

B>430
.F7>4
G37
>011

Isabelle Garo

**FOUCAULT
DELEUZE
ALTHUSSER**



LA POLITIQUE DANS LA PHILOSOPHIE



347534

Daniel Bensaïd est à l'origine de ce livre. Ce travail lui est dédié.

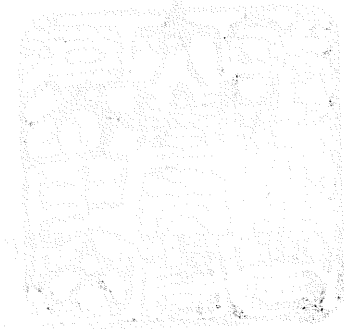
Merci à Laurent Hebenstreit pour sa confiance.

Je remercie pour leurs lectures Emmanuel Barot, Jean Bourgault,
Sébastien Budgen, Vincent Charbonnier,

Jean-Numa Ducange, Éric Hazan, Florence Henry, Stathis

Kouvelakis, Jean Salem, Anne Sauvagnargues, Lucien Sève, André
Tosel, Christian Viguié et Marianne Zuzula.

Enfin, je suis redevable à ma mère de son soutien et de son courage
exemplaire.



Couverture : Caroline Renouf

Édition : Alexandra Delabie

© Éditions Demopolis, 2011

28, rue Broca

75005 Paris

www.demopolis.fr

ISBN : 978-2-35457-027-9

Introduction

Lire Marx

Considérer l'œuvre d'Althusser en tant que lecture de Marx s'impose, mais pourquoi aborder Foucault et Deleuze sous l'angle de leur relation à Marx ? On s'efforcera de le montrer : c'est la relation constante et essentielle à Marx et au marxisme qui conduit ces trois auteurs à élaborer des œuvres puissantes et originales, qui se présentent toutes trois comme la transformée théorique d'un rapport actif à la politique.

Alors même qu'ils contribuent à faire de Marx une référence théorique parmi d'autres, ces philosophes en maintiennent et en réaffirment l'importance théorique et politique. Dans le même temps, ils se démarquent continûment d'elle et construisent par rapport à ce repère central leur propre trajectoire elliptique. C'est ce mixte de reconnaissance et de discrédit, la combinaison de ce maintien et de cet effacement de la référence à Marx, qui est le trait le plus caractéristique des œuvres de Michel Foucault, Gilles Deleuze et Louis Althusser, trait qui les apparente et les singularise tout à la fois.

En somme, il s'agit de rompre avec le commentaire académique, occultant la nature d'intervention en situation de ces textes et les traitant comme de pures œuvres de l'esprit, inscrites au registre de la philosophie éternelle. Ainsi, les lectures de Marx proposées par Michel Foucault, Gilles Deleuze et Louis Althusser, pour peu qu'on les analyse de façon précise, se révèlent des voies d'accès privilégiées à ce qui se présente comme politique dans la philosophie, inclusion forcément problématique et problématisante, qui oblige à éviter toute imputation sommaire et toute surpolitisation partisane, mais aussi toute édulcoration.

La politique dans la philosophie

S'il est exact que le rapport à Marx et au marxisme est le ressort intime le plus fécond de ces philosophies, ces trois lectures de Marx

sont aussi et avant tout l'occasion d'une confrontation de leurs auteurs à la question communiste, au sens large. Elles s'inscrivent en effet dans l'horizon d'une transformation sociale et politique de grande ampleur, au moment où la crise économique du début des années 1970 met en échec les politiques économiques d'inspiration keynésienne et prélude au retournement de conjoncture idéologique et politique. Faisant écho à cette histoire, tout en la retraduisant dans leurs termes propres, ces œuvres s'emploient à produire dans le même temps une redéfinition radicale de l'engagement intellectuel. Elles vont, sous cet angle, participer à leur façon à la mutation du paysage politique français.

C'est pourquoi, par-delà les trois auteurs analysés ici et en dépit de tout ce qui distingue les philosophes du moment, on peut relever des parentés frappantes, des emprunts réciproques, des références philosophiques croisées, voire des thématiques et des objets communs : critique de l'humanisme et du sujet, tournant linguistique, critique de la rationalité et de la représentation, dénonciation de la dialectique et antihégélianisme virulent, théorisations du désir et de la sexualité, promotion de l'autonomie, montée des thématiques autogestionnaires et de la critique de l'État, redéfinition des exploités en tant qu'exclus, promotion d'une analyse moléculaire et de la micropolitique, critique généralisée de l'engagement traditionnel ainsi que des organisations politiques et syndicales, esthétisation et sophistication croissante du discours philosophique.

Ce type très particulier de convergence, allant de pair avec une grande diversité des thèses produites, et parfois avec des divergences fondamentales, atteste que ces philosophies se raccordent toutes par diverses médiations au vif débat public du moment, où elles puisent certaines de leurs préoccupations théoriques, sans que cela soit incompatible avec leur haute technicité et avec un souci de forte singularisation des styles et des concepts. Ainsi, pour aborder sous cet angle les lectures de Marx par des philosophes de premier plan, il convient de transgresser ce qui se présente toujours comme un interdit puissant : leur réinscription dans leur contexte propre.

Ce livre est donc consacré à une analyse délibérément politisante et historicisante des lectures de Marx produites par trois philosophes de la même génération, sans rien concéder cependant à un déterminisme, que l'on croit parfois marxiste, et qui réduit un discours à une position

historique et sociale pour feindre de l'en déduire. À l'encontre de cette méthode, il suffit de rappeler que ces auteurs sont aussi et avant tout des acteurs de la période, comme théoriciens créatifs dont les thèses sont alors assez largement diffusées et discutées, mais aussi, selon les cas, comme militants et/ou professionnels intégrés à des institutions puissantes. Par suite, c'est à partir de la question de l'engagement intellectuel tel qu'elle se modifie de nouveau aujourd'hui que s'éclaire au mieux cette période qui constitue l'origine immédiate de ce même présent.

C'est un dialogue critique et polémique qu'il s'agit par la même occasion de relancer, aux antipodes de l'attitude, en apparence antidogmatique et en apparence déférente, qui consiste à annexer sans scrupule des pensées tout autres et à mettre bout à bout des références en vérité incompatibles. Plutôt que de prolonger Marx par Foucault ou Deleuze, en y ajoutant quelques remarques empruntées à Lefort et une citation d'Arendt pour faire bonne mesure, il s'agira d'interroger le rapport de ces auteurs à Marx et au marxisme, en ses dimensions politiques, pour faire valoir et discuter les points de vue très originaux et cohérents qui furent les leurs, tous critiques à l'égard du, ou plutôt des marxismes. La persistance d'une pensée de type marxiste aujourd'hui et son possible renouveau ont tout à gagner à se confronter à de telles œuvres et à mettre en mouvement, par là même, sa propre définition, sans feindre l'accord préétabli.

À travers l'hypothèse que le rapport critique à Marx constitue le pivot des œuvres de Foucault, Deleuze et Althusser, il s'agit donc d'éclairer une dimension politique de la philosophie, que n'accompagne pas forcément sa thématization expresse et qui ne relève pas non plus de la constitution d'une philosophie politique en bonne et due forme. L'adjectif « politique » qualifie avant tout un type bien spécifique d'intervention: l'élaboration et la diffusion d'un discours théorique ambitieux et novateur, qui se situe immédiatement sur le terrain des questions sociales et politiques contemporaines, sans en produire pour autant l'analyse. Et c'est justement ce caractère d'intervention en situation qui exige, pour apparaître comme telle, sa mise ou remise en contexte précise. Il apparaît alors, de manière frappante, que si la philosophie française de cette période n'existe certes pas à la manière d'une école, la montée d'enjeux théoriques nouveaux et partagés constitue, bien plus que son arrière-plan, son terreau.

En résumé, la méthode adoptée ici, qui s'attache au repérage et à l'aiguïsement des contradictions, se veut respectueuse des singularités et de la spécificité du labeur philosophique. Les trois lectures sélectionnées ont en commun de se présenter comme des confrontations, parfois pugnaces et résolues à Marx, au marxisme et aux forces politiques qui s'en réclament peu ou prou. Mais, on le verra, les modes de confrontation sont bien distincts et il s'agit de s'arrêter sur la façon dont ces auteurs ont tous jugé cruciale et urgente une discussion sans concession avec Marx et le marxisme de cette époque et en ont fait le cœur même de leur œuvre théorique, nous léguant des questions plus que jamais actuelles.

Ainsi, en dépit de son objet, ce livre trouve ses raisons d'être dans le présent. Car, même sous cet angle indirect qui est celui des lectures de Marx produites par trois philosophes, il se vérifie que Marx n'est décidément pas un auteur comme un autre : rencontrer sa pensée et explorer son œuvre, c'est toujours, et du même mouvement, se confronter à la question politique et s'affronter aux lectures antérieures, qui ont contribué à structurer le paysage politique et intellectuel tel qu'il est. Réciproquement, lire les lectures de Marx, ce n'est jamais simplement emboîter commentaire sur commentaire, ni se destiner à n'annoter que des marges, c'est forcément rencontrer la question centrale de la transformation du monde à la lumière de ses dimensions théoriques et politiques constitutives et combinées.

Le retour du débat ?

La configuration idéologique et politique présente est l'héritière directe de tendances manifestes dès les années 1960, qui ne s'imposent pleinement, et de ce fait ne deviendront véritablement lisibles, que vingt ans plus tard. Mais l'instabilité croissante de ce paysage hérité permet et appelle le retour sur une histoire récente, car c'est bien une situation de crise généralisée qui caractérise le temps présent. Sur fond d'effondrement de l'expérience historique née en 1917, cette crise est celle du capitalisme contemporain qui, s'élargissant sans cesse, concerne désormais toutes ses dimensions, y compris celle des idées et des représentations au sens large. À cet égard, et depuis la fin des années 1960, il

est habituel de considérer que cette crise ne touche pas d'abord les idées visant sa légitimation mais avant tout celles qui la contestent.

Ce diagnostic est en train de perdre son caractère d'évidence : même si c'est de manière toute relative, la crise présente affecte désormais aussi les idées dominantes et notamment leur matrice néo-libérale, devenue hégémonique à partir des années 1980. Depuis quelques années, on voit renaître ce qu'il est convenu d'appeler les « pensées critiques »¹ ainsi qu'un courant de pensée marxiste, aussi divers que minoritaire, mais dont le refoulement se fait moins systématique. C'est donc parce qu'elle est peut-être en passe de se clore qu'il devient possible de définir une séquence à la fois théorique et politique : celle qui débute dans les années 1970 et se caractérise avant tout par le recul des luttes sociales et la débâcle des alternatives politiques.

Mais c'est également l'autre versant de ce diagnostic de crise qu'il faut interroger. Car il est devenu banal de caractériser ce moment comme étant celui de la défaite du mouvement ouvrier et des alternatives au capitalisme. Tout aussi classique est l'idée que, dans ce paysage ravagé, seuls les théoriciens critiques non-marxistes de la même période auraient su construire un pôle de résistance, s'employant à rénover les conditions d'une intervention politique à gauche, ses formes classiques étant entrées en déclin fatal. Or cette double affirmation ne va pas, ou ne va plus, de soi. C'est pourquoi on s'arrêtera ici, avant tout, sur le caractère de représentation partisane d'un tel diagnostic et sur ses effets politiques, parfois présentés comme ses causes.

Autrement dit, plutôt que de partir de l'affirmation de la défaite sociale et politique, qui fut loin d'être linéaire et générale, ce sont des reculs cumulés et intériorisés en échec historique de longue durée qu'il faut analyser : défaite pensée comme fatalité historique par les classes populaires dans leur ensemble et par leur fraction la plus politisée, mais aussi et surtout, défaite théorisée comme nécessité historique implacable par bien des intellectuels, qui en ont conclu à l'abandon obligé de toute perspective transformatrice et à la disparition des forces sociales qui en furent jadis porteuses. La remontée relative des contestations suffit à invalider une telle conclusion mais elle rouvre avant tout un chantier, où projets et ruines se mêlent indissociablement.

Sur ce plan, où les idées se combinent étroitement aux pratiques, les choses seraient-elles en train de changer ? D'une part, en effet, les idées dominantes ont de plus en plus de mal à cimenter une base électorale stable et, plus généralement, à fédérer une opinion publique, dont de larges secteurs restent hostiles à la contre-réforme libérale en cours, tout en étant incapables de lui faire obstacle. D'autre part, l'éclatement et la dépolitisation passés de la scène intellectuelle française ancrée à gauche, sa propension à faire de son impuissance un choix et de sa déroute une esthétique, ont largement cessé de nourrir l'espoir de voies micropolitiques inédites, aptes à ouvrir une alternative à l'alternative communiste. On assiste dorénavant, non certes à la remontée des théorisations globales en tant que telles, mais à une recherche croissante de voies politiques et sociales de rupture avec le capitalisme qui, même floues – et précisément parce qu'elles le sont –, appellent de nouvelles théorisations, aussi globales que leur objet et associées au renouveau des luttes sociales et politiques.

Bien entendu, il faut aussitôt nuancer de telles perspectives et commencer par les considérer à contre-jour, c'est-à-dire à la lumière vive des thèses adverses : si la situation présente tend à redessiner l'espace de la critique sociale et politique, il importe de souligner que le néolibéralisme n'est pas un simple discours, mais un discours effectivement associé à des pratiques, dominantes et concertées. Et rien n'indique le déclin de la domination libérale, bien au contraire : sa puissance de remodelage des rapports sociaux reste sans rivale. Pourtant, son effort permanent de recomposition politique et de stabilisation idéologique le révèle : « la greffe libérale n'a pas pris dans ce pays »². En dépit de tous ses efforts, la pensée libérale doit faire face aujourd'hui à une hostilité montante et à la fragilisation de ses thèses maîtresses. Sans être pour autant en recul, elle a perdu le panache polémique et la pugnacité dénonciatrice qui la caractérisaient jusqu'à la fin des années 1970.

Le paradoxe est que la disparition de son adversaire, à commencer par l'effondrement de l'Union soviétique, mais aussi l'affaiblissement des partis communistes ainsi que le ralliement idéologique de la social-démocratie, mettent en péril le cadre conceptuel d'une revanche néolibérale qui s'alimente de la diabolisation de ses adversaires. La fécondité du couple totalitarisme/démocratie s'est affaiblie : peu éclairante pour penser le présent, n'offrant plus de grille de lecture

pertinente et mobilisatrice, désormais incapable de projeter sur l'avenir d'autres perspectives que celle de l'amplification des catastrophes sociales et écologiques en cours, elle cède la place à la doctrine du « choc des civilisations » et à son accompagnement policier et militaire. La puissance régressive d'une telle combinaison est sans équivalent : le libéralisme contemporain, à la fois victorieux et en crise, est ainsi condamné à renouer avec son pire passé³.

Face à cette crise d'une idéologie libérale dorénavant fragilisée par son adéquation trop étroite à sa fonction, qui en révèle la dimension cyniquement instrumentale, et au moment où est en jeu la légitimité d'un mode de production tout entier, il est logique que croisse le besoin d'une pensée critique radicale, prenant le capitalisme pour cible. Une telle pensée ne saurait se passer de la référence à Marx, tant du point de vue analytique que sous l'angle politique : telle est l'option qui sous-tend ce livre. Le marxisme n'a bien entendu jamais disparu, mais il se trouve lui aussi pris dans une crise spécifique et appelé, pour la surmonter, à revitaliser sa dimension d'intervention critique et politique. Le rapport entre théorie et politique revient ainsi sur le devant de la scène, en tant que question aussi profonde qu'urgente, impossible à évacuer au seul motif que le compagnonnage serait décidément désuet et l'engagement forcément dogmatique.

Ainsi, les lignes incrustées du paysage idéologico-politique commencent-elles à bouger quelque peu, à rendre plus lisible et moins implacable l'horizon plat de ces années glaciaires, même si la bataille ne fait que reprendre. La relative remobilisation du moment ne connaît et ne connaîtra aucune croissance linéaire. On peut même prédire qu'elle aura à endurer tous les tours et détours, tous les échecs aussi, d'une recomposition politique à gauche qui s'annonce lente et difficile. C'est bien pourquoi il importe aujourd'hui d'interroger à nouveau ce diagnostic de défaite, si complaisamment repris parfois, et notamment par ceux dont la trajectoire intellectuelle a très exactement épousé la courbure de cette séquence historique.

Ainsi, plus que jamais habitée par ses propres tensions internes, clivée entre le rejet des théorisations globales d'un côté et la recherche des alternatives au capitalisme de l'autre, la pensée critique contemporaine doit faire l'inventaire de sa propre histoire, si elle veut retrouver son mordant et renouer un rapport plus fécond et offensif à la

politique et à l'histoire. La philosophie née dans les années 1960 a su explorer des terrains de recherche neufs et frayer des pistes créatives, que le marxisme n'avait pas ou peu su percevoir, voire même rejetées. Mais elle a aussi concédé à son adversaire politique le cadre et les conditions de sa propre redéfinition, procédant à la liquidation sans remplacement de ses propres repères hérités, sans parvenir à inventer d'alternative. Elle n'a pas non plus su produire de véritable analyse historique de la période dont pourtant elle émanait, se réclamant au même moment d'un enracinement critique et subversif dans son temps.

Reversée au compte de la seule créativité philosophique, la subversion des années 1960 s'est installée sur un terrain conceptuel et culturel, abandonnant l'élaboration des médiations politiques en même temps que l'ambition de saisie totalisante d'un capitalisme décidément global. C'est sur ce plan que le marxisme doit de nouveau faire la preuve de sa propre capacité d'analyse et d'intervention stratégique, face à ce qui est le point aveugle des philosophies les plus novatrices de cette époque. La tâche est complexe car il s'agit d'éviter les jugements expéditifs sans renoncer à la prise de position. Ainsi, à travers l'angle des lectures de Marx, c'est bien l'intrication du théorique et du politique, la réfraction philosophique de la politique ou encore ce que l'on a nommé « la politique dans la philosophie » qu'il s'agit de comprendre, comme élément actif d'une situation historique complexe à laquelle le marxisme lui-même appartient.

C'est donc la thèse d'un clivage que l'on soutiendra ici, qui distingue des tendances diverses sur le flanc gauche de la vie intellectuelle et de l'intervention politique. Il s'agit de montrer que ce clivage traverse, comme tension interne, les œuvres étudiées dans les chapitres qui suivent et explique que la lecture de Marx y joue continuellement le rôle d'un élément moteur, dynamisant la recherche et l'écriture chez trois auteurs majeurs, emblématiques de la vitalité critique et du désarroi politique de la séquence qui s'achève.

Chapitre I

Philosophie et politique, contrepoints

*L'intensité du sentiment de nouveauté est
souvent proportionnelle à la perte de mémoire.¹*

Daniel Bensaïd

Si l'on veut rendre compte des lectures de Marx produites entre les années 1960 et 1990, l'analyse historique de la période est un préalable indispensable, même si on ne pourra ici que l'esquisser. Contrepoints et contretemps, concordances et discordances de phases rythment les relations entre philosophie et politique, sans qu'elles ne soient jamais ni séparables ni déductibles l'une de l'autre.

Selon les angles d'étude adoptés, la période peut être découpée différemment. Mais dans tous les cas, c'est une jeunesse vécue pendant la guerre et l'immédiat après-guerre qui marque d'abord les intellectuels qui seront productifs au cours des années 1960 et 1970. Cette expérience les conduit à des formes diverses de politisation. Il faut rappeler que, si aucun des auteurs analysés dans les chapitres qui suivent n'a participé activement à la Résistance, Michel Foucault et Louis Althusser sont passés lors de l'après-guerre par un engagement communiste, bref dans le premier cas, définitif dans le second. Seul Gilles Deleuze n'a jamais adhéré à quelque organisation politique que ce soit – fait rare pour un intellectuel de sa génération. Mais il n'en est pas moins politiquement impliqué, et de façon grandissante tout au long de la séquence considérée ici.

Le rapport au communisme de ces trois philosophes est à la fois partagé et multiple. Par la même occasion, c'est aussi et avant tout un rapport problématique et complexe au marxisme qui leur est commun : des jeunes gens se destinant dans les années 1940 à des études de philosophie vont devoir se déterminer, au lendemain de la Libération, par rapport à un Parti communiste français puissant, central dans le paysage politique de l'époque. C'est dans ce contexte qu'ils rencontrent Marx et le marxisme, non seulement ni avant tout comme un corpus savant, mais aussi comme élément et insigne d'une culture politique. C'est donc d'abord du côté de l'histoire politique française et tout spécialement de l'histoire du Parti communiste français, longtemps prédominant à gauche, que le rapport à Marx et au

marxisme de la génération des philosophes français née autour de 1920 trouve ses traits essentiels.

Or le Parti communiste est pris dès cette époque dans des contradictions toutes nouvelles : son prestige hérité de la période de la Résistance et son solide enracinement social se voient confrontés à la rapide remise en cause de son *leadership* à gauche et à son décalage lentement croissant avec les aspirations d'une partie de sa base électorale et militante, ainsi qu'avec un paysage politique national et international en cours de transformation. Ce sont ces premiers vacillements qui, s'ajoutant à la montée rapide, au cours des deux décennies suivantes, d'une contestation interne et externe, vont ouvrir de plus en plus largement la perspective de voies intellectuelles novatrices, en rupture avec l'engagement communiste classique. Cette perspective s'avère vite extrêmement séduisante pour ceux qui nourrissent l'ambition d'occuper l'espace qui se dégage alors et qui, anticipant sur un bouleversement du paysage politique d'après-guerre, y participent ainsi activement.

De ce point de vue, c'est bien la crise montante du communisme français, se jouant en plusieurs étapes et sur plusieurs décennies qui fournit, à la fois rapidement au plan théorique et plus progressivement au plan politique, l'occasion d'un renouvellement radical, soit interne, comme Althusser en aura le projet, soit extérieur au Parti communiste dans le cas d'un Michel Foucault ou d'un Claude Lefort par exemple. Dans des conditions de forte inertie historique, à la fois électorale et organisationnelle, il est logique que l'appel d'air se fasse d'abord sentir sur le terrain des idées, déclenchant la véritable tempête idéologique qui caractérise la période 1960-1990, entretenant par la même occasion la croyance dans le pouvoir prééminent des idées et des représentations. Il faut cependant rappeler que, en dépit de décalages croissants qui se traduiront par le décrochage électoral manifeste des années 1980, le poids politique mais aussi culturel du Parti communiste demeure fort et déterminant jusque qu'à ce moment et persistera au-delà de lui. Une brève analyse des transformations politiques, sociales et intellectuelles de la période s'impose donc, dans la mesure où elles sont tout autre chose que le simple contexte extérieur des œuvres étudiées : elles constituent leur terreau et leur objet en même temps qu'elles leur fournissent les conditions de leur dynamique exceptionnelle, sans équivalent depuis lors.

1

De la Libération aux années 1960 : ce que « moderniser » veut dire

Pour comprendre le rapport à Marx des intellectuels des années 1960, il faut remonter à la guerre froide, moment-clé de l'histoire du marxisme et du communisme en France², qui installe des contradictions restant actives tout au long de la seconde moitié du xx^e siècle. Il faut le souligner, la dénonciation frontale du marxisme ne date pas des années 1970, mais c'est dès l'après-guerre qu'elle connaît un tournant décisif. En France, l'alliance politique héritée de la lutte contre le nazisme se désagrège tandis que les États-Unis engagent l'offensive contre le communisme, en France en particulier et dans le monde en général. L'exclusion des ministres communistes du gouvernement en mai 1947 – départ par ailleurs souhaité par beaucoup de militants⁴ – s'accompagne d'une première vague de mesures répressives anti-communistes et antimarxistes. Frédéric Joliot-Curie est démis de son poste de commissaire à l'énergie atomique, Henri Lefebvre est exclu du CNRS, Auguste Cornu voit se fermer les portes de l'Université française, les revues théoriques communistes *La Pensée* et *La Nouvelle Critique* sont bannies des bibliothèques.

Les intellectuels dans la guerre froide

Le paysage politique se transforme rapidement. D'une part, la droite traditionnelle et intellectuelle commence dès cette époque à se reconstituer et s'emploie à faire oublier le discrédit de la collaboration en rénovant les thématiques libérales. Elle va s'attacher à se présenter comme le camp de la liberté, alors qu'explose l'équilibre fragile de l'immédiat après-guerre sous la menace montante d'un nouveau conflit mondial. Raymond Aron sera un acteur intellectuel de premier

plan de cette offensive. D'autre part, dans un contexte international de raidissement et d'affrontement des blocs, le rapport Jdanov impose, via le *Kominform*, la doctrine de l'affrontement des camps à l'ensemble des partis communistes, y compris au PCF donc, qui va aussitôt s'employer à la relayer en dépit de la ligne nationale initiée en France par Maurice Thorez l'année précédente⁴, ligne qu'il s'efforce de combiner à la fidélité à l'URSS. Le Parti communiste va alors s'aligner sur la stratégie soviétique et resserrer les rangs, imposant à ses intellectuels une stricte discipline: il approuve la condamnation de la Yougoslavie de Tito et les procès soviétiques, prend parti pour Lyssenko contre la « science bourgeoise ».

L'affaire yougoslave provoque une première prise de distance de certains intellectuels communistes. L'exemple du groupe parisien dit « de la rue Saint-Benoît », qui compte parmi ses membres Marguerite Duras, Robert Antelme, Dionys Mascolo, Edgar Morin, etc.⁵, est significatif: après une brève fronde, Jean Kanapa parvient à leur imposer l'allégeance à la ligne jdanovienne⁶, pensant avoir ainsi réglé durablement le problème alors qu'il va accélérer leur défection. Pourtant, ce durcissement coexiste aussi avec son contraire, comme le montre l'essor considérable du Mouvement de la Paix, né d'une initiative franco-polonaise qui, tout en proclamant son soutien au camp communiste, parvient à développer des thématiques fédératives et à rassembler de nombreux intellectuels.

Dès 1949, le procès Kravtchenko puis la commission Rousset sur les camps soviétiques commencent, bien avant Soljenitsyne, à révéler l'ampleur de la répression stalinienne et ce qu'il en est du socialisme dit « réel ». La diffusion de ces informations ne conduit alors pas au désaveu du communisme en général et, en dépit de ses efforts, Raymond Aron échoue à rallier les intellectuels aux thèses anticommunistes. Quant au PCF, campé sur ses positions sectaires⁷, il ne se sent ni menacé ni même concerné par ces révélations, qui sont attribuées à la propagande adverse. Par ailleurs, il peut tabler sur son implantation militante ouvrière solide, dans un contexte de luttes sociales très vives. Ses résultats électoraux ne montrent leurs premiers signes de fléchissement, encore provisoires, qu'à partir de 1951. Pourtant, sa direction s'enferme alors dans une stratégie d'isolement et d'aveuglement, qui prépare bien des défections futures.

Au cours de cette période mouvementée, la question théorique acquiert une importance centrale mais contradictoire au sein du mouvement communiste français, relayant la conception stalinienne du primat de la théorie – c'est-à-dire de la théorie officielle de la direction du Parti –, à contresens des thèses marxistes⁸. L'alternance de phases d'ouverture et de repli idéologique caractérise le Parti communiste depuis sa fondation : lors de la guerre froide, c'est à nouveau le repli doctrinal et la discipline de Parti rigide qui s'imposent. Sur le plan de la stratégie et des orientations politiques définies par le groupe dirigeant, c'est la sclérose théorique qui prévaut, installant une séparation étanche entre l'appareil politique proprement dit et une vie intellectuelle qui va progressivement s'ouvrir à l'air du temps.

Au moment où Pierre Mendès-France développe les thèmes de la modernisation capitaliste comme source de progrès social partagé, le Parti communiste réactive au cours des années 1950 les thèses, directement issues des années 1930, de la « paupérisation absolue » des travailleurs et de la « fascisation de l'État », tablant sur l'identité à lui-même et l'immutabilité du capitalisme et rejetant toute perspective de planification économique. Cette dernière est alors assimilée à la politique économique du Commissariat général du Plan, le Plan étant conçu comme instrument de la modernisation du capitalisme français, sous pilotage technocratique : il vise le consensus social sans procéder à une quelconque socialisation de la production⁹. Mais, loin d'en produire l'analyse adéquate, les thèses sommaires qui sont énoncées par Maurice Thorez lui-même en 1955 ne disparaîtront complètement qu'en 1965, au moment où parvient à s'imposer l'effort de réactualisation de la pensée économique du PCF¹⁰. Politiquement, et assez contradictoirement avec de telles conceptions, la perspective communiste reste centrée sur une stratégie électorale de front populaire, associant la SFIO en dépit de toutes les divergences politiques et malgré l'hostilité durable de cette dernière face à une telle perspective unitaire.

Cet ensemble de traits s'éclaire par ce que Roger Martelli a nommé un « stalinisme français », combinant la promotion du modèle soviétique à la mémoire de la Révolution française et à l'héritage revendiqué des Lumières et du grand rationalisme, ainsi qu'à une stratégie politique nationale. Se forge ainsi une culture politique propre,

populaire et fortement enracinée à partir des années 1930, non pas un greffon extérieur et unilatéralement imposé¹¹. Mais c'est précisément cette sédimentation de longue durée qui va se fragmenter dès lors qu'elle subira le double impact du discrédit croissant de l'URSS et des impasses stratégiques du PCF sur le plan national. Ce qui fit la puissance du stalinisme français se retourne alors en cause de déclin¹².

La situation internationale et la guerre d'Algérie

Au plan international, l'après-guerre est marquée par la consolidation du bloc soviétique, mais aussi par la victoire de la révolution chinoise de 1949 et la montée en puissance des mouvements d'indépendance dans les pays coloniaux ou semi-coloniaux. La guerre d'Algérie qui débute en 1954 a une importance décisive qui ne saurait être sous-estimée¹³, d'abord pour les Algériens eux-mêmes et pour toutes les luttes d'indépendance nationale, mais aussi du fait de son impact sur la vie politique française, notamment à travers les questions de la colonisation et de la participation à la lutte anticoloniale, de l'utilisation de la torture par l'armée française et de la place des immigrés. Questions incroyablement désertées par la réflexion philosophique et la production théorique et culturelle du moment, à de rares exceptions, dont celle de Jean-Paul Sartre. De leur côté, certains économistes marxistes comme Samir Amin, Charles Bettelheim et Gérard de Bernis notamment, s'y affronteront. Mais de tels travaux restent peu nombreux, au moment même où les puissances occidentales instaurent rapidement des relations néo-coloniales de nature inédite.

Il n'en demeure pas moins que la guerre d'Algérie touchera de plein fouet l'ensemble de la génération susceptible d'être appelée à combattre et qui sera politiquement active tout au long de la période considérée ici, expliquant le rôle phare des organisations de jeunesse de gauche et leur entrée en crise à la fin des années 1960. Quant à la reconnaissance finale de l'indépendance algérienne en 1962, elle signe l'effondrement définitif de l'empire colonial français, mais elle marque aussi l'émergence politique du tiers-monde qui contribue à renouveler le débat politique français et à renforcer une gauche non

communiste, qui a su poser très tôt la question du soutien au FLN. La dimension internationaliste de l'engagement politique radical tranche avec la stratégie de plus en plus étroitement électoraliste du Parti communiste au même moment. L'extrême gauche montante, numériquement fragile, y trouve l'occasion de développer sa propre théorisation. Du fait de ses critiques percutantes du stalinisme, séduisantes en raison de leur dénonciation acérée des processus bureaucratiques et de leur caractère subversif par rapport au consensus d'après-guerre entré en crise, cette aile active de la gauche parviendra à s'implanter dans le paysage intellectuel et politique, en dépit d'un ancrage social qui demeurera toujours limité.

Un tel contexte contribue à donner aux questions du socialisme, du communisme, ainsi qu'à celle du marxisme – ou plutôt des marxismes¹⁴ – toute leur acuité, qui ne cessera de grandir au cours des années suivantes, alors même que s'accumulent les causes de désenchantement et de défiance à l'égard de l'URSS et des démocraties populaires, repère majeur depuis 1917 de tout projet de transformation sociale. La faillite de la référence soviétique se manifesterà peu à peu sans être véritablement conçue dans toute sa complexité, conduisant en trente ans d'une caricature à l'autre.

Entre temps, les épisodes seront nombreux et ils auraient tous pu être l'occasion d'une analyse historique approfondie de ce qui a précédé et de ce qui a suivi le stalinisme, d'une réflexion politique sur les causes complexes de l'échec du socialisme à l'Est, sur ses potentialités maintenues et son rôle de contre-poids mondial. Une telle analyse se présente rétrospectivement comme la condition manquante d'une pratique politique profondément rénovée. Pour bien des raisons, la critique dominante du stalinisme, à de rares exceptions près, sera de plus en plus instrumentalisée politiquement. Elle se trouvera détachée et presque entièrement retournée contre les organisations politiques issues de la matrice communiste des années 1920, alors même que la critique de gauche du stalinisme en est au départ issue, si l'on pense aux analyses produites très tôt par Trotski.

Le Parti communiste français va alors affronter toutes les conséquences d'une situation dont il est partiellement responsable. La mort de Staline en 1953 est suivie par la détente qui culmine en 1956, au moment du 20^e congrès du PCUS. Pourtant, 1956 sera pour le Parti

communiste français l'année des occasions manquées, qui commence par le vote des pouvoirs spéciaux à Guy Mollet, en gage de bonne volonté de la part de ce « parti de gouvernement » qu'il veut être, au moment où la SFIO décide l'envoi du contingent en Algérie et accroît encore la répression. Puis, passant volontairement sous silence le rapport Khrouchtchev, que *L'Humanité* décide de ne pas publier, le Parti communiste approuve l'intervention soviétique en Hongrie. En France, la crise provoquée par l'affaire de Suez et par l'invasion de Budapest réactive alors un anticommunisme violent qui conduit une nouvelle fois les dirigeants communistes à se focaliser sur la défense du PCF, excluant tout renouveau politique. Et pour la première fois, une telle orientation va provoquer le départ de nombreux militants et la rupture avec nombre d'intellectuels.

La rénovation du capitalisme

Si la période de l'après-guerre est cruciale du point de vue de la refonte durable des institutions et de la transformation de la vie politique française, la séquence qui nous concerne débute véritablement avec la naissance de la V^e République. Et ce début se présente comme une défaite¹⁵ pour les forces de gauche: le 28 septembre, le « oui » au projet constitutionnel du général de Gaulle prend les allures d'un plébiscite. Puis les élections législatives confirmeront la victoire de la droite gaulliste et l'affaiblissement de la gauche, notamment du Parti communiste français. Dans ce contexte, les communistes se trouvent isolés: ils dénoncent sans grand succès une menace fasciste et se mobilisent pour la défense de la République.

Quelques petits groupes et quelques individus débordent pourtant sur leur gauche ce diagnostic et cette stratégie: le sociologue Serge Mallet, alors adhérent du PCF et qui fondera le PSU en 1956, Edgar Morin, sociologue lui aussi et exclu du PCF en 1951, en jugent autrement. C'est également le cas du Parti communiste internationaliste, né en 1944 de la fusion de plusieurs groupes trotskistes, et du groupe « *Socialisme ou Barbarie* » qui s'en est séparé en 1949. Ils réclament avant tout l'indépendance algérienne et appellent, sans résultat, à l'organisation de conseils ouvriers.

Cette référence conseilliste, en dépit de son anachronisme politique et de son innocuité stratégique dans le contexte du moment, fournira l'un de ses fils directeurs à une mouvance qui se présente d'abord comme porteuse d'une critique marxiste du stalinisme. Cette critique sera bientôt refondue en thématique autogestionnaire et portée par la deuxième gauche, loin de cette orientation initiale mais en continuité avec sa dénonciation du socialisme bureaucraté des pays de l'Est. Une telle dénonciation, privilégiée pour ses enjeux politiques immédiats, explique la fortune de longue durée en France d'une analyse très peu différenciée de ces pays, et le plus souvent réduite à l'étude de leurs classes dirigeantes et de leurs idéologies officielles, délaissant l'étude fine d'une réalité sociale bien plus complexe et contradictoire¹⁶.

Tandis que l'exploration d'autres voies politiques va devenir progressivement plus systématique et plus audible à gauche, la V^e République s'installe et fournit son cadre politique à la rénovation du capitalisme français, démontrant au passage que nombre de ses partisans comme de ses adversaires se sont mépris sur les intentions du général de Gaulle. Ce dernier va savoir combiner transformation de la vie politique et ce que l'on nomme alors la « modernisation » économique et sociale, la décennie 1955-1965 connaissant une croissance exceptionnelle, qui contribue à marquer au sceau de l'anachronisme certains thèmes marxistes et le recours à une phraséologie qui tient parfois lieu d'analyse politique. Tandis que l'économie bénéficie d'une croissance soutenue jusque vers le milieu des années 1970, la modernisation se présente à la fois comme une politique d'industrialisation planifiée, un renforcement de la fonction publique et un affermissement de l'État gestionnaire¹⁷. Un processus étatique de libéralisation est ainsi lancé, qui commence dès 1957 avec la signature du traité de Rome, et se poursuit par l'adoption du plan Pinay-Rueff en 1958¹⁸.

Derrière son apparence descriptive, le terme de « modernisation » ainsi que l'expression de « Trente Glorieuses », dont Jean Fourastié est l'auteur, simplifient à l'extrême une période faite de contrastes et de contradictions. Les antagonismes sociaux mais aussi la transformation des mœurs dans une société qui découvre la consommation de masse, la dénonciation de l'ordre familial, le rejet d'une morale sclérosée, les luttes féministes montantes, convergent en un foyer de contestation croissante et totalement inédite. C'est cette puissance contestatrice

généralisée, radicalement étrangère à la culture communiste et à son conformisme moralisant, que manque la majeure partie des marxistes français mais que les philosophes les plus créatifs des années 1960, ainsi que certains cinéastes et écrivains, sauront percevoir et relayer.

En dépit des mutations qui se dessinent dès la fin des années 1950, la période antérieure à Mai 68 présente une relative inertie sur le plan idéologique, qui s'accompagne d'une tendance de fond à la dépolitisation. Il faut rappeler que le rayonnement de la perspective socialiste incarnée par l'URSS se maintient largement, auprès d'une classe ouvrière qui reste politiquement organisée et auprès de la plupart des intellectuels progressistes qui voient en elle le principal fondement de leurs espoirs de transformation radicale du monde capitaliste. Très logiquement, c'est d'abord de leur côté que se trouve mise à mal, à partir de 1956, l'image positive du socialisme existant, occasionnant défiance et retraits, mais aussi rendant possible, à plus long terme, les recompositions politiques et idéologiques rapides des années suivantes.

Du point de vue économique et social, la période de l'après-guerre est certes caractérisée par la croissance et un partage des richesses relativement plus équitable et voit croître le niveau de vie des catégories populaires, tout spécialement de la classe ouvrière. Mais les conditions de travail ne connaissent pas pour autant de véritable amélioration et les inégalités sociales ne disparaissent nullement¹⁹. Les conflits sociaux et les grèves, centrées sur les revendications salariales et sur l'organisation du travail, seront nombreux dès 1947, puis à nouveau en 1963, pour culminer dans la grève générale de 1966. Cette conflictualité sociale intense et de longue durée, souvent oubliée, fournit en réalité son assise protestataire à la grève générale sans précédent de 1968, loin que ce soit le Mai 68 étudiant qui ait enclenché la révolte sociale.

Ainsi, contrairement aux thèses qui décrivent à l'orée de Mai 68 une société française pacifiée et prospère, ce sont bien ses contradictions propres et en voie d'aiguïsement qui spécifient la période, loin de l'imagerie d'une société endormie, réveillée par la soudaine irruption festive des thèses libérales-libertaires de 1968 censées avoir finalement surtout rénové le capitalisme. Une telle imagerie est plus que jamais au centre des commémorations du quarantenaire de l'événement en 2008²⁰, véhiculée par les acteurs de l'époque convertis aux

thèses libérales. Leur empressement prouve aussi la permanence politique de l'événement, la force de son onde de choc et les enjeux maintenus de son interprétation. Il témoigne par la même occasion de la permanence « spectrale » de Marx et du marxisme associés à la perspective révolutionnaire, qui singularisent le paysage politique français jusqu'à aujourd'hui²¹.

De la SFIO à la deuxième gauche

Du côté de la gauche parlementaire, au renouvellement réel mais très limité du PCF, s'ajoute celui, bien plus rapide, de l'ancienne SFIO et des autres courants de la gauche, sous la pression mutuelle qu'ils exercent les uns sur les autres. Il s'agit de définir les valeurs modernistes mais aussi de relayer les aspirations des classes sociales qui constituent leur principale cible électorale, classe ouvrière d'un côté, classes moyennes de l'autre. Du côté de la SFIO, sous la direction de Guy Mollet et après le ralliement au « oui » de 1958, l'opposition au gaullisme va se faire plus franche à partir de 1962 et le rapprochement avec le PCF se dessine alors, en dépit de toutes les réticences, comme seule stratégie envisageable de conquête du pouvoir.

Le Parti socialiste peut ainsi s'opposer au conservatisme social de la droite tout en dessinant une voie originale à gauche, tablant sur la croissance linéaire de la classe moyenne, le consensus social et le succès d'une ligne réformiste modérée. Il s'agit de mettre fin au risque réel de marginalisation du courant socialiste en France, dont l'affaiblissement politique atteint son maximum en 1960, notamment en raison de ses compromissions coloniales. La cause se trouve aussi du côté d'une ligne politique fluctuante²², qui persiste à mêler rhétorique marxiste et fermeture bureaucratique, dans le droit fil de la tradition guesdiste, l'ensemble étant arc-bouté sur les grandes fédérations socialistes du Nord et du Pas-de-Calais. Et c'est aussi hors de la SFIO et du PCF que vont naître des tentatives de reconstruction d'une gauche non communiste, qui va exercer une séduction croissante sur les intellectuels, à commencer par les hauts diplômés les mieux intégrés à l'appareil d'État.

Une « gauche moderne » se forme donc très tôt, d'abord dans le sillage de Mendès-France et du côté de la tradition radicale, en vue de

la construction d'une nouvelle formation politique de centre gauche, et qui voit même, en 1954, se rassembler sous sa bannière François Mauriac, François Mitterrand et André Malraux, dont l'appel est relayé par *L'Express*. Cette option séduit notamment de jeunes technocrates et une élite de hauts fonctionnaires « modernisateurs », souvent liés au Commissariat général du Plan, des juristes, des journalistes, regroupés au sein du club Jean-Moulin et animant revues et cahiers, dont l'inspiration survivra au déclin du mendésisme politique et du courant radical. Dans le même temps, l'ENA se substitue à l'École normale supérieure dans la production des élites.

Creuset de la « deuxième gauche », autant que laboratoire d'État²³, ce courant trouvera son prolongement dans le PSU, fondé en 1960 par Michel Rocard, et dans la CFDT, née en 1964, dans l'UNEF également, hauts lieux des recompositions intellectuelles et idéologiques. Mêlant le rejet de la politique algérienne de la SFIO et l'anticolonialisme étudiant, l'inspiration chrétienne-démocrate et sociale, le modernisme mendésiste, l'antiétatisme et le libéralisme, l'antitotalitarisme, puis les thématiques autogestionnaires et « sociétales », les animateurs de la deuxième gauche s'efforcent de théoriser les transformations du capitalisme, la place du tiers-monde, les transformations de la classe ouvrière et les mutations de la société française en général. La faiblesse politique perdurante de ce courant, son échec à créer une formation socialiste unitaire²⁴, n'empêcheront pas que son rôle politique et intellectuel soit de tout premier plan.

Lieu de croisement du gauchisme, du socialisme et du libéralisme, creuset des reconversions politiques nombreuses des années suivantes, la deuxième gauche joue donc un rôle majeur dans la reprise critique du marxisme puis dans son rejet tonitruant, notamment sur le terrain de la sociologie (Serge Mallet, Alain Touraine, André Gorz de façon plus inclassable), de l'histoire (François Furet, Pierre Nora, Jacques Julliard) et des sciences politiques (Claude Lefort, Marcel Gauchet, Pierre Rosanvallon). Ce courant novateur est structuré autour d'enjeux suffisamment politiques pour présenter des perspectives stimulantes et des objectifs partagés. Mais ces enjeux sont aussi ambitieux théoriquement, non indexés étroitement sur les questions tactiques de l'heure mais de longue portée stratégique, et de nature à offrir à des intellectuels désorientés ou désabusés un lieu de discussion et de

rencontre, en même temps que des opportunités de carrière que l'engagement communiste n'a jamais offertes.

Ce contexte politique éclaire les relectures critiques de Marx et du marxisme qui vont s'effectuer tout au long de la période; relectures qui ne sont pas mues par des motifs d'ordre strictement théorique, mais qui trouvent dans une approche spécifiquement philosophique l'occasion de structurer ces préoccupations novatrices à gauche, tout en s'émancipant de toute discipline de parti étroite et en offrant à un lectorat élargi et attentif des productions originales et de haut niveau. La vitalité de la scène intellectuelle française est alors incontestable, et bien plus flagrante que la décomposition de la gauche politique qu'elle accompagne pourtant.

2

Marx en France

En lien avec ce paysage politique et idéologique, mais de façon relativement autonome, c'est la question de la diffusion des œuvres marxiennes et marxistes qu'il faut également évoquer. Une autre chronologie vient recouper et prolonger la précédente: autour des années 1960, la lecture de Marx reste fortement déterminée par une histoire bien plus ancienne, elle aussi de nature avant tout politique, et qui conditionne la traduction et la diffusion de son œuvre en France autant que sa réception.

Si les œuvres de Marx et d'Engels commencent à être traduites et publiées dès les années 1870 (la première traduction en français du *Capital* par Joseph Roy, supervisée par Marx lui-même, date de 1872), leur première diffusion est lente et partielle²⁵. La popularisation des travaux de Marx et d'Engels est d'abord assurée par le mouvement guesdiste, souvent via des abrégés tels que ceux de Gabriel Deville et Carlo Cafiero, ramenant l'œuvre marxienne et le constant retravail qui l'anime à des synthèses élémentaires et des conclusions figées, accompagnées de sélections de « citations célèbres » qui resteront longtemps le substitut à la lecture des œuvres.

Premières traductions de Marx et d'Engels

Si, à côté de la traduction du *Capital*, un premier travail de traduction des œuvres de Marx et d'Engels débute dès les années 1880, il ne concerne que quelques textes jugés canoniques, *Salaire, prix et profit* par exemple, ainsi que les textes consacrés à la France; tandis que l'*Anti-Dühring* d'Engels fait office d'abrégé pédagogique du matérialisme dialectique et historique. L'ouvrage est édité soit dans sa totalité soit sous la forme de chapitres séparés en brochures, tout spécialement *Socialisme utopique et socialisme scientifique*, constitué par Engels

lui-même en volume autonome à la demande du gendre de Marx, Paul Lafargue. Quant au *Manifeste du parti communiste*, il est traduit en 1885 par son épouse, Laura Lafargue, née Marx, traduction révisée par Engels.

Ce travail de traduction, et plus encore la diffusion des œuvres traduites, sont largement liés à la structuration contemporaine du mouvement ouvrier français. Au moment de sa fondation, le Parti communiste issu du congrès Tours s'édifie sur des positions doctrinales rigides et sa tendance dominante est alors anti-intellectualiste : il se désintéresse de la question de la traduction et de la diffusion des œuvres de Marx et d'Engels, et se consacre avant tout à l'édition des œuvres de Lénine, plus immédiatement porteuses d'enjeux et d'actualité dans le contexte du moment.

C'est pourquoi l'édition la plus ambitieuse au cours de ces années de l'entre-deux-guerres sera celle de l'éditeur Alfred Costes, proche de la SFIO, qui diffuse entre 1924 et 1938 soixante volumes des œuvres de Marx dans la traduction de Jules Molitor. Si le choix des textes, les introductions et leur traduction même sont extrêmement contestables, il s'agit indéniablement du travail le plus sérieux et cohérent, qui le restera longtemps faute de concurrence sur ce terrain. La réception universitaire de l'œuvre étant alors totalement inexistante, sa diffusion reste l'apanage d'un travail militant, effectué de façon irrégulière, au gré des urgences de l'heure des organisations ouvrières qui s'y emploient, le courant socialiste en tant que tel s'en désintéressant.

Un réel effort de traduction et de diffusion ne sera entrepris par le Parti communiste que dans les années 1930, s'associant à l'édition prioritaire des œuvres de Lénine puis de Staline, liée au processus de bolchevisation du PCF entamé depuis les années 1920 : les *Lettres à Kugelmann* en 1931, *Salaire, prix et profit* en 1933, *Socialisme utopique et socialisme scientifique*, *La guerre civile en France* et le *Manifeste du parti communiste* en 1934, *Les luttes de classes en France*, *Révolution et contre-révolution en Allemagne*, *Ludwig Feuerbach* d'Engels en 1935, ainsi qu'un recueil de *Textes philosophiques*, puis en 1936 deux recueils, l'un sur l'art et la littérature, l'autre sur la religion, en 1937 *Misère de la philosophie* et la *Question du logement* d'Engels, le Livre I du *Capital* en 1938²⁶.

L'ensemble de cette entreprise éditoriale est d'abord placée sous l'autorité directe des institutions soviétiques spécialisées, notamment de l'institut Marx-Engels qui, de 1922 à 1931, supervise depuis Moscou l'édition des œuvres de Marx et d'Engels en France. Ainsi, les Éditions sociales internationales constituent-elles, à partir de 1928, la structure éditoriale du *Komintern* en France. À partir du milieu des années 1930, la décision prise par l'URSS de favoriser l'émergence de politiques éditoriales nationales ouvre la voie à un travail éditorial original en France et la relance de la traduction de Marx et d'Engels – relance marquée notamment par la publication du premier livre du *Capital*²⁷.

Par la suite, les Éditions sociales nées en 1944, mais aussi les éditions soviétiques en langues étrangères diffuseront leurs propres traductions de façon plus large et systématique, notamment à partir des années 1950, sans que le lecteur français ne dispose pour autant d'un fonds fiable et conséquent avant le début des années 1970. Un nouveau projet de traduction complète et systématique de l'œuvre de Marx et d'Engels est alors lancé par Lucien Sève, philosophe et directeur des Éditions sociales de 1970 à 1982. Dans le même temps, naissent des projets concurrents de moindre ampleur du côté de la gauche conseilliste non communiste : paraissent alors les traductions de Maximilien Rubel, éditées chez Gallimard à partir de 1963, puis les traductions de Roger Dangeville aux éditions Maspero, 10/18 et Anthropos à la fin des années 1960, sous la forme de choix de textes (à la seule exception des *Grundrisse* et du chapitre VI du *Capital*).

Ces éditions sont peu satisfaisantes, avant tout parce qu'elles s'emploient seulement à la confection d'œuvres choisies. En effet, sous le prestigieux label de la collection de la Pléiade, par ailleurs réputée pour son extrême rigueur philologique, Gallimard diffuse jusqu'à aujourd'hui des volumes marqués par des partis pris de lecture qui en compromettent radicalement la scientificité : découpage en sections contraires à l'esprit même de Marx, introduction de fragments de correspondance dans le corps même des œuvres, reconstruction des plans, omissions de passages considérés comme relevant du « persiflage » ou du remplissage, commentaires appréciatifs ou dépréciatifs, rejet radical de l'œuvre et déni du rôle d'Engels. Pourtant, l'édition Rubel rééditée en collection de poche fait aujourd'hui encore figure d'édition de référence, les critiques qui lui ont depuis longtemps été adressées demeurant lettre morte²⁸.

À cela s'ajoute le faible nombre des traductions des auteurs marxistes non francophones, contribuant à l'éclatement d'un paysage marxiste international, caractérisé auparavant par l'intensité de ses débats : que l'œuvre maîtresse de Gyorgy Lukacs, l'*Ontologie de l'être social*, ne soit toujours pas disponible en français en est une preuve, sans parler de l'ampleur d'une littérature secondaire, en allemand, en italien, en anglais, etc., qui demeure méconnue. Cette situation autorise Perry Anderson à dénoncer le « provincialisme intellectuel » français²⁹. Dans de telles conditions, il est alors peu étonnant qu'en France les références à Marx soient longtemps demeurées et demeurent encore parfois imprécises, évasives, associant souvent Marx à un « marxisme » lui-même générique sans qu'autre chose que des textes canoniques ou des citations célèbres ne soient mobilisés. L'effet est devenu cause : instituée en véritable tradition, cette étrange lecture qui n'en est pas une se satisfait d'une très désinvolte connaissance par ouï-dire. Tout se passe encore comme si Marx était le seul auteur qu'il est inutile de lire pour le connaître.

Un marxisme sans Marx ?

Cependant, la situation du marxisme en France est bien plus complexe que ne le donnent à penser ces carences éditoriales. La méconnaissance massive de l'œuvre n'empêche pas l'importance cardinale acquise par la figure de Marx en France. Ses multiples « morts » proclamées et ses retours périodiques sont, au fond, des indices de valeur équivalente quant aux enjeux persistants de sa pensée, dans un pays qui fut à la fois l'un de ses lieux d'exil mais aussi une terre d'élection, à la fois l'un de ses objets privilégiés d'étude et l'un des pays européens où la construction d'un mouvement ouvrier se référant au marxisme eût l'impact le plus fort et le plus durable sur la vie politique et sociale. André Tosal écrit :

Le marxisme n'est ni seulement théorie politique, ni philosophie, il est une conception du monde dans laquelle les masses du xx^e siècle identifient leur conjoncture historique, déterminent les tâches à l'ordre du jour et se mettent en situation de les affronter³⁰.

C'est cette « conception du monde » que persiste à véhiculer le nom de « Marx », bien plus qu'il ne renvoie à un corpus.

C'est un tel paysage théorico-politique que rencontre la génération des philosophes français nés dans les années 1920-1930. Cette rencontre a pour trait distinctif de s'effectuer à un moment et dans des conditions où, à gauche, la théorisation cesse de se combiner à des tâches politiques revendiquées et manifeste la crise de l'engagement classique. Sans cesser pour autant d'être le lieu d'une réflexion politique, mais la décalant sur le terrain philosophique, les lectures philosophiques de Marx que l'on va aborder tendent au commentaire critique, alors même que la lecture attentive des œuvres n'en constitue toujours pas le préalable, ni même la conséquence. C'est pourquoi, dans une telle conjoncture, la fugace promotion culturelle de Marx coïncide avec ce qui est en réalité sa marginalisation théorique reconduite et sa stérilisation politique durable. On peut interpréter la montée d'une terminologie marxisante autour de 1968 comme la marque même de cette transformation, qui se manifeste à travers ce qui sera ensuite lu comme une soudaine et massive hégémonie idéologique, alors qu'il s'agit en réalité du symptôme d'un repli, que la prolifération momentanée d'une phraséologie, en partie abstraite et incantatoire, masque et accélère.

Dans ce cadre, les lectures de Marx que l'on va examiner ont en commun d'être des interventions politiques, non pas en dépit mais bien en raison de leur déplacement sur le terrain philosophique, y modifiant l'alliance entre théorie et pratique qui constitue le cœur du marxisme politique. Toute leur ambiguïté provient de ce que cette dimension savante s'accompagne cependant d'imputations vagues et de considérations peu rigoureuses au sujet des œuvres marxistes, participant à la façon dominante d'aborder Marx et le marxisme et la propageant. Il est frappant que ce soit parfois le cas de Louis Althusser lui-même, affirmant la disparition des termes d'« aliénation » et de « négation de la négation » dans l'œuvre de la maturité de Marx, alors qu'il est à l'évidence le moins enclin, en principe, à céder à ce type de lecture et qu'il s'efforce par ailleurs de s'y opposer³¹.

Dans ces conditions, la pensée de Marx est souvent évoquée de façon lapidaire et schématisante, sans recours précis aux textes. Le pas suivant est alors aisé à franchir : une fois engagé le retournement

de conjoncture politique et idéologique, Marx peut être métamorphosé en symbole de la désuétude politique et théorique, en icône de l'échec fatal du socialisme, rendant cette fois sa lecture tout simplement impossible. Le comble de cette cristallisation sur le nom de Marx de considérations extérieures à son œuvre et de bilans extravagants sera atteint à la fin des années 1970, au moment où l'opération des « nouveaux philosophes » puis la formation du front antitotalitaire parviendront à rendre presque évidente et automatique l'association du nom de Marx à cet autre lexique alors montant, celui du goulag et du totalitarisme³².

Dès lors, inscrite à la rubrique du « passé d'une illusion »³³ et redéfinie à la lumière de la relecture libérale de 1789 comme matrice de toutes les Terreurs rouges, la perspective d'abolition du capitalisme peut être rangée au rayon des doctrines criminelles, tandis que se constitue, à gauche, une pensée contre-révolutionnaire qui ne craint pas pour sa part de renouer avec Edmund Burke et Auguste Cochin. La diffusion massive des livres de Stéphane Courtois prouve aujourd'hui à quel point ces thèses demeurent puissantes. La combinaison entre disqualification théorique, opprobre politique et exclusion institutionnelle qui se met en place au milieu des années 1970 va neutraliser pour longtemps une référence devenue marque d'infamie. Pour longtemps, mais pas définitivement, comme le prouve la modeste mais réelle résurgence du nom et de l'œuvre de Marx depuis peu, manifestant ce qui est en réalité une permanence. C'est précisément une telle résurgence, et le choix d'y participer, qui permettent en retour l'analyse théorique et politique de ce passé si proche qui est l'objet de ce livre.

La crise du marxisme, à l'intersection du théorique et du politique

Bien distinct d'une tradition d'ordre strictement philosophique, le marxisme se définit comme intervention théorique qu'accompagnent des choix politiques et qui instaure avec eux des relations diverses, illustratives, critiques ou de l'ordre de la co-invention innovante. Pour des raisons historiques, ce dernier registre qui est le plus fécond est

aussi le plus rare au cours du xx^e siècle. Perry Anderson affirme que le marxisme occidental, à partir des années 1920, en l'absence de tout nouveau soulèvement révolutionnaire, a tendance à divorcer de la pratique et à être marqué par les situations d'isolement et de désespoir politiques de ses représentants principaux³⁴. On peut objecter à ce diagnostic sévère que, si son tournant théoricien – voire spéculatif – est en effet marqué, les marxismes du xx^e siècle demeurent ancrés dans la vie politique, y puisant leurs préoccupations et y produisant des effets. Cette dimension politique est la plus patente, bien entendu, lorsque le marxisme reste peu ou prou revendiqué par des partis ou des groupes qui en font leur référence affichée.

Ainsi, au sein de l'organisation communiste, un secteur intellectuel spécialisé est très tôt organisé, même si l'adhésion massive d'intellectuels date surtout de la Libération et même si c'est seulement à partir du milieu des années 1960 que croît fortement la proportion des porteurs de titres universitaires parmi les membres des instances de direction³⁵. Des groupes de réflexion marxiste sont fondés à ses marges immédiates, tout particulièrement au tournant des années 1930, au moment même où Maurice Thorez affirme l'importance du travail théorique et culturel. Universitaires, étudiants et artistes sont alors peu nombreux. Mais un système de presse conséquent, des revues et des maisons d'édition, contribuent à l'implantation d'une authentique culture marxiste populaire et à la formation des cadres communistes, passant par ce véritable système scolaire parallèle que sont les écoles de formation du Parti. Il est donc impossible de considérer que les questions théoriques et culturelles sont délaissées, le Parti communiste se consacrant tout particulièrement à une mission d'éducation populaire de haute tenue, qu'aucune autre formation politique française ne sera jamais en mesure de concurrencer. Il n'en demeure pas moins que l'élaboration théorique proprement dite tend à rester en position subalterne, oscillant entre déconnexion et soumission aux tâches militantes de l'heure.

Quant aux marxistes non communistes, comme Pierre Naville, exclu du Parti communiste dès 1928 et qui adhère en 1936 à la IV^e Internationale, ou comme Jean-Paul Sartre, se réclamant du marxisme pendant une partie importante de son itinéraire, c'est également le défaut d'un rôle politique de premier plan qui les éloigne

d'une théorisation politique et stratégique directement associée à une pratique de masse. Au total, et pour des raisons qui ne tiennent pas seulement à ses structures organisationnelles mais plus largement au moment historique et à la difficulté d'y dessiner une voie révolutionnaire originale, le marxisme français ne donnera pas naissance à des figures majeures, dans la lignée de ceux qui, depuis Marx et Engels inclus, furent aussi et indissociablement des acteurs politiques de premier plan : Rosa Luxemburg, Lénine ou Antonio Gramsci, pour ne citer qu'eux.

Quoi qu'il en soit, le Parti communiste constitue le vivier prépondérant des idées marxistes en France à cette époque. Pour analyser plus précisément la place de la réflexion théorique telle qu'elle est conçue au sein du Parti communiste à partir de l'après-guerre, il faut distinguer des périodes différentes. Si le travail théorique y souffre à certains moments d'un cadrage politique direct et contraignant, notamment à partir de 1947 sous la direction de Laurent Casanova, il bénéficie, à partir des années 1960, d'une plus grande liberté. Il reste cependant l'objet d'une suspicion persistante, expliquant à la fois à la fin des prescriptions directes et la relative marginalisation d'un travail théorique qui demeure séparé, on l'a dit, de la décision politique et de la conception stratégique.

Néanmoins, la différence entre les deux périodes est nette : antérieurement au Comité central d'Argenteuil de 1966, la discipline de Parti est de mise et le désaccord, lorsqu'il associe les dimensions politique et théorique, conduit à des exclusions, comme celle d'Henri Lefebvre. La conséquence est l'éloignement volontaire et souvent silencieux, par vagues successives, d'intellectuels et de créateurs, à la suite de chaque épisode qui renouvelle l'allégeance à l'URSS et le soutien à ses interventions répressives dans les pays du pacte de Varsovie. La prise de distance la plus notable sera sans doute celle de Sartre en 1956, alors qu'il incarne au mieux la figure complexe de l'écrivain de renom et compagnon de route, figure illustrée précédemment par d'autres que lui : Romain Rolland, André Malraux, André Gide, notamment. Après cette date, le modèle même du compagnonnage va tendre à devenir un repoussoir.

Au début des années 1960, l'ouverture qui se dessine, prépare la reconnaissance du pluralisme et du débat théorique, mais de façon

profondément paradoxale. Cette transition de phase est bien illustrée par l'itinéraire baroque d'un Roger Garaudy, associant les titres de philosophe et d'élus communiste, et qui se fait le promoteur d'une ligne théorico-politique opportuniste, conceptuellement inconsistante, sans renoncer à l'autoritarisme des procédés destinés à l'imposer. Simple affadissement de la vulgate stalinienne, sans véritable réélaboration novatrice, son intervention ne conduit en réalité à aucune refonte démocratique du débat spécifiquement politique. Le conflit violent qui s'installe entre lui et Althusser, ainsi que l'intervention tierce de Lucien Sève, seront au cœur de la réunion d'Argenteuil.

Par-delà ce contexte d'appareil, la situation du marxisme des années 1960 est directement liée à l'impact produit en France par des mobilisations politiques et sociales majeures dans le reste du monde, et à l'émergence de théorisations associées, dont l'onde de choc est parfois considérable. Ainsi, la révolution chinoise telle qu'elle est perçue en Europe à partir de 1966, ou encore la montée des mouvements de libération nationale, vont-ils travailler de l'intérieur le champ du marxisme français, en le confrontant à une radicalité qu'il semble avoir perdue. Les secousses violentes des années 1960 et 1970 vont à la fois conduire à la remise en cause d'un discours figé et au diagnostic de « marxisme arrêté » porté par Sartre en 1960³⁶.

Cette crise ouverte va faire, pour un temps, du rapport critique à Marx et de la confrontation au marxisme un terrain neuf, mouvant, puissamment attirant pour tous ceux qui auront l'occasion de s'inscrire par un travail intellectuel original dans ce contexte idéologique en plein bouleversement. Cette situation singulière ouvre de multiples voies de recherche à toute une génération de jeunes et brillants diplômés, la plupart du temps philosophes de formation, capables de percevoir que cette opportunité historique autorise comme jamais les renouvellements. Empruntant des voies de traverse, c'est précisément par leur marginalité politique relative, hors des appareils institués, et par leur créativité intellectuelle, qu'ils seront en mesure de participer ainsi à la transformation accélérée du paysage politico-idéologique de la période.

En un sens, on peut considérer que la modernisation économique de l'après-guerre rencontre dans le renouveau intellectuel son écho décalé de vingt ans. Car c'est bien une explosion critique et théorique,

contrastée et contradictoire, que connaît la France des années 1960, comme si les circonstances politiques et universitaires de la décennie permettaient enfin une brutale remise à niveau de la production théorique, au moment même où la France passe de façon accélérée du statut de « pays catholique, rural et impérialiste » à celui de « pays urbanisé, pleinement industrialisé et privé de ses colonies »³⁷. Dans ces conditions, il est paradoxal que la philosophie non marxiste tende à se politiser tandis que le marxisme lui-même semble se dépolitiser, en délaissant tout autant les questions stratégiques que la critique de l'économie politique.

La politique sans théorie

Du côté de la production théorique marxiste, l'heure est aux difficultés théoriques et à la marginalisation politique. Il faut rappeler que la guerre et la disparition précoce et tragique des jeunes marxistes les plus prometteurs (Paul Nizan, Georges Politzer, Jacques Decour, Jacques Solomon, etc) a laissé en friche le terrain du marxisme français. Pour sa part, le Parti communiste n'a jamais cherché à impulser en tant que telle une recherche de fond, en dépit d'interventions fortes et originales, situées dans son cadre ou à ses marges : celles d'Henri Lefebvre, de Louis Althusser, de Lucien Sève, pour ne mentionner que ces auteurs. Cette situation, qui peut à cette époque être prise pour une crise de croissance mal négociée, est surtout une crise de nature théorico-politique qui porte très exactement sur l'alliance même du théorique et du politique : l'intervention althussérienne en révélera toute l'ampleur, sans parvenir à lui inventer d'issue.

Ainsi, si l'on aborde cette crise sous l'angle de la place accordée à la théorie par le Parti communiste français, il faut admettre que cette place est variable, mais toujours accompagnée d'une méfiance relative, doublée d'un attachement profond à la « grande culture » et au rationalisme en général. Et c'est justement la promotion de la culture et de la création, sans distinction, qui va se substituer au cours ses années 1960 aux conceptions sectaires de l'époque jdanovienne, invention et politique continuant pourtant de relever de registres séparés. Du point de vue sociologique, l'ouvriérisation de la direction communiste

est à la fois une donnée de fait et un principe depuis la fondation du Parti communiste français (à la différence du Parti communiste italien notamment), aucun de ses responsables n'ayant jamais été un intellectuel de formation³⁸.

il faut avant tout souligner qu'au sein du groupe dirigeant, recruté parmi une faible fraction des militants, les décisions politiques et la définition d'une ligne stratégique ne sont pas abordées en tant que problème complexe, requérant l'analyse théorique et le débat démocratique interne, mais comme relevant d'options pragmatiques, intégrées au jeu électoral français et associées à une stratégie indéfiniment transposable: le front unitaire. Dans ces conditions, il est peu surprenant qu'aucun des dirigeants communistes français de premier plan ne se soit soucié de théoriser sa propre pratique politique. La cause est à chercher du côté de cette conception stratégique bien plus que du côté de la composition sociologique du groupe dirigeant, en dépit des analyses qui reprochent au PCF le ratage de son *aggiornamento* sur le modèle transalpin et qui invoquent la trop faible place politique accordée aux intellectuels: la longue débâcle du communisme italien montre assez les limites d'une telle option.

Au total, même si des intellectuels et des artistes de renom sont, depuis sa naissance, adhérents au Parti communiste, c'est leur prestige et leur rayonnement, antérieurs et extérieurs à leur adhésion qui importent, plus que leurs possibles apports spécifiques sur le terrain proprement politique. En outre, le poids de la III^e Internationale puis du *Kominform* sur le communisme français est bien entendu déterminant pour comprendre l'implantation de longue durée de cette culture politique, compte tenu des efforts du PCF pour en proposer une version nationale. Il n'est donc pas étonnant que ce soit au moment où le rapport entre théorie et politique tend à se dénouer définitivement, libérant les intellectuels mais aussi les marginalisant, que naît l'initiative polémique de Louis Althusser, qui va s'employer à rendre à la philosophie marxiste son tranchant théorique et politique. Combinant à l'antihégélianisme un rejet virulent de l'humanisme, c'est au moyen de la transmigration des différends politiques sur le terrain d'une relecture offensive et originale de Marx qu'il opère. Il inaugure par la même occasion une contestation d'intellectuel, œuvrant à la critique à la fois interne et externe de la stratégie communiste, critique dont la

portée novatrice sera vite désamorcée par une recomposition à gauche qui en déborde largement les objectifs initiaux.

Ce contexte, très éphémère et très vivant à la fois, contribue à réactiver un débat politique d'une nature particulière, décalant certains de ses enjeux les plus concrets et les plus immédiats sous la forme d'une discussion autour de questions techniques d'interprétation des « classiques » du marxisme, en y incluant Trotsky et Mao résumés à quelques thèses décontextualisées : blocage des forces productives, ou primat des rapports de production, par exemple. Ces thèses, telles qu'elles se trouvent transposées dans une histoire radicalement autre, jouent avant tout un rôle de marqueur politique entre courants adverses, bien plus qu'elles ne sont l'occasion d'une exploration véritable du capitalisme contemporain. Ces débats acharnés et parfois verbeux qui, cette fois, confondent le théorique et le politique, participent en réalité eux aussi à leur désarticulation.

Surpolitisation de la théorie : le cas Hegel et la querelle de l'humanisme

Au moment de son surgissement, l'intervention althussérienne est à l'évidence un événement politique. Pourtant, elle s'inscrit elle aussi dans des tendances lourdes qu'Althusser n'est pas en mesure de modifier du fait même de son mode d'intervention, latéral et savant, tandis que le Parti communiste s'attache à désamorcer la dimension politique du débat en le circonscrivant sur un terrain strictement théorique. En effet, dans le contexte singulier de la fin des années 1960, les questions théoriques qui traversent le marxisme français continuent de prendre la forme de débats philosophiques indexés, d'une part, sur une prudente et très respectable histoire des idées mais fournissant pourtant, d'autre part, l'occasion de clivages politiques d'autant plus vifs qu'ils ne sont pas directement élaborés comme tels.

Les questions de l'humanisme et de l'hégélianisme, situées au cœur du débat marxiste des années 1960 fournissent un bon exemple de surpolitisation de la philosophie qui coïncide avec la désertion des problèmes stratégiques : ce n'est bien sûr pas un hasard si ces deux questions seront au centre de la philosophie non marxiste des années

1960 et lui permettront de se singulariser par le rejet virulent de Hegel et par la critique développée de l'humanisme ainsi que du sujet. Il importe donc de rappeler les termes d'un débat ancien autour de ces deux thématiques, indissociablement théoriques et politiques dans le contexte intellectuel français.

De façon significative, le congrès d'Argenteuil, dont l'ouverture est marquée par l'affrontement violent entre Roger Garaudy et Louis Althusser, se conclut par l'abandon de toute orthodoxie en matière philosophique, entérinant dans le même temps la reconnaissance du pluralisme, mais aussi le caractère politiquement mineur de la réflexion théorique, au moment même où elle se trouve officiellement valorisée et inscrite au cœur d'une définition œcuménique de la culture. Représentatif de cette ligne modifiée, le nouveau traitement du rapport entre Marx et Hegel prépare et dessine les contours de ce qui sera le terrain philosophique d'une modernisation ambivalente du discours marxiste, dorénavant émancipé mais également dissocié de toute participation à la détermination d'une ligne politique.

Ainsi, tandis que se trouve largement désertée – jusque dans les années 1970 – la critique de l'économie politique et l'analyse des mutations en cours du capitalisme d'après-guerre, le marxisme français voit renaître un vieux débat et se retrouve aux prises avec une tradition hégélienne et néo-hégélienne elle-même complexe: il faut rappeler que la réception de Hegel en France a été elle aussi et depuis le début chargée d'enjeux politiques, qui expliquent d'abord son rejet de l'Université jusqu'à la fin du XIX^e siècle, puis les alternances régulières entre périodes de reconnaissance académique et phases de rejet.

Parmi les philosophes communistes, Auguste Cornu avait insisté, dans sa belle thèse sur la formation de la pensée marxienne, sur l'importance du legs hégélien³⁹. Mais c'est Henri Lefebvre, en collaboration avec Norbert Guterman qui fera, dès les années 1930, de la question de filiation selon lui essentielle entre Marx et Hegel une voie de recherche critique à part entière, rapprochant le matérialisme de l'idéalisme en vue de redonner vie et chaleur à un marxisme en voie d'ossification sous l'influence stalinienne. La grande originalité d'Henri Lefebvre est de tenter d'associer d'entrée de jeu la confrontation entre le marxisme et d'autres traditions philosophiques à la prise en compte de problèmes directement politiques, ceux du fascisme,

de la nation, puis à l'exploration de champs de recherches nouveaux comme ceux de la ville et de la vie quotidienne⁴⁰. Les travaux d'Henri Lefebvre sont dès le début suspects de déviation politique et lui occasionnent en 1939 une première rupture avec son grand ami d'alors, Georges Politzer⁴¹, les choses s'envenimant par la suite jusqu'à ce que soit prononcée son exclusion en 1956.

Par ailleurs, hors de la mouvance marxiste, s'est constitué dans l'entre-deux-guerre un courant néo-hégélien, initié par Jean Wahl et Alexandre Koyré et développé par Alexandre Kojève et Jean Hippolyte, qui s'attachent à recentrer la philosophie sur la question anthropologique et à en discuter la pertinence. Si leur démarche conduit à maintenir le lien avec une approche à coloration théologique de l'expérience humaine, elle les amène aussi à resituer Marx dans le droit fil de l'œuvre hégélienne, le rendant potentiellement fréquentable du point de vue académique, à un moment où Hegel lui-même cesse de faire figure de pestiféré dans l'Université. Le séminaire qu'Alexandre Kojève consacre à partir de 1933 à la *Phénoménologie de l'Esprit*, dans le cadre de l'École pratique des hautes études, est l'un des hauts lieux de la vie intellectuelle française et il compte parmi ses auditeurs Jacques Lacan, Georges Bataille, Raymond Queneau, Éric Weil, Maurice Merleau-Ponty et Raymond Aron⁴².

En 1949, dans un contexte directement hérité de la guerre froide, *La Nouvelle Critique* va lancer une offensive violente contre cet hégélianisme, jugé être le fourrier d'un affaiblissement dangereux du marxisme. S'ensuivra un vif débat, qui se développera durant plusieurs années et mettra aux prises Henri Lefebvre, Émile Bottigelli, Roger Garaudy, Tran Duc Thao. Louis Althusser y trouvera l'occasion de sa première intervention philosophique en 1953, intervention placée sous le signe d'un antihégélianisme marqué, alors d'obédience orthodoxe. C'est ce même antihégélianisme qui se trouve soudain auréolé d'un parfum d'hérésie, au moment d'un soudain changement de cap philosophique de la direction communiste sur ce point, changement de cap que, pour sa part, Althusser refuse de suivre.

En effet, au début des années 1960, le Parti communiste ouvre de nouveau le chantier des rapports entre Marx et Hegel et le démine, croyant y trouver l'occasion d'une déstalinisation à moindres frais politiques, le stalinisme étant à cette occasion caractérisé comme

simple dogmatisme. Dans un texte rédigé en commun, Maurice Thorez et Roger Garaudy fixent les grandes lignes d'un programme théorique général :

Staline s'est écarté de l'attitude des classiques du marxisme par rapport à Hegel et à sa dialectique [...]. Il a considéré Hegel d'un point de vue étroit, en oubliant les recommandations de Marx, d'Engels et de Lénine sur la nécessité d'étudier sa dialectique et de la réinterpréter. Ainsi, il a joué un rôle négatif ; il a rendu plus difficile l'étude du matérialisme dialectique.⁴³

La cristallisation de la philosophie française des années 1960 autour de Hegel a pour présupposés aujourd'hui méconnus un tel débat byzantin, lourd de sous-entendus et gros d'impasses politiques.

Ainsi, si la question du rapport de Marx à Hegel est bel et bien constitutive du marxisme, depuis Marx lui-même, son retour massif révèle l'essoufflement du marxisme français, qui peine à intervenir sur le terrain de l'analyse économique et politique globale. Autant dire que la réalité sociale et politique française lui échappe largement, au moment où le Parti communiste approche de façon contradictoire les mouvements de décolonisation et d'émancipation, votant d'abord les crédits de la guerre d'Indochine, avant d'être son plus efficace opposant. Il réitère la faute politique lors de la guerre d'Algérie, votant cette fois les pouvoirs spéciaux à Guy Mollet et ne se ralliant que très tardivement à la revendication d'indépendance algérienne. De même, il échouera à comprendre dans toute sa complexité Mai 68, sa direction optant bien plus pour une « normalisation du jeu politique »⁴⁴ qu'œuvrant à la radicalisation du mouvement social. Rares sont alors les marxistes qui affrontent ces questions.

Mais l'importance disproportionnée prise par la querelle autour de l'hégélianisme et du néo-hégélianisme indique aussi l'apparition de lignes de fracture nouvelles qui, au travers de la lecture et de la relecture de Marx, offrent diverses voies de sortie hors de cette orthodoxie sans pourtant échapper aux débats d'initiés. Le recadrage universitaire qu'induit l'orientation savante et philologique de la discussion nourrit la recherche systématique, par ce biais, d'une certaine reconnaissance académique et institutionnelle que le marxisme français ne parviendra pourtant jamais à conquérir. Si cette stratégie va de pair avec le

renforcement relatif de l'implantation du marxisme à l'Université, qui reste locale, cette existence institutionnelle passagère sera exagérée par la suite en légende d'une hégémonie marxiste sans partage.

Cette conjoncture singulière explique que les lectures nouvelles de Marx, soudain porteuses d'enjeux à la fois théoriques et politiques, soient l'épicentre intellectuel du renouvellement à gauche. Certaines de ces interventions ont pour but de relancer la recherche marxiste : c'est le cas d'Henri Lefebvre et de Louis Althusser, par exemple. Il peut aussi s'agir d'objecter au marxisme une alternative théorique, en lien avec des perspectives politiques redéfinies et opposées plus ou moins frontalement à celles que défend alors le PCF : des auteurs comme Cornélius Castoriadis, Jean-Paul Sartre, Claude Lefort ou Michel Foucault s'y emploient, très différemment. La politisation des questions théoriques fait surgir des défis neufs et intellectuellement attrayants sur le terrain de la philosophie. Mais la discussion renouvelée autour de Marx et du marxisme coïncide aussi avec le recul de la figure classique de l'intellectuel engagé, héritée de l'époque précédente et qui reste incarnée par Jean-Paul Sartre : surpolitisation des débats philosophiques et dépolitisation des intellectuels sont à aborder comme double tendance de la période.

Un bon exemple de ce processus à double sens est fourni par la seconde question théorique cruciale aux yeux des philosophes communistes français d'alors, celle de l'humanisme. Sa montée est liée d'une part à l'élaboration sartrienne du problème au lendemain de la guerre, alors que l'existentialisme est considéré comme une doctrine à combattre par le Parti communiste, et d'autre part à la publication tardive des écrits du jeune Marx⁴⁵. Sa promotion tient lieu de réaction au stalinisme, alors même qu'elle reprend ce qui fut l'une de ses thématiques privilégiées⁴⁶, la promotion de l'homme, mais sans produire de critique politique de ce même stalinisme : d'entrée de jeu, la question de sa nature et de ses effets en URSS ainsi que celle de son acclimatation française se trouvent situées hors champ. La réduction du stalinisme au seul dogmatisme théorique, doublé de la dénonciation du « culte de la personnalité », autorise une critique de surface et une réforme philosophique qui ressemblent surtout à une désertion face à l'exigence d'un vrai renouveau de la théorisation marxiste aux prises avec le siècle⁴⁷.

Faute de se confronter à l'histoire réelle, le matérialisme dialectique doctrinaire est tout simplement remplacé par un discours à coloration éthique, qui assimile le projet socialiste au souci de l'humain et s'accorde ainsi à la stratégie de main tendue en direction des chrétiens. Ses accents moralisants et réconciliateurs permettent en effet d'ouvrir la discussion avec les croyants, au moment où Emmanuel Mounier et Jean Lacroix, notamment, s'attachent du côté du personnalisme à rénover la pensée chrétienne en l'arrachant à sa propre pente scolastique et en l'ouvrant sur des préoccupations politiques situées à la gauche du spectre politique français, en rupture franche avec le catholicisme traditionnel compromis dans la collaboration. Pierre Teilhard de Chardin propose de son côté, à partir du milieu des années 1950, une réinterprétation chrétienne de l'évolutionnisme qui connaîtra un grand succès et lui vaudra les foudres de sa propre hiérarchie.

C'est dans ce contexte qu'il faut comprendre la montée de la thématique humaniste, portée par le Parti communiste et ses intellectuels d'appareil, au premier rang desquels on rencontre à nouveau la figure complexe de celui qui fera un temps office de philosophe officiel, Roger Garaudy, dérivant politiquement et idéologiquement jusqu'à son exclusion de 1970 et après elle. Cette ligne, à la fois défensive et moralisante, engage une réorientation théorique étroitement tacticienne, dans un contexte de faiblesse historique du PCF et de la SFIO, sans ouvrir de véritable voie théorique fondatrice ou même simplement dynamique et cohérente. La promotion de l'affrontement entre matérialisme et idéalisme, ainsi que la montée de la question de la dialectique de la nature seront le produit de cette tactique d'évitement. Malgré tout, le renouveau de cette thématique sera l'occasion d'une recherche théorique féconde sur ce terrain, conduite notamment par Lucien Sève, qui cultivera au cours des décennies suivantes le dialogue non dogmatique et novateur entre dialectique marxiste et sciences de la nature.

Les occasions manquées

Au total et paradoxalement, c'est bien la tendance à l'euphémisation politique qui caractérise le marxisme français de cette époque, alors même que sa repolitisation aurait dû et pu, plus que jamais,

être à l'ordre du jour. En ce sens, sa dimension politique maintenue, patente dans les circonstances du moment quelle que soit la question théorique abordée, est bien plus le résultat immédiat de ces mêmes circonstances que le produit d'une élaboration spécifique de la réflexion politique. Dans ces conditions, on assiste surtout au déplacement philosophique de la question politique, prenant les allures d'une surpolitisation – momentanée mais spectaculaire – de la philosophie. Ce déplacement va jouer un rôle matriciel dans l'itinéraire des philosophes des années 1960 étudiés dans les chapitres qui suivent, et qui vont concentrer toute leur attention sur cette transformée conceptuelle de la question communiste.

Ainsi, de façon significative, Louis Althusser survalorise-t-il l'intervention intellectuelle, qualifiée de « pratique théorique », alors même que reste en friche la question du stalinisme ainsi que celle d'une perspective socialiste contemporaine, alternative à l'expérience des pays de l'Est. Cette redéfinition, en dépit de ses allures offensives, épargne au Parti communiste une remise en cause trop poussée dans la mesure où elle abandonne volontiers la question de la réflexion stratégique à ses instances dirigeantes. Mais c'est précisément ce contournement et cet art de l'esquive face aux interrogations les plus cruciales de l'heure qui se révélera catastrophique pour le PCF, une fois retombée l'ébullition intellectuelle de cette époque, alors que s'approfondit la crise de la perspective communiste. La rupture de l'Union de la gauche va achever de brouiller les repères et l'hémorragie militante sera à nouveau considérable.

Si l'on considère l'ensemble de cette séquence, c'est donc bien au tournant des années 1960, que se fait jour la possibilité d'une reviviscence du débat marxiste, en lien avec une possible rénovation théorique et politique du Parti communiste. Si cet espoir perdure longtemps encore chez ses militants les plus critiques, il finira par disparaître. Dès 1962, l'affaire Servin-Casanova, qui conduit à l'exclusion du courant « khrouchtchévien » le plus résolu et critique, a contribué à éroder une fois encore le prestige du PCF. L'affaiblissement électoral se dessine plus nettement, même s'il est suivi d'une remontée d'influence et que sa puissance militante demeure longtemps encore considérable.

De façon non linéaire, des décrochements successifs vont fermer la voie à une redéfinition originale de l'activité théorico-politique, qui

aurait permis au PCF d'échapper tant à l'allégeance à l'URSS qu'à un *aggiornamento* calqué sur le scénario italien. Dans ce contexte, les décisions stratégiques sont déterminantes, cruciales même, à terme, quant à l'existence même d'une force communiste dans l'Europe de la croissance puis de la crise. Pourtant, faute d'une démocratisation véritable et face à la dépolitisation du marxisme qui lui est associée, la question de l'élaboration collective des choix politiques demeure forclose. Ainsi, pour des raisons multiples qui continuent aujourd'hui de peser sur la gauche de transformation sociale tout entière, la perspective d'un vrai questionnement stratégique démocratique, passant par l'organisation d'un débat militant en prise sur les luttes et en mesure d'incarner l'« intellectuel collectif » si souvent invoqué, va rester lettre morte.

Il faut insister sur les causes politiques immédiatement conjoncturelles qui éclairent l'attitude du Parti communiste et son rapport au travail théorique au cours des années 1960. Tandis que le débat politique se focalise sur l'URSS et la Chine, dont le désaccord mutuel est croissant, le processus de décolonisation et les mouvements d'indépendance du tiers-monde contribuent à ouvrir à la gauche du Parti communiste l'espace d'une contestation de plus en plus forte, face aux insatisfactions de la jeunesse tout particulièrement, que le positionnement embarrassé du PCF entretient. Pour sa part, la direction du Parti communiste qui cherche avant tout à sortir de l'isolement, renoue avec le thème d'une voie française et pacifique vers le socialisme, s'oriente très tôt vers la recherche d'une alliance avec les socialistes. À cet égard, on peut considérer que l'oscillation non résolue entre la volonté d'intégration institutionnelle et un positionnement résolument antisystème, faisant résonner une culture révolutionnaire persistante, est une des clés majeures de la crise du PCF qui va se jouer au cours de cette période.

Pour sa part, la SFIO n'acceptera de rencontrer les communistes qu'en 1964, percevant peu à peu tous les bénéfices qu'il y a à attendre d'une stratégie unitaire avec un partenaire aussi peu contournable qu'attaché à son projet de nouveau Front populaire, issu d'une alliance électorale préalable. Un tel scénario exclut l'innovation sur le terrain théorico-politique dont les deux pans, constitutifs du marxisme, tendent toujours davantage à se dissocier. Cependant,

si l'activité théorique au sein du Parti communiste ne connaît pas le renouveau politique qui aurait pu la singulariser et la revivifier, il est un domaine théorique que ne peut se permettre de désertier la direction du Parti communiste et qui ne saurait être dépolitisé : celui de l'économie politique.

L'économie politique et sa critique

Le secteur d'économie politique du Comité central du PCF a en effet en charge l'élaboration de propositions dotées de forts enjeux stratégiques : elles sont au cœur du projet de société à présenter aux électeurs communistes, mais aussi et surtout au centre des réformes susceptibles d'être soutenues par l'allié socialiste. La perspective, montante depuis le début des années 1960, d'une Union de la gauche apte à conquérir le pouvoir accélère la refonte d'un discours économique traditionnel, particulièrement sclérosé et qui prédomine jusque dans les années 1950. Au début des années 1970, des économistes communistes français réunis autour de Paul Boccarda vont alors élaborer la théorie du « capitalisme monopoliste d'État » ou CME, dans le sillage des analyses critiques émanant initialement d'économistes soviétiques⁴⁸ et est-allemands.

Si elle témoigne à l'évidence d'un réel effort d'élaboration théorique, c'est bien une transformation des rapports sociaux par en haut qu'envisage la théorie du CME, cherchant ses appuis non du côté de la mobilisation populaire, mais sur le versant d'une conception technocratique du changement social⁴⁹. Ne s'interrogeant pas sur la difficile conciliation entre un programme ambitieux de nationalisations d'un côté et la perspective marxiste classique du dépérissement de l'État de l'autre, elle se focalise prudemment sur la question de la transformation des critères de gestion en guise de transition politique linéaire, qualifiée de « pacifique », vers le socialisme. Outre la définition restrictive de la classe ouvrière qui accompagne cette conception, c'est sa dérive vers la redéfinition d'une issue nationale et d'une tendance immanente du capitalisme au progrès social qui l'éloigne de ce que pourrait être une véritable réactivation de l'analyse marxiste incluant son moment politique⁵⁰. Seul secteur marxiste véritablement

créatif, l'économie politique déboîte ainsi ses deux pans, l'économique se trouvant directement subordonné à une programmation politique extérieure qui lui dicte son agenda théorique. C'est pourquoi son renouveau sera aussi réel que limité: l'économie politique reste ici fondamentalement dissociée de sa « critique », terme cardinal pour Marx, synonyme à la fois de saisie dialectique des contradictions fondamentales et d'appropriation démocratique de la question économique, plaçant l'intervention politique de masse au cœur du projet de réorganisation non capitaliste de la production.

Cette dissociation est l'envers exact d'une philosophie qui s'est, de son côté, largement coupée des questions économiques, sociales et politiques en tant qu'elles constituent une unité. Par voie de conséquence, c'est une théorisation d'experts qui est produite, marquée par une dimension d'emblée programmatique dans le cadre d'une stratégie d'alliance par en haut, soustraite là encore à l'interrogation théorique autant qu'au débat militant⁵¹. Dans ce contexte, il semble donc aller de soi que les philosophes marxistes ne sauraient avoir voix au chapitre. Pour leur part, et à l'exception toute relative de Louis Althusser, les philosophes formés à l'école française qui est celle d'une sectorisation stricte des savoirs sont les premiers à désertir largement des questions jugées n'être pas de leur compétence.

La situation de l'économie politique marxiste offre donc une vue saisissante de la situation d'ensemble d'une référence marxiste, censément omniprésente, et pourtant d'ores et déjà entrée en crise. Cette crise associe tous les paramètres du tournant idéologique en cours: les blocages propres à la théorisation marxiste en France, la difficulté à rendre compte de l'échec des pays socialistes, la montée de l'antitotalitarisme, le rapide verrouillage institutionnel sur lequel veillent parfois d'anciens militants de gauche et d'extrême gauche ralliés aux idées dominantes, la montée de la microéconomie et la disqualification de toute perspective de transformation sociale, le bouleversement rapide du champ éditorial, la progressive glaciation théorique des débats marxistes vivaces au cours des années 1960.

Les théorisations économiques situées hors de la sphère d'influence du Parti communiste, mais non pas hors du champ du marxisme, éclairent sous un autre angle cette même situation. Du côté de l'extrême gauche et des économistes marqués par l'influence althussérienne, des

travaux originaux vont voir le jour, concernant à la fois l'économie du développement et la situation des pays du tiers-monde, et procédant à la relecture du *Capital*, en dialogue et en concurrence avec la tradition néo-ricardienne, celle de Piero Sraffa notamment⁵². Mais ces recherches seront marginalisées par la montée institutionnelle et idéologique de thèses en rupture franche avec le marxisme et son orientation politique.

De son côté, l'école de la régulation va exercer une influence croissante sur la pensée économique française. D'abord enracinés dans un marxisme revendiqué, les travaux de Michel Aglietta, d'Alain Lipietz et de Robert Boyer notamment, s'appuieront sur le déclenchement de la crise des années 1970 pour rénover la théorie de l'accumulation et élaborer le concept de néo-fordisme en tant que nouveau régime d'accumulation intensive, tout en analysant les modifications du rapport salarial d'après-guerre et le rôle des structures institutionnelles. Leur éloignement croissant à l'égard du marxisme conduira les régulationnistes, à partir du début des années 1980, à envisager finalement un possible fonctionnement harmonisé du capitalisme, combinant gains de productivité et nouvelle norme de consommation.

Les théoriciens de la régulation se dirigent ainsi peu à peu vers une promotion de l'actionariat salarié, très éloigné des orientations critiques premières: la reconnaissance académique ira de pair avec une participation directe aux politiques économiques en cours, qui vont produire en retour des effets considérables. D'une part, la politique économique de « rigueur » adoptée par le Parti socialiste au pouvoir à partir de 1983 contribuera au rejet du marxisme et la présentation des thèses libérales comme relevant seules de la rationalité économique. D'autre part, l'enseignement économique, les manuels et les travaux de recherche de cette période portent la marque d'un retournement de conjoncture rapide, qui conduit à l'exclusion de Marx et du marxisme hors du champ de la science, en rejetant notamment la théorie de la valeur et, par voie de conséquence, celle de l'exploitation du travail.

La science économique institutionnalisée, attachée à renouveler ses critères de scientificité et ses méthodes, pourra bannir comme idéologique toute critique globale du mode de production capitaliste. La critique de l'économie politique est délaissée au profit d'une analyse avant tout descriptive⁵³, éloignant toujours davantage la théorisation

économique de la formulation d'enjeux politiques. Dans ces conditions, on assiste, dès le milieu des années 1970 à l'installation de la domination universitaire presque sans partage de la thématique libérale de l'équilibre général⁵⁴. Les thèses libérales vont en effet pouvoir reconquérir la puissance qu'elles avaient perdue au lendemain de la guerre, grâce à leur mise en pratique effective et à leur réélaboration théorique savante, sans que soit modifié sur le fond leur fondement doctrinal : promotion du marché, rejet de l'intervention étatique, justification des inégalités.

En ce qui concerne la philosophie publiée au cours de cette période, elle parvient une fois encore à convertir sa fermeture en supériorité et son isolement en autonomie, s'appuyant sur sa position tant institutionnelle que théorique de surplomb pour ignorer les apports d'une théorisation spécifique, l'économie politique, supposé caractérisée par l'ésotérisme mathématique, le positivisme et l'empirisme sommaires. Elle connaît pourtant elle aussi des transformations majeures, dont l'analyse permet de mieux comprendre le rôle singulier qu'y jouent les lectures de Marx.

3

La philosophie, permanence et métamorphose

Au cours de la période considérée ici, les relations entre politique et philosophie ne sont jamais de l'ordre d'un vis-à-vis. L'interpénétration, classique mais variable en France, de ces deux dimensions y connaît l'un de ses sommets historiques, même si leur rapprochement coexiste avec la distinction maintenue de leurs logiques respectives, voire avec leur renforcement à certains égards. C'est pourquoi il faut s'interroger sur la façon dont la politique se manifeste « dans » la philosophie et non pas seulement à côté d'elle, tandis que la philosophie s'empare de son côté d'enjeux spécifiquement politiques pour s'en nourrir et pour les transformer. Ce double processus fait naître le fragile espace d'une rencontre, de part et d'autre dérangement, et c'est précisément cet espace que les auteurs les plus avisés du moment s'emploieront à occuper.

De ce fait, cette réfraction réciproque de la politique dans la philosophie et de la philosophie dans la politique, se jouant principalement sur la gauche du spectre politique, interroge directement le marxisme et le communisme, en tant que foyers où une telle rencontre s'était déjà produite et avait été théorisée. Elle va se rejouer dans des conditions toutes nouvelles, à partir du moment où les formes classiques de l'engagement héritées de l'après-guerre entrent en crise et alors que la situation politique française se modifie en profondeur. C'est bien pourquoi c'est à la fois à distance du marxisme français et en confrontation serrée avec lui qu'émergent non seulement des œuvres inédites, mais bien une nouvelle conception de la philosophie. Plutôt qu'un contexte, c'est un milieu qu'il faut évoquer, résultant d'une imprégnation mutuelle et qui explique la centralité provisoire du débat avec Marx et le marxisme.

Ainsi, à la fin des années 1960, la permanence et la recrudescence éphémère d'un vocabulaire marxiste parfois standardisé déguisent en

réalité une situation profondément nouvelle. Dans ce creuset politico-intellectuel, auquel Mai 68 fera atteindre son point d'ébullition, se structurent les axes majeurs et partagés de la philosophie des années 1960 à 1990. D'un côté, ces axes sont fortement déterminés par cette conjoncture, qui confère au marxisme le rôle d'un foyer de convergence provisoire: les lectures de Marx auxquelles procèdent tous les auteurs majeurs du moment le prouvent. De l'autre, cette philosophie d'universitaires se révèle soucieuse de s'émanciper de la conjoncture qui l'engendre. Du fait même de l'invention conceptuelle dont elle témoigne et qu'en retour elle suscite, elle parvient à se nourrir de sa propre dynamique, de plus en plus autonome, survivant à la dépolitisation qui va suivre. Elle s'inscrit ainsi sur une trajectoire en tangente qui la relie mais aussi l'arrache à l'attraction d'une vie sociale et politique en plein bouleversement, dont les perspectives de transformation radicale vont se refermer rapidement.

Cette bouillonnante créativité théorique, survivant pour un temps à la fermeture des possibles sociaux et politiques, va donner naissance à plusieurs œuvres de premier plan, dont les auteurs appartiennent à peu près à la même génération et sont nés au cours de la décennie 1920-1930: Louis Althusser, Michel Foucault, Gilles Deleuze, mais aussi Jacques Derrida, François Châtelet, Jean-François Lyotard, Cornelius Castoriadis, Claude Lefort, etc. C'est avant tout parce qu'elles appartiennent au registre de la philosophie, condition d'une consécration majeure dans l'espace intellectuel français, que leurs œuvres pourront résister à la disparition puis à l'oubli de la conjoncture qui les vit naître. L'aura de la philosophie non marxiste de cette époque, jusqu'à aujourd'hui inclus, est due à cette inventivité à la fois manifestement enracinée dans l'espace politique mais d'emblée décalée et définitivement contestataire, en quête perpétuelle d'une redéfinition radicale de la politique comme telle. C'est pourquoi elle se maintient aujourd'hui encore, tandis que la crise politique se poursuit et s'approfondit, comme contre-culture, décapante et esthétisante⁵⁵, et comme éternelle promesse de renouveaux.

Ces effets et leur durée expliquent d'ailleurs que toute contextualisation de ces philosophies soit aussitôt perçue et dénoncée comme contresens foncier et réductionnisme menaçant, alors même que ces œuvres furent élaborées en lien étroit avec les transformations de la

vie sociale et politique française. De ce fait, la thèse de leur caractère unilatéralement dépolitisant est aussi fausse que celle qui affirme leur effectivité politique immédiate. La preuve en est que le champ de forces qui affecte les philosophes non marxistes agit aussi sur ceux qui se réclament du marxisme. Une partie de la théorisation marxiste d'avant-garde du moment va elle aussi épouser les lignes de forces dominantes du champ philosophique au même moment : discours de second rang par rapport aux sciences et aux savoirs positifs, la philosophie et ses références privilégiées tendent à devenir l'objet même de la réflexion théorique. La montée du thème de la crise du marxisme constitue l'un de ses effets les plus spectaculaires, dès lors que la prophétie se fait autoréalisatrice.

Entre institution et subversion

C'est une autre tradition française qu'il faut évoquer pour comprendre pleinement le rôle joué par les théoriciens majeurs de la période : la philosophie et son histoire institutionnelle. Coutumière de l'effacement de ses déterminants sociaux et historiques au profit de son autothéorisation en vase clos, cette tradition philosophique est pourtant à saisir dans toute sa complexité, à la lumière de sa longue durée institutionnelle, mais aussi compte tenu de ses moments de rupture avec son conservatisme dominant : à cet égard, le moment des années 1960 se révèle comme exceptionnellement créatif. Au cours de cette période et depuis la fin du XIX^e siècle, le centre de gravité de la philosophie en France reste l'institution scolaire et le monde de l'édition, avant que les grands médias ne commencent progressivement à jouer un rôle dominant dans la promotion des auteurs phares.

En contradiction relative avec son ancrage académique maintenu, la philosophie née dans les années 1960 cultive une dimension critique, voire subversive, tout en demeurant liée aux institutions d'enseignement et de recherche. La combinaison de ces deux options, qui semblaient jusque-là incompatibles, devient un atout supplémentaire : la technicité savante des œuvres philosophiques de cette époque se combine avec la volonté d'un rapport nouveau aux mouvements sociaux et aux transformations politiques. Il faut ajouter

que les théoriciens les plus novateurs du moment sont ceux qui savent investir avec brio les questions alors montantes, situées précisément à ce point de jonction, celles du pouvoir, de l'imagination, du désir, de la sexualité, de l'autogestion, etc. C'est précisément parce que la lecture critique de Marx se situe elle aussi, par excellence, à ce point de convergence politique et institutionnel, qu'elle se présente comme un passage obligé, permettant la critique des modalités passées de l'engagement.

De ce fait, la figure intellectuelle et politique de Jean-Paul Sartre se trouve également placée au cœur du débat, faisant office, sans doute plus encore que Marx, d'interlocuteur toujours présent et de concurrent majeur : car c'est lui qui, jusqu'à cette époque incluse, occupe et définit le terrain de la philosophie dans son rapport à la politique ou encore incarne à gauche ce que l'on a nommé « la politique dans la philosophie », à distance du pôle institutionnel. En dépit de sa centralité, l'œuvre de Sartre, rarement citée, n'est jamais véritablement discutée. Ainsi l'orientation marxiste résolue de sa seconde période est-elle simplement ignorée, de même que l'ampleur de la réflexion politique et stratégique menée dans la *Critique de la raison dialectique*, au profit de la focalisation sur sa seule conception de l'engagement, elle-même schématisée puis systématiquement dénoncée. À bien des égards et pour des raisons de fond, le rapport à Marx et le rapport à Sartre des auteurs montants du moment sont parents : ils sont l'occasion d'une démarcation systématique les figeant en figures et en symboles, plus qu'ils ne sont des auteurs véritablement lus et discutés.

Au total, la rupture avec une tradition intellectuelle marxiste qui s'est au même moment affaiblie mais aussi diversifiée, ne se donne à voir que sous un angle très étroit, celui qu'offre la critique de l'intellectuel engagé au profit de l'intellectuel spécifique, critique menée à la fois par Michel Foucault et par Gilles Deleuze. C'est pourquoi on peut considérer qu'une telle critique, replacée dans son contexte, est en décalage avec ce que sont, en réalité, ses enjeux véritables : se focalisant en apparence sur la figure de l'intellectuel, c'est surtout, de façon bien plus ambitieuse, la redéfinition même de l'intervention politique qu'elle vise. De fait, on peut s'étonner que la critique de l'engagement ne soit accompagnée d'aucune critique de l'intellectuel académique ou du pionnier néo-libéral, au moment où montent les figures du

moraliste anticommuniste d'un côté, de l'expert de l'autre. Et Gilles Deleuze sera le seul de nos trois auteurs à dénoncer les « nouveaux philosophes », même si c'est avant tout leurs insuffisances conceptuelles qu'il pointe.

La philosophie se situe bien à ce moment à l'épicentre des transformations idéologiques en cours, non qu'elle les conduise mais parce qu'elle sait s'en faire la chambre d'échos. À partir des années 1960, tandis que la philosophie se relocalise sur un terrain épistémologique et méthodologique qui, à première vue, peut sembler modeste et en retrait, elle va reconstruire ainsi, via son rapport au politique, sa centralité stratégique. Par ailleurs, l'intervention philosophique a ceci de particulier qu'elle est apte à ramasser et à synthétiser des thématiques nées hors de son champ propre et caractérisées par leur dispersion et leur spécialisation. Et même si, dans le même temps, elle s'en prend à toute ambition totalisante, elle participe à la redéfinition d'enjeux collectifs nouveaux. C'est particulièrement le cas lorsque les sciences humaines et sociales se constituent en savoirs sectorisés et spécialisés, qui conquièrent leur autonomie institutionnelle⁵⁶.

En effet, alors que le structuralisme souhaite en finir avec les idéologies et se revendique d'un apolitisme de savant⁵⁷, la philosophie la plus innovante du moment tend à réancrer les savoirs contemporains dans un cadre historique et politique que, pourtant, elle n'analyse pas. Cette capacité singulière à définir des enjeux de grande envergure explique l'aura persistante de la philosophie en continuité avec son histoire antérieure, et cela même lorsque le rejet des théorisations globales accompagne la montée parallèle de la thématique postmoderne. Ainsi, Michel Foucault va-t-il s'attacher à la mise en relation des divers champs de savoir en mutation, notamment à partir de 1968⁵⁸. Du fait même de la nature philosophique de son œuvre, la relecture des savoirs spécialisés qu'il propose sait demeurer hors d'atteinte des diverses critiques qui lui seront adressées depuis ces mêmes champs disciplinaires – en l'occurrence notamment de la part d'historiens – et qu'il saura toujours esquiver. Gilles Deleuze et Louis Althusser participent eux aussi au renouvellement de l'intervention philosophique en interaction étroite avec les sciences sociales et avec la psychanalyse. Ces trois auteurs sont donc particulièrement représentatifs de cette suprématie maintenue de la philosophie, et cela à partir de ses marges

mêmes, voire en vertu d'une marginalité revendiquée, qui coexiste avec un ancrage institutionnel fort.

L'école des philosophes

L'enseignement de la philosophie dans les lycées constitue l'un des traits distinctifs du système éducatif français, qui est une des causes de la vigueur de la scène philosophique. Son rôle et ses conditions se modifient au cours de la période considérée ici. Discipline longtemps associée, à partir de la III^e République, à un réformisme d'experts et de technocrates, elle est alors au centre d'un projet d'ingénierie sociale⁵⁹. Pour ceux qui veulent produire la théorie officielle d'un capitalisme en voie d'industrialisation et dont la gestion politique parlementaire cherche à éviter l'intervention populaire directe, la philosophie doit promouvoir la figure à la fois éthique et experte de l'intellectuel d'État républicain, énonçant les buts ultimes, socialement réconciliateurs, et guidant alors de loin, mais avec constance, les choix en matière de politique économique et sociale. Dans le même temps, son enseignement est pensé comme moyen par excellence de diffusion des valeurs républicaines, auprès de jeunes gens qui sont à la veille de cursus professionnalisants.

En dépit des légendes les plus tenaces, l'école de la III^e République est fortement structurée en fonction de l'origine, du « destin » social et du sexe des élèves; d'où la violence des débats qui entourent à cette époque tous les projets d'extension de l'enseignement de la philosophie. Elle est alors enseignée au lycée, non pas seulement mais aussi en vue d'enraciner dans les esprits un certain nombre de principes moraux et civiques. À partir du moment où l'enseignement secondaire entre dans une logique de massification, l'accès à la classe de philosophie cesse d'apparaître comme un privilège. Par contraste avec le début du siècle, les années 1960 sont un moment d'expansion mais aussi de relatif déclasserement de l'enseignement philosophique. Il doit subir la concurrence de l'enseignement des sciences sociales et surtout des sciences de la nature et de leurs versions appliquées, dont l'importance croît avec la demande sociale d'ingénieurs et de techniciens hautement qualifiés.

Le système scolaire de cette époque, où se forment conjointement futurs auteurs et lecteurs des livres de philosophie, est donc le lieu de convergence d'un certain nombre de transformations sociales en cours: la progression du salariat et la modernisation de l'appareil productif exigent une réforme rapide du système éducatif et son ouverture partielle aux classes populaires. Cette ouverture entre bien sûr, jusqu'à un certain point, en contradiction avec le maintien des inégalités sociales et leur reproduction, cette dernière étant l'une des fonctions traditionnellement dévolues à l'école en tant qu'« Appareil Idéologique d'État » (pour reprendre les termes d'Althusser). Elle est donc associée, contradictoirement, à la mise en place de filières différenciées qui limitent fortement sa démocratisation et perpétuent la combinaison entre hiérarchie scolaire, ségrégation sociale et hausse générale du niveau de formation. Les réformes de 1959 (Berthoin) et de 1963 (Fouchet) prolongent la scolarité obligatoire et permettent à tous les jeunes l'accès au secondaire tout en préservant soigneusement le caractère élitiste des baccalauréats généraux⁶⁰.

Au total, les effets de l'installation et l'expansion de ce nouveau système scolaire qui remplace l'école de Jules Ferry, sont considérables. Pour sa part, caractérisé par une remarquable inertie, l'enseignement de la philosophie continue de se référer, comme à son origine indépassable, aux instructions officielles de 1925, définies par Anatole de Monzie, faisant prévaloir la psychologie, la morale et la métaphysique, entérinant par la même occasion le recul de l'influence de Victor Cousin jusque-là prépondérante. Le spiritualisme et le positivisme s'y font la part belle, le néo-kantisme faisant office de voie moyenne⁶¹. La seule originalité du cours de philosophie dans les années 1960, par rapport à ce moment fondateur, sera son ouverture provisoire aux sciences humaines et à l'épistémologie. Après 1968, la réforme du programme ira dans le sens de son allègement et de son rapprochement avec les instructions de 1925, la liste des auteurs au programme se trouvant modifiée de façon seulement marginale et tardive (c'est seulement en 1983 que seront introduits Heidegger et Sartre⁶², avant que Foucault, le seul des philosophes de sa génération, ne fasse son entrée dans cette liste prestigieuse).

Depuis toujours contraints de batailler pour justifier leur mission éducative, les philosophes, qu'ils soient auteurs ou enseignants, ne

perdent jamais l'occasion d'exalter sa permanence et sa fonction critique sans équivalent⁶³. Paradoxalement, leur déclassement social tendanciel nourrit lui aussi la surestimation nostalgique valorisante d'une supériorité symbolique et disciplinaire présupposée. Mais derrière la constance des thèmes, c'est la transformation d'un statut qui se manifeste : fonctionnaire subalterne, face à des élèves désormais issus de toutes les catégories sociales, le professeur de philosophie en lycée est amené à intervenir dans des filières fortement différenciées. En contrepartie, l'enseignement et l'édition philosophiques bénéficient d'un public élargi, en relation étroite avec les contradictions sociales de l'heure et l'intense vie politique de l'après-guerre. Sur le versant le plus valorisé de l'enseignement philosophique, les classes préparatoires littéraires et l'agrégation de philosophie continuent de transmettre leurs lettres de « noblesse d'État », pour reprendre la formule de Pierre Bourdieu, à des parcours qui restent prestigieux jusqu'à la fin de la séquence étudiée : tous les philosophes étudiés ici sont passés par cette voie royale. Les itinéraires les plus accomplis resteront également et durablement marqués par la culture politique singulière de ce vivier socialiste⁶⁴ qu'est devenue l'École normale supérieure depuis les années 1920. Elle sera un foyer de la contestation soixante-huitarde, dont le radicalisme reste de nature essentiellement intellectuelle.

Pour toutes ces raisons, la situation de l'enseignement de la philosophie est un des éléments qui permet de mieux comprendre l'impact des auteurs des années 1960 les plus en vue, qui de leur côté sont souvent d'anciens khâgneux et qui vont mêler l'innovation au respect des règles d'un genre ancien : érudition sage et invention conceptuelle audacieuse, références à la fois conventionnelles et hétérodoxes, élégance et parfois hermétisme, relative médiatisation et haute technicité, emprunts aux sciences « dures » et ancrage littéraire, importance extrême accordée à l'écriture et à l'individualisation du style. Selon Louis Pinto, le Collège international de philosophie jouera lui aussi un rôle clé dans ce qui se présente finalement comme la « restructuration du champ » autour de deux pôles :

d'un côté, une hérésie postmoderne et, en tout cas, postgauchiste, héritière d'un style subversif désormais débarrassé des stigmates et des censures de la mobilisation politique, et, d'un autre côté, une

néo-orthodoxie phénoménologico-herméneutique, dépositaire officielle de l'héritage spiritualiste.⁶⁵

Si une telle analyse, située dans le droit fil de la cartographie sociale conduite par Pierre Bourdieu, appelle aussi la discussion, c'est précisément parce qu'elle s'attache à discerner avant tout des clivages philosophiques, sans éclairer les conditions dans lesquelles ces philosophies demeurent à leur manière politiquement impliquées, jusque dans leur retrait même.

Du fait de cette histoire complexe, tout conduit à ce que ce soit prioritairement du côté des philosophes que se recrutent les plus attentifs sismographes des mutations en cours, ainsi que les acteurs les plus conscients des changements idéologiques du moment, qu'il leur apparait judicieux de relayer, ou, pour les plus ambitieux d'entre eux, d'initier. Un tel type d'engagement, à la fois institutionnellement programmé et individuellement choisi, conduit nécessairement ses représentants, à partir de l'après-guerre, à se confronter à la question décisive de l'adhésion au Parti communiste, on l'a dit. Jusqu'au début des années 1980, il reste nécessaire d'opter pour le soutien ou pour l'opposition à ses orientations et de se situer par rapport à Marx et au marxisme. L'inscription institutionnelle des philosophes, qui sont tous ou presque des enseignants, se combine avec l'impératif de cette prise de partie: elles les incitent à intervenir dans ce contexte en en retraquant conceptuellement les éléments dans un langage codifié et des thématiques héritées, qui à la fois en relayent et en neutralisent tendanciellement les enjeux les plus concrets et les plus immédiats. Cette situation amplifie de façon contradictoire la portée politique de l'activité philosophique de la période, bien au-delà des contours du républicanisme traditionnel, modifiant sensiblement la nature du rapport entre philosophie et politique. Politisation et euphémisation combinées caractérisent ainsi une discipline qui, loin d'y perdre son aura, y gagne un prestige accru, lié à sa capacité de synthèse et aux déplacements du politique vers le théorique qu'elle permet et encourage.

La « montée au concept », dont les philosophes se sentent chargés, opère la retraduction théorique des questions communes et des enjeux de société, leur ôtant tendanciellement leur dimension conjoncturelle. Contre toute attente, cela est également vrai des philosophes

communistes, eux aussi héritiers de l'histoire française des idées et de cette position à la fois seconde et décisive de la philosophie par rapport aux autres savoirs. Ainsi est-ce le cas lorsqu'ils accordent à la question du rapport Marx-Hegel un rôle clé et lorsqu'ils se préoccupent de théorie de la connaissance – dans la lignée, certes hétérodoxe, d'un néo-kantisme français décidément indémodable – ou d'épistémologie des sciences de la nature, bien plus que d'analyse de la réalité contemporaine et de critique de l'économie politique. À cet égard, la situation des années 1960 est aussi le résultat de la disparition de la plus grande partie des marxistes de la génération engagée dans la Résistance, et qui n'avaient pu produire d'œuvre dans l'entre-deux-guerre que sous la forte contrainte idéologique de défense du grand rationalisme et sous les auspices d'une discipline de parti stricte⁶⁶.

Ces traits associés assurent la diffusion exceptionnelle des ouvrages de philosophie d'avant-garde auprès d'un lectorat large, qui met son point d'honneur à se procurer – sinon à lire – des livres que certains grands médias saluent comme des œuvres majeures du moment. En dépit de leur caractère fortement novateur, voire déroutant, elles peuvent donc être aussitôt inscrites au palmarès de la grande philosophie française et même, par bien des côtés, se ranger sans heurts aux côtés de l'académisme universitaire persistant, tout en s'ouvrant à des travaux et à des courants philosophiques encore méconnus en France. Ce paradoxe éclaire le caractère singulier des lectures de Marx des philosophes des années 1960. Il explique aussi qu'ils puissent être perçus, dans le même temps, comme les héritiers de la pensée métaphysique de Bergson, des spécialistes de l'ontologie ou des commentateurs virtuoses, comme c'est tout particulièrement le cas de Gilles Deleuze, ou encore comme des théoriciens de l'épistémologie, comme c'est le cas de Michel Foucault. La complexité et parfois l'hermétisme de leurs livres fonctionnent comme opérateurs de distanciation et de prise de hauteur par rapport à l'actualité immédiate, tout en manifestant leur lien aux recherches les plus contemporaines.

Pourtant, il faut y insister, c'est bien le maintien d'une implication politique très particulière et diverse qui donne à ces œuvres leur caractère d'intervention critique et qui explique leur succès dès cette époque mais aujourd'hui encore et, dorénavant, par-delà les frontières. Ainsi, profondément ambivalente, cette philosophie d'avant-garde à la fois

préserve et met en sommeil une dimension politique qui en reste, de ce fait même, constitutive, cette seule caractéristique suffisant d'ailleurs à l'apparenter à la tradition marxiste. C'est précisément pourquoi son apparition ainsi que les diverses modalités de sa permanence peuvent être considérées comme relevant durablement de cette présence de la « politique dans la philosophie », dont il est exclu de proposer une définition générale. De sorte que, pour analyser dans toute sa complexité cette dépolitisation qui est elle-même de nature politique et qui consiste en réalité en une redéfinition des rapports de la philosophie à la politique, il faut clore ce chapitre introductif sur le moment qui se présente à tous égards comme la charnière de cette séquence : l'extraordinaire mobilisation politique et sociale de Mai 68.

4

Le chaudron de Mai 68 et le tournant des années 1970

Moment politique par excellence, Mai 68 en France constitue à certains égards une parenthèse au sein d'une tendance de longue durée à la dépolitisation et la maigreur des résultats obtenus par cette mobilisation exceptionnelle va accélérer ce processus, qui n'a rien de linéaire. Pour éclairer l'événement en amont et sous l'angle de la mobilisation large qui le définit, il faut le relier aux transformations sociales de la fin des années 1960 : l'allongement de la scolarité est un des processus qui accompagne le bouleversement de la structure de l'emploi et de la stratification sociale tout entière. Il faut y ajouter une forte croissance démographique, l'augmentation du nombre des ingénieurs et techniciens, l'expansion du tertiaire, la salarisation accrue des femmes, le déclin des agriculteurs, le recours à l'immigration.

Une fois encore, contrairement à toutes les analyses qui décrivent le pré-Mai 68 comme une période sans conflit ni souci, il faut rappeler que le chômage et l'inflation touchent l'économie française à partir de 1965. Si on a pu parler de compromis fordiste pour décrire le rapport salarial en place, ses acquis pour les salariés restent limités et expliquent la montée de la contestation à coloration franchement anticapitaliste de la fin des années 1960. L'augmentation de la productivité du travail ne conduit qu'à une diminution très lente de sa durée et s'accompagne d'inégalités persistantes et d'un autoritarisme patronal sans nuance, tandis que toute la politique de restructuration industrielle s'opère de façon dirigiste, au rythme de la constitution de grands groupes industriels de dimension internationale, sous l'égide de l'État. Les secteurs de la sidérurgie et du textile subiront de plein fouet cette logique de concentration et d'élimination des secteurs les moins rentables.

C'est pourquoi, à partir de la fin de la guerre d'Algérie, on assiste à une remontée des oppositions sociales en provenance de secteurs du monde du travail très différents, oppositions qui ne parviendront cependant pas à fusionner⁶⁷. Une remarque s'impose : l'importance de la mobilisation ouvrière a pour principal fer de lance les jeunes ouvriers, spécialisés et professionnels, et cela, au moment même où la nouvelle sociologie, développée notamment par Serge Mallet, André Gorz et Alain Touraine, affirme que ce sont les nouvelles couches techniques qui en ont pris le relais social et politique⁶⁸, Alain Touraine considérant pour sa part l'université comme le lieu désormais décisif du changement social.

Ces analyses auront des conséquences politiques sans proportion avec leur degré de pertinence théorique : le thème de la disparition de la classe ouvrière, et la conviction que la modernisation coïncide avec son intégration, connaîtra une immense fortune et jouera un rôle important dans la restructuration de la gauche. Pourtant, dans le chaudron de Mai 68, ce sont bien des luttes ouvrières puissantes qui entrent en résonance avec les luttes étudiantes et avec le combat féministe, avec l'entrée en scène politique des immigrés et avec le soutien aux luttes du tiers-monde, au Vietnam et à la Chine, qui semblent alors susceptibles de prendre la relève du socialisme soviétique discrédité⁶⁹. Ces résonances ne donneront pourtant naissance qu'à des convergences partielles et locales⁷⁰ et précéderont non seulement la démobilisation rapide mais aussi une dépolitisation progressive.

Puissances de la philosophie

Avant cette retombée, dans ce contexte de bouillonnement intense et de contestation sociale et politique massive, bien loin des clichés ultérieurs concernant la nature libérale-libertaire de ce mouvement, la vie intellectuelle et culturelle se trouve directement et rapidement transformée, y compris bien entendu dans sa composante philosophique dont le large spectre d'analyse convient aux débats montants. Ainsi, l'expérience et la parole ouvrières trouvent-elles droit de cité du côté de *Socialisme ou Barbarie* et des groupes maoïstes, tandis que Jacques Rancière organise à Vincennes le collectif « Révoltes

logiques », centré sur les pratiques ouvrières et que Michel Foucault se voit confier par le quotidien *Libération* une rubrique de chroniques ouvrières et internationales.

L'irruption du travail et de la vie sociale dans le champ philosophique se fait cependant de façon marginale et très limitée: si on trouve un écho net des événements de Mai 68 chez les auteurs de la période, il s'affaiblit rapidement et laisse place à des théorisations une fois encore surplombantes, souvent de seconde main, accréditant les thèses sociologiques en vogue ou affirmant directement la nature de « pratique » à part entière de la théorie. Quant à l'engagement politique, sa remontée soudaine semble illustrer la revanche du vieux Sartre sur les thèses structuralistes et la vogue de l'histoire de longue durée, à la fois en raison de son soutien immédiat au mouvement en cours et du fait de la théorisation politique puissante qu'il avait présentée dans la *Critique de la raison dialectique*, parue en 1960. Mais cette apparente revanche s'avère fragile et de peu de conséquences: le livre de Sartre ne donne pas lieu au débat qu'il aurait dû susciter, ni chez les marxistes ni chez leurs adversaires.

Par ailleurs, d'une façon générale, Mai 68 plonge les autres courants du marxisme dans la confusion: le Parti communiste, embarrassé au même moment par l'intervention soviétique à Prague qu'il commence par condamner, s'enferme dans une analyse et une ligne politique avant tout hostiles à ce qu'il considère comme poussée de gauchisme étudiantin – à l'exception notable de Louis Aragon et de quelques autres intellectuels. Quant à Althusser et ses disciples, ils se trouvent confrontés à un démenti dans les faits de leurs conceptions structurales de la société et du sujet, même si, paradoxalement, une partie des acteurs de Mai 68 s'emparent aussitôt de leur vocabulaire et de leurs innovations⁷¹. C'est bien, avant tout, une forte mobilisation populaire, hautement politique, qui caractérise ce moment singulier, expliquant le tourbillon intellectuel qui l'accompagne et l'impact redoublé du travail éditorial du moment. C'est notamment le cas de François Maspero, éditeur de grands textes militants et anticolonialistes qui connaîtront grâce à lui une large diffusion.

En dépit de la diversité des voies théoriques s'esquissant au même moment, Michel Foucault commence à s'imposer comme philosophe majeur, alors même qu'il est absent de Paris mais soutient discrètement

en Tunisie la lutte de ses étudiants, dans des conditions difficiles. Son œuvre d'alors, si elle ne présente pas toujours de dimension directement politique, explore depuis le début un positionnement original et subversif par rapport à toute la tradition philosophique, mais aussi par rapport au structuralisme en général et à Louis Althusser qui fut son ancien professeur. Hautement stratège dans ses déplacements et ses orientations, Michel Foucault est en un sens le meilleur représentant de cette politique de philosophe, qui dédaigne le terrain de l'intervention politique ou théorico-politique classique pour lui préférer une démarche subtile, qui s'empare des enjeux de l'heure tout en les redéfinissant de façon originale.

Gilles Deleuze est lui aussi un représentant de cette politique différée et déplacée, qui évoque et accompagne la contestation ambiante, sans pour autant en faire ni un objet de sa réflexion ni une visée pratique associée à son exceptionnelle inventivité conceptuelle. Ainsi portées par la vague du mouvement ouvrier et étudiant, plus généralement par le climat contestataire et critique de cette époque, ces œuvres résisteront étonnement bien au reflux de cette même vague, précisément parce qu'en tant que philosophies, elles offrent un point de repli à ceux qui, à partir des années 1970 verront disparaître toute perspective politique radicale et s'installeront d'autant plus durablement sur le terrain théorique et universitaire. Après 1968, le structuralisme va s'imposer à l'Université, même s'il est déjà en perte de vitesse sur le terrain de la recherche et de l'édition.

La marginalisation du marxisme

De façon inversement proportionnelle à la montée des nouvelles théorisations, le marxisme va subir une double marginalisation institutionnelle et politique, qui ne cessera de s'accroître au cours des deux décennies suivantes. N'offrant aucune perspective de carrière aux jeunes chercheurs, il souffre d'être contingenté à quelques revues et maisons d'édition, dont beaucoup sont liées au Parti communiste, au moment où celui-ci affronte des attaques de plus en plus violentes, qui culmineront avec l'apparition des « nouveaux philosophes » et la naissance du courant antitotalitaire, dès le milieu des années 1970.

Dans le même temps, le poids électoral du PCF reste fort ; il connaît un léger fléchissement après le bon résultat de Jacques Duclos aux présidentielles de 1968, mais il ne déclinera nettement que dix ans plus tard⁷². Pourtant, atteint à la marge par la montée provisoire d'un gauchisme politique qui servira à certains de voie de passage vers le libéralisme, le Parti communiste va payer au prix fort sa déstalinisation partielle et son soutien inconditionnel à l'URSS, en dépit de quelques timides critiques.

Délaissé par nombre de militants et d'intellectuels, subissant dans le même temps la disparition des grandes structures industrielles traditionnelles qui lui fournissait ses bases ouvrières, il devra subir l'assaut d'une droite intellectuelle qui s'est depuis longtemps reconstituée et qui contribue à populariser un anticommunisme de combat, appuyé sur des réseaux puissants, jouissant de financements considérables et assurés de l'appui des grands médias. D'une façon générale, le marxisme français finit par être associé dans son ensemble et dans son principe même à l'immobilisme théorique, à la doctrine d'appareil, sans cesse sur la défensive. De telles accusations se propagent à contretemps, de façon parfaitement injuste si l'on songe aux travaux de philosophes marxistes comme Lucien Sève, Georges Labica, Michel Verret, Jean-Jacques Goblot, sans parler de Louis Althusser et du groupe qu'il constitue autour de lui, et de tant d'autres, que ce soit à l'intérieur du Parti communiste ou en dehors de lui. Si les traductions de marxistes étrangers et originaux comme Gyorgy Lukacs, Ernst Bloch, Karl Korsch, les théoriciens de l'École de Francfort et notamment Herbert Marcuse, donnent par ailleurs la mesure de l'inventivité qui traverse le marxisme international, ces courants sont explorés par des théoriciens français fortement marginalisés, comme Henri Lefebvre, Lucien Goldman ou encore Pierre Vilar. Dans cette conjoncture, ces penseurs n'auront guère les moyens de faire connaître leurs travaux face à la déferlante dénonciatrice montante.

À partir du milieu des années 1970, toutes les conditions sont donc réunies, sur le plan politique et idéologique, pour que l'exclusion durable du marxisme se produise, qui prendra d'abord les allures d'une curée médiatique⁷³. Pourtant, si les circonstances sont inédites, l'objectif n'est pas nouveau : il bénéficie depuis longtemps du travail de réseaux organisés dès l'après-guerre. Georges Albertini, qui fonde

avec Boris Souvarine l'Institut d'histoire sociale, organise dès 1949 les passerelles qui verront anciens collaborateurs, molletistes et communistes en rupture de ban s'organiser. Disposant de relais considérables, ces conceptions qui font du marxisme l'origine du totalitarisme le plus menaçant seront vulgarisées par les magazines les plus en vue, *L'Express* et *Le Nouvel Observateur*, ainsi par que l'ensemble des grands médias. La remontée des thèses libérales, préparée de longue date, se donnera les apparences d'une autocritique de la gauche, autocritique censée la conduire à enfin percevoir la monstruosité de sa foi abjurée, et à se faire désormais la gardienne éthique de toutes les rechutes marxistes ou contestataires.

Sur ce terrain encore, le refoulement d'une histoire longue et complexe va conduire à une surestimation classique du rôle des idées et des intellectuels. Se propage alors la thèse simpliste de la simple désillusion, de la fin de l'ensorcellement à gauche, censément liée à la révélation de ce que furent les camps de détention de l'époque stalinienne. Là encore, les enjeux sociaux et politiques se trouvent masqués au profit d'un récit de circonstance qui est en réalité un pur artifice médiatique : celui de la trahison des clercs, de leur égarement coupable, puis de leur raison subitement retrouvée, sur le modèle de la conversion. En réalité, le tournant idéologique de la période considérée ici est complexe ; il présente une nature profondément politique et il ne résume pas à ce que l'on a parfois nommé l'« effet goulag »⁷⁴, dont la surestimation conduit à expliquer par la seule et soudaine révélation des crimes staliniens – révélation bien antérieure en réalité – la transformation de la vie idéologique et politique française.

Une telle transformation est devenue possible à partir du moment où s'est trouvé radicalement modifié le rapport de force hérité de la Libération, rapport de force social mais surtout éminemment politique. Aux diverses causes d'affaiblissement du Parti communiste s'ajoutent les options stratégiques des autres courants de la gauche partidaire et syndicale, tandis qu'au même moment la droite opère elle aussi sa modernisation et accélère la contre-offensive libérale, qui va rencontrer dans la crise économique son occasion favorable. Ainsi, la CFDT opère-t-elle son recentrage dès 1973, sous la direction d'Edmond Maire, aboutissant à la réétatisation des luttes ouvrières⁷⁵

en rupture avec l'insubordination autogestionnaire antérieure dont Lip reste le symbole. De leur côté, CGT et Parti communiste font de la conquête électorale du pouvoir l'horizon de toute lutte sociale et s'avèrent incapables de proposer « une stratégie de résistance ouvrière face à la crise »⁷⁶, parachevant leur propre évolution entamée au lendemain de la Libération. Et l'épisode avorté de l'eurocommunisme ne fournira pas l'issue stratégique pendant un temps escomptée.

Du conseillisme à l'antitotalitarisme

Le surgissement du maoïsme autour de 1968, moment fugitif mais décisif pour toute une génération, semble offrir pendant un temps une alternative, apte à porter un projet émancipateur novateur. Cette mouvance deviendra rapidement, mais pour partie seulement, une plaque tournante idéologique, en raison de sa spécialisation du côté de la théorisation critique, et de la haute compétence tactique acquise par ses membres, de sa focalisation sur la dénonciation du PCF, de la CFDT et à un moindre degré de la CGT⁷⁷. D'une façon générale, l'extrême-gauche et le courant maoïste, portés par la vague radicalisante de Mai 68, s'efforcent d'occuper le terrain de la contestation politique, mais en peinant à sortir d'un activisme sans base sociale réelle et qui échoue à propager la révolte. Leur poids intellectuel et culturel est cependant considérable.

En vertu des relectures contemporaines de l'événement, on oublie souvent c'est au Parti communiste qu'adhéreront une large partie des militants gauchistes au cours des années 1970. D'autres construiront des organisations originales et durables, comme ce sera notamment le cas de la Ligue communiste révolutionnaire. D'autres encore atténueront – voire renieront – leur radicalité d'antan : la dénonciation initiale des directions syndicales va laisser place à un relatif rapprochement, par exemple de la Gauche prolétarienne et de la CFDT qui conduira à un premier recentrage d'une fraction des anciens militants d'extrême gauche. Naissent alors des trajectoires singulières qui auront pour seule constante la dénonciation virulente du Parti communiste, oscillant entre le rejet libertaire de tous les pouvoirs oppressifs et la critique à pente libérale de l'État social.

Révélatrice de cette alternative, une bifurcation politique va alors séparer Cornélius Castoriadis et Claude Lefort, tous deux issus de la mouvance *Socialisme ou Barbarie*. Structuré dès sa sortie du Parti communiste internationaliste, en 1949, autour du refus de l'analyse trotskiste classique de l'URSS en tant qu'État ouvrier « dégénéré », le groupe *Socialisme ou Barbarie* va se présenter d'abord comme héritier véritable et unique du marxisme⁷⁸. Claude Lefort s'éloigne dès 1958, en raison de son désaccord quant au rôle et à la définition de la classe ouvrière mais aussi face au projet de Castoriadis qui est alors de construire une véritable structure militante révolutionnaire. Par la suite, au cours d'un itinéraire qui deviendra lui aussi plus théorique que militant, Cornélius Castoriadis développera l'idée d'autonomie, conceptualisée comme « auto-institution du social », affirmant dès 1963 l'épuisement du marxisme, mais sans jamais cesser de prôner la transformation sociale.

Claude Lefort, de son côté, après avoir vigoureusement croisé le fer avec Sartre en 1952 au moment du rapprochement de ce dernier avec le Parti communiste, quitte en 1960 *Socialisme ou Barbarie* pour poursuivre son propre itinéraire, qui sera intellectuel et institutionnel sans jamais cesser d'être directement politique : la critique radicale du bolchevisme et de l'idée de « parti révolutionnaire »⁷⁹ le conduit, loin du conseillisme initial, sur le terrain d'une redéfinition philosophique de la démocratie parlementaire et va lui conférer un rôle clé dans la formation du discours et du front antitotalitaires français. Son influence sur la « deuxième gauche » et sur la construction théorique de son orientation anticommuniste sera de ce point de vue considérable.

Le rapprochement entre des revues d'orientation diverses et jusqu'à incompatibles va également contribuer à cette recomposition, parmi elles : *Socialisme ou Barbarie* ; *Esprit*, qui en 1976 voit Paul Thibaud succéder à Domenach ; *Libre*, qui associe en 1977 Claude Lefort, Cornélius Castoriadis, Marcel Gauchet, Pierre Clastres ; *Commentaire*, dirigée par Jean-Claude Casanova ; *Le Débat*, qui fera connaître la sociologie américaine et les thèses libérales, parées de vertus subversives. Avant toutes les autres, c'est *Preuves*, la revue de l'anticommunisme intellectuel jusqu'en 1969, financée par la CIA, et qui ouvrira la voie, faisant se côtoyer un Raymond Aron et un Maximilien Rubel⁸⁰.

Contre les thèses qui affirment qu'une soudaine prise de conscience serait à l'origine du déclin des idées marxistes et communistes en France, il faut rappeler le rôle des structures internationales accompagnées de financements considérables, notamment le congrès pour la liberté, fondé en 1950 à Berlin avec là encore des fonds de la CIA, puis le CIEL, Comité des intellectuels pour l'Europe des libertés, fondé en 1978 par Raymond Aron. La spécificité de ces *think tanks* libéraux sera leur capacité à se débarrasser de leur image d'officines américaines conçues dans le cadre de la guerre froide, et à recueillir l'appui d'intellectuels prestigieux, parfois même nettement ancrés à gauche : Albert Camus, David Rousset, André Gide, François Mauriac, Georges Duhamel, Arthur Koestler⁸¹. C'est un puissant réseau de soutien et de financement des gauches non communistes qui se met discrètement en place⁸².

Dans ces conditions, peut alors naître la légende du retard des intellectuels, notamment en France, dans leur compréhension du totalitarisme. Cette thématique va permettre la dénonciation virulente de ce que fut jusque-là l'engagement intellectuel partisan et la diffusion d'une vision caricaturale des pays de l'Est⁸³, affectant de croire que rien n'aurait changé depuis l'époque des purges staliniennes⁸⁴. L'essor de l'anti-tiers-mondisme achève d'inverser les signes positifs et négatifs des options politiques des années précédentes ; tandis que s'installent progressivement les politiques économiques libérales, notamment par le biais de la construction européenne et son impact en retour sur les orientations politiques nationales.

Un séisme idéologique

C'est à l'intérieur de ce processus de transformation de longue durée que paraît, en 1974, *L'Archipel du goulag* d'Alexandre Soljenitsyne. Cette publication sera l'occasion d'une campagne spécifiquement française, s'appuyant sur ce qui n'est alors plus une révélation depuis bien longtemps : l'existence de camps de détention politique en Union soviétique⁸⁵. Dans le contexte du moment, il est trop tard pour que le Parti communiste soit en mesure de réagir et de développer une critique véritable : ses erreurs stratégiques passées et son affaiblissement

en cours s'additionnent soudain. Et le reste de la gauche est sommée de se positionner en fonction du nouveau clivage politique, qui va rendre extrêmement difficile désormais de se revendiquer du communisme et du marxisme.

L'itinéraire d'un André Glucksmann est révélateur de cette transformation idéologique et de cet assaut politique sans précédent, qui permet la promotion soudaine de théoriciens de seconde zone et sans œuvre : d'abord adhérent au Parti communiste, qu'il quitte à la fin des années 1950, il rejoint la Gauche prolétarienne et devient assistant de Raymond Aron ; puis il adopte certaines des thèses de Michel Foucault au sujet de la micropolitique, tout en les simplifiant à l'extrême. Dans *La cuisinière et le mangeur d'hommes*, paru en 1975, il se fait le porte-parole de la « plèbe » et des dissidents contre un marxisme assimilé à la répression soviétique.

En 1974, le lancement par François Mitterrand des Assises du socialisme permet d'intégrer au Parti socialiste de nombreux intellectuels, critiques à l'égard de l'Union de la gauche en raison de la participation du Parti communiste, et qui relayent les mots d'ordre post-soixante-huitards : contestation des hiérarchies, défense des prisonniers, des minorités, des immigrés, des régions, de l'autogestion. Tandis que le Parti communiste s'avise soudain que cette droitisation et qui permet au Parti socialiste de le prendre en tenaille entre les attaques des Assises d'un côté et les impératifs de l'union électorale de l'autre, la revue *Esprit* développe avec constance l'instrumentalisation de la thématique antitotalitaire, reprise par *Le Nouvel Observateur* et par *Libération*, plaçant systématiquement le Parti communiste sur le banc des accusés.

En 1977, les livres de Bernard-Henri Lévy et André Glucksmann se vendent à des dizaines de milliers d'exemplaires, grâce à une promotion médiatique sans précédent, alors que les « nouveaux philosophes » obtiennent le soutien précieux de Michel Foucault, Roland Barthes et Maurice Clavel, vite rejoints par le groupe *Tel Quel*, devenu entre-temps farouchement hostile au PCF après avoir en vain tenté d'organiser sa propre promotion. Cette opération triomphale condamnera à l'isolement les quelques intellectuels de renom et non communistes qui dénoncent le caractère idéologique de l'opération, comme Gilles Deleuze, Jacques Derrida et Cornélius Castoriadis notamment.

Jacques Rancière est le seul des althussériens à intervenir, alors même qu'Althusser est lui aussi vivement pris à partie. Selon l'analyse percutante que développent Danielle et Jacques Rancière dans le numéro spécial des *Révoltes logiques* qui commémore les 10 ans de Mai 68, les nouveaux intellectuels vont savoir occuper habilement et fantasmatiquement la fonction de « l'irruption du réel », renonçant avec fracas à toute fonction de représentation et s'autoproclamant la voix même du non-pouvoir, contre tous les pouvoirs établis⁸⁶. Parlant au nom des masses, alors même que l'opération de substitution est complète, le maintien de cette seule thématique gauchiste : la lutte contre tout pouvoir sert à dénoncer comme autoritaires et illégitimes tous les autres discours.

Théorisant à plaisir l'échec de toute transformation sociale et exposant sa nécessité fatale⁸⁷, les nouveaux philosophes associent les tournures éternisantes de la philosophie académique à la virulence d'une dénonciation moralisante qui se donne les allures de la désillusion courageusement avouée et du dessillement de quelques-uns au lendemain d'une jeunesse tumultueuse, parfois inventée de toutes pièces⁸⁸. Par-delà sa dimension caricaturale, l'opération contribuera fortement à remplacer l'exploitation et sa critique par le recentrage sur la victime du déni de droit, prisonnier, dissident, homosexuel, réfugié, etc.⁸⁹, coupé des logiques globales de l'exploitation et de la domination : les nouveaux combats sont alors retournés frontalement contre un marxisme présenté comme fondamentalement répressif et conservateur.

Dans le même temps et sur le terrain philosophique, on assiste au grand retour de l'éthique et du religieux, porté notamment par des auteurs comme Emmanuel Lévinas et Paul Ricœur⁹⁰. En face de ce qui, de leur côté, est une véritable élaboration théorique, certes bien éloignée de toute contestation politique, mais qui donne naissance à des œuvres de premier plan, on rencontre une rhétorique de philosophes autoproclamés. Leur discours, d'emblée conçu pour les médias et largement diffusé, va occuper le large espace que lui confère leur poids croissant, autorisant ses promoteurs à se passer de la légitimité universitaire, jusque-là indispensable à la consécration intellectuelle.

À partir de ce moment, le rapport de force idéologique peut véritablement basculer, anticipant sur la reconquête politique qui va voir le libéralisme, sorti discrédité de la crise des années 1930 et de la seconde

guerre mondiale, refaire surface en se parant aux couleurs de la liberté et de la démocratie, contre une gauche réputée archaïque, dont les revendications sociales sont de plus en plus culturellement discréditées. Peu présentable jusque-là, la tradition libérale va rencontrer dans le bouleversement de la gauche l'occasion d'effacer les vieux clivages et d'imposer comme clé de lecture politique universelle l'opposition entre démocratie et totalitarisme, qui isole les communistes, mais plus largement tout courant et tout intellectuel qui persisteraient à se réclamer du marxisme et de l'anticapitalisme.

La croisade libérale

Il est frappant de constater que la thématique antitotalitaire avait déjà énoncée à droite, par un Georges Bernanos, et par Raymond Aron dès les années 1940⁹¹, mais qu'elle n'avait alors pas été en mesure d'entamer le prestige du Parti communiste et du courant révolutionnaire dans son ensemble, se révélant incapable de rallier la majorité des intellectuels d'alors. C'est à partir de 1956, principalement, que vont se cumuler désillusions au sujet de l'URSS, constitution d'une gauche non communiste et renforcement de la droite intellectuelle, difficultés diverses du Parti communiste à s'adapter à l'époque, tendance de fond à la dépolitisation de la vie intellectuelle à gauche, opérations de grande ampleur et stratégies multiples, qui conduisent certains intellectuels à parier sur de nouvelles opportunités de carrière. Après 1968, la « Sainte-Alliance »⁹² politique et patronale qui se constitue au lendemain de Mai 68 va s'attacher à la reconquête de l'opinion, effarée par ce qui est volontiers présenté comme un complot subversif, thèse à usage tactique qui cache mal le réveil des grandes peurs bourgeoises face à toute contestation de masse.

Par ailleurs, le rapide déclin du gauchisme et le passage du côté du Parti socialiste de nombre de ses animateurs, l'écrasement du Printemps de Prague par les chars soviétiques, l'importance prise par les dissidents de l'Est, le drame des *boat-people* vietnamiens qui sont l'occasion des retrouvailles de Sartre et d'Aron, organisées à grand fracas par André Glucksmann sur le perron de l'Élysée : tout contribue à accélérer la transformation idéologique et à donner le sentiment

que les prises de position des intellectuels les plus médiatiques sont bien à l'origine de la transformation du paysage politique français. Il faut pourtant prendre en considération bien d'autres facteurs, et au premier chef, la crise économique.

Cette crise commençante, mondiale, dont les effets se font sentir en France dès le début de la décennie 1970 et un peu plus tôt aux États-Unis, met à mal le consensus social et autorise la relance du courant libéral, porteur de rupture face à un modèle en difficulté, qui se révèle impuissant à tenir ses promesses et à préserver un haut niveau salarial en période de crise. La crise des politiques keynésiennes se présente alors comme une formidable opportunité, que sauront saisir les libéraux les plus avisés et les plus combattifs pour lancer l'assaut contre les politiques publiques d'après-guerre. Les transformations du rapport salarial vont s'opérer rapidement dans le cadre d'un rapport de forces devenu défavorable aux classes populaires. Les nouvelles pratiques managériales vont savoir très vite mettre à mal les anciennes solidarités ouvrières, dans un contexte de désyndicalisation et de dépolitisation croissantes. Bref, c'est le consensus fordiste tout entier qui se fissure et rend possibles les premiers épisodes décisifs de la revanche libérale, préparée de longue date.

De ce point de vue, cette revanche présente bien une dimension théorique et idéologique essentielle, sans que cette dernière ne soit à elle seule déterminante. À partir des années 1980, les historiens anti-communistes vont être amenés à jouer un rôle majeur, qui couronne le nouveau dispositif idéologique. Il leur revient de relire l'histoire politique passée à la lumière des nouvelles évidences : ils parviendront du même mouvement à contrer la tradition d'historiographie marxiste de la Révolution française, le seul courant marxiste ayant bénéficié d'une implantation universitaire véritable, et à promouvoir l'interprétation de la Révolution française comme moment « proto-totalitaire »⁹³. François Furet, intronisé par Fernand Braudel, sera le promoteur d'une relecture de Marx qui s'associe à sa réinterprétation du fait révolutionnaire, le conduisant à réhabiliter l'historiographie libérale et la tradition contre-révolutionnaire elle-même, chose proprement impensable quelques années plus tôt. Dans le même temps, l'École des hautes études en sciences sociales devient le haut lieu de l'antimarxisme institutionnel.

Sur le terrain de la pensée économique, une opération apparentée à celle des nouveaux philosophes verra surgir les « nouveaux économistes »⁹⁴, bénéficiant d'une moindre médiatisation, mais procédant d'une même logique: ultralibéraux convaincus, Pascal Salin, Jean-Jacques Rosa et Henri Lepage notamment, se font les porte-parole du courant libertarien américain et diffusent les thèses de Friedrich von Hayek et Milton Friedman, tandis que le sociologue Gilles Lipovetsky fait la promotion du nouveau capitalisme, joyeux et festif. La mouvance libérale française voit sonner l'heure de la reconquête, qui sera cependant longue et progressive, alors que les gouvernements américains et anglais, sous la direction de Ronald Reagan et Margaret Thatcher en appliquent les préceptes dès 1974. Dans ce contexte, le ralliement du Parti socialiste à la « démocratie de marché » et les décisions politiques prises à partir du tournant de 1983, vont jouer un rôle décisif dans la soumission croissante des esprits au remodelage libéral de la société française.

Néanmoins, la rapidité du retournement étonne, si l'on considère tout ce qui oppose les années 1980 aux années 1950 sur le terrain théorique et politique. Cette soudaineté s'explique en réalité par la fragilisation de longue durée d'une gauche de transformation sociale, massivement incarnée par le Parti communiste français qui ne saura pas échapper au discrédit des pays socialistes à partir de 1956. Le PCF n'a pas vu ni voulu voir quels périls menaçaient son enracinement politique et social, longtemps solide mais déjà atteint par l'affaiblissement croissant de son soutien populaire, alors qu'il abandonne de plus en plus les tâches de formation théorique de ses propres militants⁹⁵. En l'absence d'autres forces capables de prendre, à gauche, le relais du communisme déclinant, on peut parler d'une défaite cuisante des perspectives de transformation sociale et de recul de la culture marxiste populaire, défaite qui culmine et s'installe à partir de la seconde moitié des années 1980.

À bout de souffle ?

Ainsi, cette histoire politique est aussi et parallèlement une histoire idéologique, qui voit un assaut médiatique massif et permanent réduire au silence les projets anticapitalistes et rejeter le marxisme du

côté des théorisations archaïques et liberticides, thèses dont seule la droite extrême était porteuse au lendemain de la guerre. Il ne s'agit pourtant pas de faire des intellectuels les acteurs principaux de cette histoire: ils sont soit des relais, soit des acteurs politiques à part entière. Mais le problème est également de comprendre comment, sur le terrain philosophique qui reste le terrain intellectuel le plus prestigieux en France, s'est esquissé et parfois installé un tel retournement, appuyé par ceux qui ne seront pas toujours des promoteurs résolus du libéralisme et encore moins des partisans de la revanche sociale.

Le paradoxe est à son comble si l'on considère que les thèses des philosophes non marxistes de la période sont aujourd'hui instrumentalisées comme relais des thèses libérales mais aussi, à l'inverse, invoquées comme pare-feu et ferments de résistance, au cours de ce dernier *round* du démantèlement de l'État social d'après-guerre. Une voie possible de l'analyse est alors de dénoncer, derrière les thèses en apparence les plus subversives, des choix directement politiques et d'emblée réactionnaires, voire fascistes⁹⁶. Une telle lecture rabat de façon ultraschématique les options théoriques et les élaborations conceptuelles les plus diverses sur leurs supposés motifs politiques. Extrêmement simplifiante, cette approche manque la spécificité d'un engagement d'une nature nouvelle, qui ne correspond ni à la figure de l'intellectuel global d'après-guerre, ni à celle de l'intellectuel spécifique théorisée par Michel Foucault. En outre, elle propage, mieux encore que ses adversaires, l'idée reçue que le marxisme serait inapte à penser la place et le rôle spécifiques des idées et des représentations en général.

S'il importe de ne pas séparer les œuvres de leurs auteurs et du contexte précis dans lequel ces derniers construisent leur propre trajectoire intellectuelle, il ne s'agit pas de faire de la philosophie une simple rhétorique, qui déguiserait des choix politiques honteux ou occultes. À l'inverse, il importe de prendre au sérieux des œuvres de haute stature et des itinéraires intellectuels à la fois déterminés et irréductibles à leurs propres conditions historiques. Mais il faut aussi comprendre comment de tels itinéraires s'inscrivent dans une histoire qui est celle des mutations longues et profondes de l'après-guerre et, dans le même temps, y participent à leur niveau propre.

C'est pourquoi il faut entrer dans le détail des œuvres choisies. Michel Foucault, Gilles Deleuze, Louis Althusser sont particulièrement

représentatifs du jeu de la politique dans la philosophie au cours de cette période, compte tenu de tout ce qui les distingue et parfois les oppose. Et c'est précisément leur rapport à Marx, et donc au marxisme et au communisme, qui donne le plus directement accès à cette dimension théorico-politique que l'on a choisi de privilégier ici, politique « dans » la philosophie mais aussi politique « de » la philosophie. Mais il va de soi que ce rapport à Marx constitue à chaque fois une entrée privilégiée et éclairante dans l'œuvre de ces auteurs, un fil directeur autant qu'une voie d'accès à des productions théoriques originales, qui ne se résument nullement à cette lecture. Mais dans tous les cas – c'est du moins l'hypothèse soutenue ici – ces auteurs en font un axe de leur propre construction, axe central qui lui fournit son dynamisme et ses enjeux, même lorsque cette centralité n'est pas théorisée.

Il s'agit aussi, à cette occasion d'aborder la question de Marx et du marxisme, selon deux angles à la fois distincts et corrélés. Le premier concerne bien entendu ce tournant théorique et politique qui, sur le plan intellectuel et théorique, tend à faire de Marx le pivot paradoxal et toujours symbolique de ce vaste mouvement de refonte. Mais cet angle principal en inclut un second qui permet d'aborder comme par réfraction le sens à donner au terme de « marxisme » aujourd'hui. Autrement dit, la question posée, de façon indirecte mais cruciale, est celle de l'éventuelle réactivation des analyses issues du marxisme, aujourd'hui comme hier situées au croisement du théorique et du politique. Une telle question peut gagner à être posée de façon non-classique : non comme un ensemble de thèses préalables identifiées comme marxistes et à réactiver ou à rénover, mais comme capacité à analyser en retour l'histoire de sa propre disqualification.

Essai d'analyse marxiste du thème de la « mort de Marx » en quelque sorte, le présent travail a pour ambition de contourner l'idée d'un « retour de Marx » ou d'un « retour à Marx » en tant que pure et simple reprise de vérités impérissables, occultées par des théorisations qui ne seraient que des manœuvres de diversion. Si se réclamer de Marx et du marxisme aujourd'hui a pour signification de réancrer la critique théorique et pratique du capitalisme dans une histoire concrète, une des tâches associées est de penser les heurts et malheurs d'une culture théorico-politique qu'il s'agit toujours de réajuster, par définition même, aux circonstances du moment présent. C'est là le

moyen de rompre avec un certain marxisme, qui s'est parfois follement rêvé indépendant des conjonctures.

Quant à notre présent, il conjugue les crises économique, politique, sociale, idéologique d'une violence croissante, de sorte que c'est bien lui qui à la fois permet et exige le retour critique sur un passé immédiat : cet héritage fait pleinement partie du contexte théorique et intellectuel présent, du paysage « idéologique » en somme, si l'on admet qu'il puisse y avoir un usage non réducteur de ce concept marxien⁹⁷. C'est là une façon sans doute un peu inattendue de rouvrir le dossier de sa possible résurgence, en s'affrontant à ce qui fut bien plus que son éclipse : il s'agit de prendre acte de l'irréversible courbure produite sur le marxisme aujourd'hui par les lectures de Marx nées au sein de cette toujours puissante galaxie philosophique des années 1960.

Chapitre II

Michel Foucault l'artificier

Marx, pour moi, ça n'existe pas. Je veux dire que cette espèce d'entité qu'on a construite autour d'un nom propre et qui se réfère tantôt à un certain individu, tantôt à la totalité de ce qu'il a écrit, tantôt à un immense processus historique qui dérive de lui.¹

Michel Foucault

Dans un entretien de 1975 avec Roger-Pol Droit, Michel Foucault se décrit lui-même comme un artificier, c'est-à-dire comme celui qui « fabrique quelque chose qui sert finalement à un siège, à une guerre, à une destruction » et qui, pour cela, commence par être un géologue sans jamais cesser d'être un stratège². Même si le modèle de la bataille, qui prévaut dans les cours au Collège de France de 1977-1978, tend à être abandonné dans les années 1980³, la volonté stratégique et polémique, au sens le plus fort du terme, est sans doute ce qui caractérise le mieux la pensée de Michel Foucault tout au long de son œuvre. Les fouilles du géologue, ou plutôt de l'archéologue, ne se conçoivent pleinement qu'à la lumière des opérations offensives de déstabilisation qu'elles accompagnent. On peut même considérer que c'est là ce qui unifie cette œuvre multiple et mobile, toujours à l'affût des positions adverses et menant contre elles une incessante guérilla théorique. Et il est remarquable que cet entretien, l'un de ceux où Michel Foucault récapitule sa démarche en l'organisant autour d'enjeux à la fois politiques et personnels, soit aussi centré sur Marx et sur le marxisme.

Ici l'attaque foucauldienne est d'autant plus percutante qu'elle est, comme souvent, latérale: elle vise le conservatisme communiste pour autant qu'il se révèle un « savoir-pouvoir », à l'égal des pratiques étatiques et en contradiction avec toute perspective d'émancipation et toute pratique véritablement révolutionnaire, Foucault ne se réclamant pas, pour sa part, d'une telle perspective. Son but n'est donc pas de rappeler le marxisme à ses principes véritables, mais d'analyser ensemble et de façon novatrice pratiques discursives, pratiques extralinguagères, constructions institutionnelles. Selon Michel Foucault lui-même, revenant en 1975 sur l'ensemble de son parcours, son travail initial sur la folie a révélé, sans qu'il l'ait d'abord voulu, cette collusion entre communisme et technologies de pouvoir: « Je n'avais pas en tête le lien des partis communistes à toutes les techniques de surveillance, de contrôle social, de repérage des anomalies »⁴. Et il ajoute:

Un communiste, en 1960, ne pouvait pas dire qu'un homosexuel n'est pas un malade. Il ne pouvait pas dire non plus que la psychiatrie est liée, dans tous les cas, à des mécanismes de pouvoir qu'il faut critiquer.

La mise en cause de la conception dominante de la normalité va libérer finalement cette première charge explosive: les communistes sont les plus solides partisans de l'ordre et ils s'inscrivent pleinement dans une histoire qu'ils croient ou prétendent contester.

Bien avant Mai 68, c'est une question socialement et politiquement cruciale que pointe Foucault, celle des normes admises et véhiculées par ceux qui se veulent les critiques les plus ardents et les plus conséquents d'un mode de production qui est aussi une organisation sociale, un ensemble de valeurs qui assurent sa reproduction. Située au point de rencontre entre une situation historique et un parcours individuel, une telle critique y trouve les conditions de son impact immédiat. Elle acquiert par la même occasion sa force propulsive au sein de l'œuvre en construction. Bien placé pour saisir la contradiction montante entre la politique communiste, ses visées émancipatrices, sa réalité historique et la séquence historique qui débute en de ce milieu du xx^e siècle, Michel Foucault va faire de son orientation sexuelle, non pas un ancrage traumatique ou une identité simplement revendiquée, mais bien plutôt une disposition hypercritique, fournissant l'angle d'un regard inédit et l'un des motifs actifs de son itinéraire. C'est bien dans cette expérience, et à travers ce qu'en fit Michel Foucault – un accès à la fois direct et latéral au politique et au théorique, et non un objet d'étude ou une thématique spécialisée –, que se rassemblent les conditions de ce labeur et de ce combat associés. C'est précisément pourquoi ce combat est lui-même d'emblée théorique et politique et qu'il s'enracine de ce fait dans des circonstances historiques, que l'intervention foucauldienne contribuera en effet et en retour à modifier. Une fois surmontées la crise initiale et les difficiles années lycéennes et normaliennes, c'est un art maîtrisé du décalage qu'invente Foucault, une stratégie de lecture et d'écriture, qui donne à tout son parcours la puissance d'une énergie puisée dans la vie même. Un certain vitalisme est peut-être l'envers de cet engagement existentiel, qui ne cesse de s'affronter à la tâche de penser et de produire des conceptualisations

inédites, perturbant autant que faire se peut toutes les évidences tranquilles et les valeurs héritées, les identités politiques établies et les formes classiques d'engagement qui, au même moment, entrent en crise grave, de plus en plus manifeste.

Une lecture stratégique de Marx

Ces circonstances impulsent une intervention philosophique puissante, toujours attentive aux débats théoriques et politiques du moment qui se réfractent jusque dans les analyses consacrées au monde antique ou à l'âge classique. Dans un entretien dont les circonstances exactes importent, puisqu'il s'agit d'une interview menée par Bernard-Henri Lévy, alors intronisé très médiatiquement « nouveau philosophe », publiée en 1977 dans *Le Nouvel Observateur*, Michel Foucault déclare :

La question de la philosophie, c'est la question de ce présent qui est nous-mêmes. C'est pourquoi la philosophie d'aujourd'hui est entièrement politique et entièrement historique. Elle est la politique immanente à l'histoire, et elle est l'histoire indispensable à la politique⁵.

De ce fait, le rapport de Foucault à Marx et au marxisme est sans doute le plus original, le plus constant et le plus profond parmi les auteurs non marxistes de sa génération, prenant la forme d'une confrontation permanente et essentielle, qui, si elle entre en résonance avec les débats et les mutations historiques du moment, ne leur est cependant jamais réductible. Et cela restera vrai, même si son anticommunisme est la seule constante qui, à partir du milieu des années 1950, va accompagner ses diverses et peu classables options politiques : peu classables, précisément dans la mesure où elles ne s'inscrivent pas dans un état des lieux défini, mais participent directement aux mutations en cours de la scène politique et du paysage idéologique français. Étienne Balibar écrit : « Un véritable combat avec Marx est coextensif à toute l'œuvre de Foucault et l'un des ressorts essentiels de sa productivité »⁶.

Il faut le souligner, cette confrontation permanente amène souvent Foucault, comme bien d'autres au même moment, à englober derrière le terme de « marxisme » une nébuleuse de thèses et de pratiques, au

point que l'on sait rarement qui est exactement visé. L'amalgame et la généralisation, l'allégation sans référence et le recours au « bien connu » font partie des ressorts communs des dénonciations d'alors et ces procédés, devenus depuis lors légitimes, auront un impact considérable. Mais par-delà cette dimension proprement rhétorique, c'est la question complexe du rapport de Marx aux marxismes et au communisme politique qu'aborde aussi Foucault, en la traitant rarement pour elle-même, à l'exception de certains des articles et entretiens, mais en la plaçant toujours à l'horizon permanent de son propre travail. Au total, on peut considérer que le rapport de Foucault à Marx se définit selon trois axes majeurs : d'une part, la référence à Marx fonctionne dans l'après-guerre comme marqueur politique et ce n'est pas le marxisme politique mais avant tout le Parti communiste français et son aura intellectuelle que vise Foucault ; d'autre part et dans un second temps, contre ce qui lui semble être son instrumentalisation politique contemporaine, il s'agit pour lui de considérer Marx comme un auteur du XIX^e siècle, dont la lecture doit procéder à la remise en contexte ; enfin, plus souterrainement mais plus fondamentalement aussi, c'est dans la concurrence théorique directe à l'égard de Marx et du marxisme que se situe précocement Foucault, s'efforçant de proposer des théorisations alternatives qui vont lui permettre d'unifier les deux premiers axes, l'axe politique et l'approche historique.

Les variations, voire les contradictions des propos de Foucault au sujet de Marx et du marxisme, sont l'effet de cette diffraction première, qui va rapidement le conduire à placer au centre de sa réflexion la question des disciplines, des technologies de pouvoir, puis du type de gouvernementalité dont relève la modernité sans que, de l'une à l'autre de ces rubriques, le passage ne soit linéaire. Par ailleurs, cette confrontation théorique se double d'un véritable engagement singulier, aussi mobile que non conventionnel, mais constant. Dans un entretien de 1984 avec Paul Rabinow, Foucault déclare :

Je crois avoir été localisé tour à tour et parfois simultanément sur la plupart des cases de l'échiquier politique [...]. Aucune de ces caractérisations n'est par elle-même importante ; leur ensemble, en revanche, fait sens. Et je dois reconnaître que cette signification ne me convient pas trop mal.⁷

Cet engagement inclassable coïncide avec une critique de la politique institutionnelle et avec la redéfinition stratégique d'un militantisme d'un genre nouveau: on a souvent reproché à Foucault l'absence de proposition alternative, le silence sur les voies et les formes de résistance autorisées par sa pensée, et le caractère au total très indéfini de ses options politiques. Mais si l'on nomme « politique » le lien permanent entre une œuvre théorique et des enjeux à la fois personnels et collectifs perçus comme déterminants, alors Michel Foucault est sans doute le plus politique des philosophes du moment, celui qui parvient au plus haut point à associer en permanence ses préoccupations vécues, ses affiliations complexes et mouvantes à la gauche non communiste et son labeur philosophique.

Plus politique en ce sens, et surtout bien plus stratège que beaucoup des marxistes du moment, Foucault possède cette faculté aigüe d'intervention qui va lui conférer, à partir de la fin des années 1960, sa stature d'intellectuel majeur de la période et de concurrent principal de Sartre – ce qu'il a très tôt décidé d'être. De sorte qu'en dépit du succès de la redéfinition de l'intellectuel comme intellectuel spécifique, et par-delà la période gauchiste, mais assurément à partir d'elle, il va s'inscrire dans une lignée d'intellectuels français de premier plan, multipliant les prises de position et les initiatives publiques: du Groupe d'information sur les prisons, lancé par la Gauche prolétarienne d'inspiration maoïste, au soutien à la révolution iranienne et à la contestation en Pologne, de la défense de Klaus Croissant et des dissidents de l'Est à la participation aux débats lancés par la CFDT.

Dans les derniers cours au Collège de France, alors qu'il place sa définition de la modernité philosophique sous le signe du texte de Kant *Qu'est-ce que les Lumières?*, Michel Foucault inscrit nettement son itinéraire dans le prolongement d'une telle filiation:

La philosophie comme surface d'émergence d'une actualité, la philosophie comme interrogation sur le sens philosophique de l'actualité à laquelle il appartient, la philosophie comme interrogation par le philosophe de ce « nous » dont il fait partie et par rapport auquel il a à se situer, c'est cela qui caractérise la philosophie comme discours de la modernité, comme discours sur la modernité.⁸

De façon marquante, à ce pôle persistant que constituent les Lumières, Foucault associe celui de la Révolution française, qui le conduit à distinguer au sein de l'œuvre kantienne cette voie politique de celle qui consiste à développer l'étude du sujet transcendantal :

L'autre actualité rencontrée par Kant, la Révolution – la Révolution à la fois comme événement, comme rupture et bouleversement dans l'histoire, comme échec et comme échec quasi nécessaire, mais en même temps avec une valeur et une valeur opératoire dans l'histoire et dans le progrès de l'espèce humaine – est aussi une autre grande question de la philosophie.⁹

L'interrogation critique se veut saisie par l'actualité politique, et par l'actualité la plus décisive : la révolution et son horizon d'échec. La défaite politique sera ainsi convertie mais aussi amplifiée en projet théorique, marqué au sceau de l'abandon du projet d'abolition du capitalisme. Sous cet angle politico-philosophique bien défini, on abordera les trois lignes de force de cet itinéraire, qui ne constituent pas des étapes chronologiques mais des dominantes théoriques, successivement abordées puis modifiées et recombinaées, des pistes de recherche sans cesse convergentes et de nouveau buissonnantes. À chaque fois que Foucault entreprend l'exploration plus systématique de l'une d'entre elles, surgit ou ressurgit la confrontation à Marx et au marxisme : la question de la folie, de la prison et de toutes les formes d'exclusion et de normalisation sociales d'abord, la question de l'*épistémè* et de la vérité, l'étude des événements discursifs ensuite, celle de l'organisation du pouvoir, de la politique des vivants et de la gouvernementalité, notamment libérale, enfin.

Pour autant, il ne s'agit jamais pour Foucault de discuter ou de contester le point de vue marxiste en tant que tel, mais de se situer ailleurs, de définir un point suffisamment proche et éloigné à la fois, à partir duquel la confrontation prend immédiatement la forme de l'invention d'une voie théorique autre, mais autre précisément parce qu'elle reste en dialogue conflictuel permanent avec ce dont elle se démarque en réalité continûment, sans jamais échapper complètement à sa force d'attraction. En ce sens, on peut affirmer que le rapport à Marx et au marxisme n'est jamais direct, alors même qu'il est un enjeu constant de l'œuvre foucauldienne dès le début. On peut considérer de

ce fait que le rapport à Marx constitue pour la pensée de Foucault cet étrange axe incliné, peu visible mais transversal, à partir duquel il produit cette critique enveloppante et globale, qui va marquer son temps et participer directement à la transformation de la conjoncture idéologique et politique.

1

De l'aliénation aux normes

Les premiers travaux théoriques de Foucault portent sur la psychologie et la psychiatrie. Dès ce moment, son travail s'avère profondément impliqué dans une trajectoire biographique mais aussi dans un contexte théorique et politique, dont il sait capter toutes les potentialités et déplacer les frontières. Son itinéraire biographique est désormais bien connu : fils de chirurgien, ayant fait ses études secondaires à Poitiers pendant la guerre, il hésite longtemps entre la psychologie et la philosophie et va finalement opter pour la khâgne et la spécialisation en philosophie. Il intègre l'École normale supérieure de la rue d'Ulm en 1946. Mais, parallèlement, il côtoie psychiatres et psychanalystes, suit les cours de Daniel Lagache et travaille même comme psychologue avant d'être nommé assistant dans cette discipline à l'université de Lille en 1952, et cela après l'avoir déjà enseignée à l'École normale supérieure, sur proposition de Louis Althusser. À la même époque, il entre en relation avec Jacqueline Verdeaux, liée à la famille de Foucault, et il se trouve associé à son laboratoire d'électro-encéphalographie. C'est elle qui lui propose de traduire puis de préfacier l'ouvrage de Ludwig Binswanger, *Le rêve et l'existence*, lui fournissant ainsi l'occasion de sa première publication. Binswanger, pionnier de l'analyse existentielle, est l'héritier de Freud mais aussi et surtout de Heidegger. Peu après, Foucault découvrira le travail de Lacan.

C'est donc l'accès précoce à un réseau social solide, ainsi que la découverte d'un ensemble de références et la constitution d'une vaste culture sur le terrain d'un savoir en plein essor, mais surtout la perception aiguës des contradictions et des tensions qui parcourent alors le champ de la psychologie, de la psychiatrie et de la psychanalyse, qui vont amener Foucault à élaborer dès cette époque des perspectives de recherche larges. Ces dernières restent structurées par une approche de type philosophique, conformément à la coloration prédominante du débat théorique du moment. Et l'angle de vue philosophique est

ce qui va permettre à Foucault de fédérer autour d'enjeux théoriques bien définis ce faisceau de conditions, qui sont aussitôt associées à des préoccupations directement politiques.

Psychologie et politique

Aux forts motifs personnels et familiaux initiaux qui conduisent le jeune Foucault à s'intéresser d'abord à la psychologie et à la psychiatrie, au point d'envisager de nouveau et pendant un temps des études de médecine, s'ajoutent les caractéristiques institutionnelles et politiques qui sont celles de la psychologie en France à cette époque. Faisant partie des sciences sociales inscrites au programme de la licence de philosophie, la psychologie est aussi au centre des travaux d'un certain nombre d'auteurs marxistes, au premier rang desquels, et avant la guerre, Georges Politzer. Cette tradition marxiste de la psychologie et de sa critique est d'autant plus importante aux yeux de Foucault que celui-ci se rapproche alors du Parti communiste. Il manifeste son souhait d'y adhérer dès 1947, avant que cette adhésion ne devienne effective en 1950. Et les conséquences en seront durables, y compris sur le plan théorique. Gilles Deleuze, qui assiste à l'un de ses cours à Lille en 1952, dira: « Ce que j'ai entendu était très nettement d'orientation marxiste ». ¹⁰

En outre, à partir de 1954, Foucault rencontre Jean Hyppolite devenu entre-temps directeur de l'École normale supérieure. Hyppolite s'intéresse lui aussi à la psychologie et à la question de l'aliénation, qu'il aborde en relation avec la pensée hégélienne sur laquelle il travaille. À cela s'ajoute, sur la scène intellectuelle française vivace de l'après-guerre, la discussion de la phénoménologie et de la psychologie, discussion référée à Husserl bien entendu, mais plus encore à Maurice Merleau-Ponty. Ainsi, au moment où Foucault s'y intéresse, la psychologie n'est pas un savoir local dans lequel il envisagerait de se spécialiser. Elle est située à la confluence de multiples questions théoriques, hantée par la philosophie et notamment par le marxisme, et directement reliée à des enjeux politiques de premier plan. Il faut s'arrêter sur ce moment complexe et sur les conditions d'un débat théorico-politique qui préserve la relative indépendance de ces deux dimensions.

Foucault est donc fortement marqué par la perspective politzérienne d'une psychologie concrète¹¹ et par son diagnostic de crise de la psychologie. Par ailleurs, il intègre le Parti communiste au moment de son raidissement sectaire, dans le contexte de la guerre froide et du jdanovisme, alors que la condamnation de la psychanalyse prévaut, même si elle est contestée par certains psychiatres communistes, Louis le Guilland par exemple. Cette politisation, entamée dans le cadre de l'après-guerre et de ses contradictions montantes, infléchie dans les conditions nouvelles de la guerre froide, tranche fortement sur des parcours militants débutés dix ou vingt ans plus tôt et explique que l'aura persistante du Parti communiste s'associe, pour cette nouvelle génération, à la construction problématique d'une identité d'intellectuel engagé, réfractaire aux modèles hérités des aînés immédiats : dès lors, c'est Jean-Paul Sartre qui fera figure pour Foucault de contre-modèle.

Sur le plan politique, les difficultés que rencontre le Parti communiste dans le secteur intellectuel sont directement liées à sa ligne rigide du moment mais aussi à la situation internationale nouvelle et aux dernières années du stalinisme que cette ligne réfracte : c'est à la fois le complot des « blouses blanches », aux dires même de Michel Foucault, mais aussi une distance croissante et un sentiment de décalage montant, incluant la dimension de l'homosexualité¹², qui le conduit à quitter le Parti communiste en 1952 et à développer à son sujet une hostilité vivace et définitive. L'épisode communiste durera donc quelques années, et il est bien moins bref que lui-même ne le reconnaîtra ensuite¹³, comparable à celui que beaucoup d'autres jeunes intellectuels expérimenteront au même moment.

Du fait même de la combinaison précoce entre choix politiques et options théoriques, le rapport de Foucault à Marx, au marxisme et au communisme va se cristalliser alors comme un élément central de la réflexion foucauldienne. Plus exactement, ce rapport s'institue très tôt comme le lieu même où se condensent l'ensemble des questions qu'affronte Foucault et qui leur fournit leur dimension d'entrée de jeu agonale et tacticienne : c'est dans ce creuset que se forment ses directions de recherche, la définition d'enjeux inédits ainsi qu'une ambition intellectuelle de grande envergure. Interdisant la réduction de ce parcours, ce croisement complexe de circonstances, à la fois toutes biographiques et toutes politiques, les fait se modifier et se conditionner

mutuellement au sein de ce qui est d'emblée une dynamique puissante de création.

Il est en effet frappant que les premiers travaux de Foucault sur la maladie mentale, sur l'histoire de la folie et sur la clinique, s'attachent d'entrée de jeu à l'élaboration de problématiques nouvelles, à l'exploration de pistes inédites, esquissant une rupture dont l'onde de choc traversera toute l'œuvre ultérieure. Pierre Macherey¹⁴ a étudié en détail les rectifications qu'opère Foucault lorsqu'il entreprend de remanier son premier livre, *Maladie mentale et personnalité*, paru en 1954, pour le transformer en un nouvel ouvrage réintitulé *Maladie mentale et psychologie*, qui paraît en 1962. Foucault reniera pourtant ce second ouvrage par la suite, sans doute parce qu'il reste trop hybride et composite, sans parvenir à être autre chose que le seuil de l'œuvre à venir. La première version de ce texte, citant positivement le psychologue soviétique Pavlov et proche de Politzer par son souci de prendre en compte l'existence concrète et historique de l'homme, est aussi et de ce fait même proche des œuvres de jeunesse de Marx (qui n'y sont pas citées), telles qu'à la même époque elles sont lues en France, notamment par le courant hégélianisant en conflit sur ce point avec les marxistes communistes français. Il s'agit alors de penser l'aliénation sur fond des conditions historiques qui lui donnent sa dimension objective et lui fournissent ses causes.

C'est précisément cette approche, qui tendanciellement place ou placerait le travail de Foucault sur les rails de la psychologie marxiste, que rectifiera le texte de 1962. Supprimant du titre le terme politzerien de « personnalité », évacuant la référence à Pavlov, congédiant l'idée que les contradictions réelles seraient la source des conflits intérieurs, Foucault va s'efforcer de s'arracher à la tradition marxiste pour montrer que c'est la procédure d'exclusion elle-même, dans toute sa relativité historique, qui définit la maladie en tant que telle.

Le « sujet » de la maladie mentale n'est pas cette nature authentique ou objective, persistant en arrière des interprétations factices qui la dissimulent, mais un être historique.¹⁵

Une telle objection pourrait d'ailleurs être considérée comme d'inspiration marxiste. En réalité, poussant à la limite la thèse de l'historicité du sujet, elle tend surtout à le dissoudre en tant que tel et à bannir

tout ce qui serait une perspective de libération, comprise comme épanouissement de capacités humaines potentielles, même en tant qu'elles sont – pour un marxiste – historiquement déterminées.

Le déplacement est considérable et, loin de fonder le savoir sur une anthropologie préalable, il ouvre la recherche psychologique sur la folie elle-même, en tant qu'expérience irréductible, « expérience-limite » dira ensuite Foucault à la lecture de Bataille, l'angoisse étant pour sa part définie comme « cette forme d'expérience qui déborde ses propres manifestations »¹⁶, irréductible par là même. Ce n'est pas en se rapprochant de la psychanalyse que Foucault se sépare de la psychologie, mais en opposant à l'une comme à l'autre leur philosophie inaperçue, leur anthropologie présupposée. Germe dès ce moment l'idée de produire cette « histoire des vaincus »¹⁷, donnant la parole à ceux qui ne l'ont jamais ou si peu, idée qu'il développera par la suite et qui porte avec elle la redéfinition de l'intellectuel et de son rôle. Au passage, Foucault remet radicalement en cause la psychologie comme savoir assuré de son objet et de ses méthodes, soulignant la dimension philosophique de sa critique. C'est non seulement la caractérisation de la maladie mentale comme essence fixe qui est contestée, mais la position de surplomb de ce discours : se prétendant savoir, il ne fait en réalité que redoubler un *a priori* initial, par l'association de pratiques d'exclusion et une redéfinition de la folie comme « maladie mentale », sans pour autant les fonder l'une sur l'autre.

La maladie mentale est dès lors accessible à la médecine et à la psychologie, puisqu'elle en est elle-même le produit. Et ce caractère de production détruit la nature de connaissance d'un savoir qui invente son objet : « Jamais la psychologie ne pourra dire la vérité sur la folie, puisque c'est la folie qui détient la vérité de la psychologie »¹⁸. Plus fondamentalement, c'est la question de la vérité qui se trouve redéfinie et placée au centre de l'enquête : loin de tout réalisme naïf, et loin de la théorie du reflet propre à un certain marxisme, c'est la lecture de Heidegger et de Nietzsche qui conduit Foucault à subvertir la définition classique du savoir. Ainsi, dès 1962, Foucault se détourne de l'analyse de l'aliénation en développant la critique d'une désaliénation ou d'une émancipation humaine possibles, que la notion implique. Il n'adresse pas cette critique seulement ni même directement à la tradition marxiste, mais c'est bien d'elle qu'il se démarque de façon

extrêmement délibérée et subtile. Car il semble procéder à une radicalisation de la dénonciation de l'enfermement et de la stigmatisation, alors même que cette radicalisation se retourne contre l'idée qu'un monde plus juste, libéré des rapports de classe et de toutes les formes d'oppression et d'exploitation, serait la solution.

Un parcours dans la philosophie

Ce grand mouvement tournant de la critique, qui déracine au passage les dénonciations sociales et politiques que l'on s'attendrait à voir soutenues, va devenir la manière même de la philosophie foucauldienne. Si Foucault déstabilise à l'évidence toute perspective révolutionnaire, il définit un champ de recherche nouveau : il s'agit dorénavant de rendre compte d'une histoire qui affine en profondeur rapports de connaissance et pratiques sociales de domination. Mais le résultat présente avant tout des retombées savantes, qui sont le moteur du travail théorique acharné qui en découle, selon une boucle qui, d'un côté dérouté les lecteurs les plus militants, en quête d'orientations politiques claires, et de l'autre nourrit l'œuvre de ses promesses de subversion d'une tout autre nature, avant tout conceptuelle. C'est bien l'idée même de révolution que Foucault se plaît à bousculer. Cette critique, bien loin des condamnations sommaires, ne consiste pas en la simple expulsion des perspectives politiques mais vise leur redéfinition philosophique, parée de toute l'aura de la radicalité critique et du refus de ce que sont à ses yeux les naïvetés et les archaïsmes de la gauche institutionnelle. Il est évident que Foucault croise des thématiques montantes au même moment, mais il ne s'aligne sur aucune position préexistante et poursuit l'élaboration d'une œuvre de grande envergure.

Ainsi, si le travail théorique de Foucault commence par la question de la maladie mentale, c'est parce qu'elle peut et doit être reliée à des enjeux théoriques et politiques majeurs très tôt perçus et définis. Son premier examen des « dimensions psychologiques de la folie » permet à Foucault de placer au centre de sa réflexion le « rapport général que l'homme occidental a établi voici bientôt deux siècles de lui-même à lui-même »¹⁹. Interrogeant le rapport au sujet connaissant et à la

vérité, la question posée par Foucault à la psychologie trace les lignes d'une enquête de vaste portée, présentant une dimension historique indissociable d'une approche philosophique et de ses dimensions politiques au sens large, rassemblées d'ores et déjà dans cette façon précoce et virtuose de faire bouger les frontières apparemment les mieux assurées. Apparemment, car Foucault saisit les lieux et moments de crise, crise de la psychologie dans les années 1950 et 1960, mais aussi et dès cette époque crise du marxisme, pour élargir les brèches ouvertes dans des savoirs et des discours aux prises avec leurs propres conditions et limites, et qui s'avèrent incapables d'en rendre compte, voire même de les percevoir.

En étroite parenté avec la saisie par Althusser des points de blocage du marxisme d'alors, Foucault renoue la critique à la crise et entreprend de joyeusement dynamiter ce que, pour sa part, il ne souhaite surtout pas consolider ou replâtrer. De ce point de vue, c'est bien un criticisme contemporain et radicalisé que développe Foucault, on y reviendra, même si la référence à Kant n'est pas fréquente sous sa plume. Il faut rappeler que sa « thèse complémentaire », présentée en 1960 en même temps que l'*Histoire de la folie*, consistait en une retraduction et présentation de l'opuscule kantien, *L'Anthropologie du point de vue pragmatique*. C'est une analyse de l'opuscule *Qu'est-ce que les Lumières?* qui ouvre le cours au Collège de France de 1982-1983 et l'amène à définir une modernité de la critique kantienne, non sur le terrain du sujet transcendantal mais sur celui de l'histoire et de la politique.

Dans le *Dictionnaire des philosophes* dirigé par Denis Huisman en 1984, Foucault rédige sa propre notice, qui débute par ces lignes :

Si Foucault s'inscrit bien dans la tradition philosophique, c'est dans la tradition critique qui est celle de Kant et l'on pourrait nommer son entreprise *Histoire critique de la pensée*.²⁰

Ce criticisme réactualisé ne définit pas un bon usage de la raison, mais promeut une critique rationnelle de la rationalité, qui distingue d'emblée la démarche de Foucault de celle de Nietzsche, de l'École de Francfort ou de Heidegger et le situe plutôt dans la filiation de l'épistémologie française du xx^e siècle. D'une façon générale, c'est par le jeu croisé et simultané de références, tout en échappant à la pratique de la

citation ou au positionnement d'épigone, que Foucault rouvre la voie d'une philosophie française créative. Celle-ci est d'autant plus créative et productive qu'elle est mue par des enjeux qui ne sont pas seulement théoriques, mais restent cependant indexés à un jeu de références philosophiques prestigieuses : Marx, Freud, Nietzsche, Heidegger, Merleau-Ponty, Kant, Hegel, mais aussi Politzer, Canguilhem, Dumézil, Lacan, Blanchot, Bataille. Son tout premier texte et sa rectification drastique sont la preuve de cet enracinement paradoxal du côté d'une tradition, qui ne véhicule les questions de l'heure qu'à la condition d'être dynamisée par ses conflits internes.

La novation foucauldienne s'inscrit pourtant, avant tout, dans une histoire de la philosophie en France, mais pour autant qu'elle a su, lors de ses périodes les plus fastes, s'emparer d'enjeux réels tout en en faisant le moteur de son propre déploiement conceptuel. D'emblée, Michel Foucault se présente comme un philosophe qui excelle à rester dans le cadre sa discipline tout en le mettant sans cesse en danger. Colonisant d'autres champs théoriques, psychologie mais aussi linguistique, économie politique, science du vivant, etc., s'émancipant du commentaire philosophique et de l'histoire des idées, il sait pourtant les soumettre à des questionnements forgés par la philosophie et par elle seule. De ce point de vue, Foucault s'inscrit pleinement dans une tradition philosophique française de confrontation aux sciences d'une part, à la politique d'autre part, tout en maintenant une position de surplomb : la remise en cause du sujet, la redéfinition de la vérité et du discours scientifique, la réflexion sur le discours et sur les « pratiques discursives », la question du pouvoir, la critique des normes, la contestation des identités, qu'elles soient individuelles ou collectives, l'examen des institutions et des pratiques discursives qui s'y associent, participent de cette volonté d'intervention et de recadrage. Ses travaux ultérieurs vont confirmer cette capacité à la confrontation la plus élaborée, pugnace et savante à la fois, rusée et ironique, déroutant tous ses adversaires autant que ses alliés.

De ce point de vue, il faut ajouter que cet enracinement dans l'actualité ne vise pas seulement la production d'effets de savoir, et surtout pas une actualisation de type rhétorique du discours philosophique. À la différence d'autres philosophes de la même génération, Foucault ne cessera de maintenir un lien étroit et direct avec les réalités

contemporaines dont il aborde mais façonne aussi les enjeux. Ainsi, c'est en tant que psychologue à l'hôpital Sainte-Anne qu'il découvre la prison de Fresnes²¹. Paul Veyne insiste pour sa part sur le non-militantisme de Foucault. Si sa répugnance à participer aux distributions de tracts et à la vente de la presse pendant ses années d'engagement au Parti communiste est connue, à partir de la fin des années 1960 il ne cessera de côtoyer des représentants syndicaux et politiques, il participera à nombre d'initiatives marquantes et de plus en plus médiatiques, fondera et suivra les destinées du GIP, le Groupe d'intervention sur les prisons, avec constance. Par ailleurs, dès ses années de jeunesse et à l'occasion de sa mission de conseiller culturel en Suède, en Pologne et en Allemagne, il fait preuve d'une connaissance et d'une pratique des réalités institutionnelles qui le dotent très tôt d'un sens tactique de la réalité sociale et intellectuelle, d'une aisance sociale et d'une culture politique au sens large qui font défaut à la majorité des chercheurs et enseignants de philosophie et de sciences humaines. Grâce à son solide ancrage familial, au réseau normalien, à sa participation à la vie diplomatique française, il s'insère très tôt dans des institutions, qui ne sont pourtant jamais celles auxquelles il consacre ses travaux. Ainsi, il importe de rappeler que, bien avant d'être élu au Collège de France, Michel Foucault est sollicité par le pouvoir gaulliste pour participer dès 1963 à la réforme de l'Université, comme le rappelle Didier Eribon, la fameuse réforme Fouchet qui provoquera dès 1965 une agitation universitaire qui prélude à l'explosion étudiante de Mai 68²².

L'itinéraire politique de Foucault semble, dès le début, associer des pentes incompatibles, voire anticiper sur des itinéraires apparentés et des tournants nettement orientés vers la droite, qui participeront à la mutation idéologique de la fin des années 1970. Pourtant, à la différence d'autres militants de l'extrême gauche maoïste, dont il se rapprochera après 1968, Foucault n'aura pas à effectuer de réorientation en direction de positions de pouvoir, qu'il détient très tôt et dont il développe une critique qui n'est jamais une simple dénonciation. Il n'y a pas de dehors du pouvoir, répète-t-il. Par ailleurs, sa carrière est brillante et précoce. Ainsi protégé de la palinodie, il peut s'employer à dérouter tous ses épigones et tous ses exégètes, autoriser les lectures de gauche ou les lectures de droite de son parcours, aucune n'étant en mesure de correspondre à sa façon délibérée et constante d'échapper à toutes les

grilles, non les récusant mais en jouant avec elles et en elles. Au total, cette insertion institutionnelle réussie est bel et bien constitutive de la figure intellectuelle qui est celle de Foucault. Sa marginalité, solidement arrimée à ce qu'elle contourne, n'est pas le moindre paradoxe de Foucault, « militant et professeur au Collège de France », ainsi qu'il se définit lui-même dans l'épithète qu'il a rédigée pour sa propre tombe.

Dans l'*Histoire de la folie à l'âge classique*, sa thèse monumentale rédigée en grande partie à Uppsala, lors de sa mission diplomatique en Suède, Foucault tient sa promesse d'aborder la construction de l'homme occidental, non comme nature se révélant peu à peu à la connaissance, mais comme produit combiné d'une histoire et des savoirs qui se croisent dans des institutions. La question de la folie est en outre l'occasion de penser ensemble l'émergence de la raison dans son rapport à la déraison et le traitement social d'une folie qui sera ensuite requalifiée comme maladie mentale et séparée, à partir du XVIII^e siècle, de ceux qui sont d'abord rassemblés au sein de la structure unique qui est celle de l'Hôpital général : pauvres, mendiants, vagabonds, débauchés, homosexuels... Dans le cadre plus défini de l'étude du « grand renfermement » de l'âge classique, la confrontation de Foucault avec Marx se précise.

Elle se révèle d'abord comme orientation générale, associant l'analyse sur les modalités de l'exclusion et celle des conditions contemporaines d'une industrialisation commençante, l'accent étant mis sur cette exclusion sociale en tant que point aveugle de l'analyse historique. Cette histoire commence très tôt, en réalité, au moment où « la folie est perçue sur l'horizon social de la pauvreté, de l'incapacité de travail, de l'impossibilité de s'intégrer au groupe »²³, la pratique de l'internement massif du XVII^e siècle instaure une rupture avec l'époque précédente : la déraison devient ainsi objet de connaissance au moment précis où elle est « objet d'excommunication »²⁴. Dans un premier temps, l'enfermement est étranger à toute préoccupation thérapeutique : il permet d'exclure mais aussi de mettre au travail ceux que l'on a enfermés. Cependant les buts économiques visés, résorption du chômage et contrôle des prix de production ne seront pas atteints : l'internement va alors reculer, sur fond de crise économique générale, surtout à partir de la deuxième moitié du XVIII^e siècle, pour laisser place à la réhabilitation morale du pauvre et au traitement économique de

l'indigence d'un côté, à l'isolement de la folie de l'autre, enfermement redoublé du fait qu'elle se trouve alors « détachée de ses anciennes parentés »²⁵. La folie est alors vouée à l'asile et à la médicalisation en même temps qu'à la répression et à la punition, qui forment l'envers du discours positiviste consacré à la maladie mentale. Foucault corrigera par la suite cette analyse en terme de répression, excessivement proche, sans doute, des thématiques marxistes et freudo-marxistes. Car ces thématiques restent trop simplistes et trop classiques à ses yeux, notamment en ce qui concerne la définition de la nature propre du pouvoir, de ses motivations économique-sociales et du type d'alliance que ce pouvoir noue avec la science.

Pourtant, bien des accents marxistes demeurent, aisément repérables. Dans cet ouvrage, il décrit l'Hôpital général comme « une instance de l'ordre, de l'ordre monarchique et bourgeois qui s'organise en France à cette même époque »²⁶. Si de telles formulations ne disparaissent jamais complètement sous sa plume, elles semblent, dès ce moment, remplir une double fonction, contradictoire. D'une part, Foucault développe aux limites même des thèses marxistes une théorisation qui leur emprunte certains aspects, une certaine rhétorique aussi, au moment même où il les distord de l'intérieur : car en quoi consiste au juste ce pouvoir, qu'il qualifie à la fois de « monarchique », selon la typologie classique, et de « bourgeois », en termes marxistes ? S'agit-il d'une double caractéristique, à la fois institutionnelle et classiste, ou bien d'une oscillation de l'analyse, qui appelle de futures élaborations ? Il semble que d'ultimes concessions à un vocabulaire marxisant accompagnent ici une mutation théorique qui se manifeste aussi à travers ces hésitations délibérées. D'autre part, c'est précisément en se tenant au plus près de conceptions marxistes ou réputées telles que Foucault peut élaborer un discours qui procède, non par opposition frontale, mais par différenciation subtile, par divergence tangentielle, lui permettant d'emprunter aux conceptions adverses certaines de leur états théoriques afin de mieux les faire vaciller.

Foucault a alors besoin de trouver un point d'appui autre, extérieur à cette construction et qui tienne lieu de point d'Archimède afin d'entreprendre cette déstabilisation. C'est pourquoi ici, et parallèlement à la tonalité quasi marxiste de certains énoncés, la folie est à nouveau présentée comme expérience décisive, qui habite des artistes

et des écrivains: Goya, Nietzsche, Van Gogh, Artaud. C'est cette expérience pure qui est alors objectée par Foucault, aux « promesses de la dialectique »²⁷, en tant qu'elle constitue ce fonds tragique irréductible, rebaptisant ainsi, de nietzschéenne façon, ce qu'il avait d'abord, et de manière à ses yeux trop hégélienne, baptisé la « négativité de l'homme »²⁸. Si Foucault abandonne par la suite cette idée d'une folie pure, qui maintient un point de référence fixe et arrime encore l'analyse à un absolu, il n'en demeure pas moins en quête de ce qui peut déboîter une dialectique de type marxiste, qui débusque les contradictions du côté des rapports sociaux, en leur matérialité spécifique. La question va alors se transporter sur le terrain de la connaissance et du rapport des discours au réel avant de se réancrer, notamment dans l'*Histoire de la sexualité* et les derniers cours au Collège de France, du côté de l'autonomie individuelle et du souci de soi.

L'anti-dialectique

On peut affirmer que la question dialectique, dans sa double dimension ontologique et épistémologique, est l'un de ses fils constants mais peu apparents et qui courent à travers les écrits de Foucault. Très tôt, elle va concentrer contre elle toute l'hostilité dirigée à l'encontre de la philosophie de l'histoire prêtée au marxisme et de l'humanisme qui lui est associé, alors même que Foucault avait commencé par employer le terme de « dialectique » positivement dans *Maladie mentale et psychologie*²⁹. Dans un entretien de 1978 avec des étudiants de Los Angeles, alors qu'un interlocuteur lui reproche son résumé partial du marxisme en tant que détermination unilatérale des superstructures par une base, les « forces productives », et rappelle « qu'il s'agit d'un rapport réciproque, d'un rapport dialectique », Foucault explose :

Je n'accepte pas ce mot de dialectique. Non et non ! Il faut que les choses soient bien claires. Dès que l'on prononce le mot « dialectique », on commence à accepter, même si on ne le dit pas, le schéma hégélien de la thèse et de l'antithèse.³⁰

D'une part, le traitement de cette question se présente pour Foucault comme un défi, celui de l'élaboration d'un récit historique

alternatif qui sache, avec une force identique, penser ensemble continuités et ruptures, unité et dispersion. Mais d'autre part, Foucault retrouve un trait d'époque, présent également chez Gilles Deleuze et chez bien d'autres théoriciens du moment : le terme de « dialectique » tend alors à être considéré sans examen, et par simple référence implicite à un marxisme stalinisé, comme synonyme de pensée naïve et doctrinaire de l'histoire et de son progrès, pointant une parenté entre un Hegel simplifié et un Marx défiguré, qui conduit à les répudier ensemble et l'un par l'autre. Aucun des travaux majeurs sur ce terrain ne sont pris en compte, ni ceux de Sartre, ni ceux d'Henri Lefebvre, pour ne mentionner que ces deux auteurs. Transparaît ici, d'autant plus qu'il s'agit d'une intervention orale et non d'un texte, la volonté de disqualifier des thèses adverses et d'affronter une culture marxiste encore très implantée, comme en témoigne l'intervention de l'étudiant américain. La même opération sera effectuée par Foucault concernant la notion d'idéologie³¹. Mais c'est bien entendu avant tout la question de l'histoire et de son appréhension que charrie cette querelle terminologique.

Dans le contexte théorique et politique du moment, il devient alors pertinent et novateur, d'objecter aux tenants de la dialectique ses premiers adversaires antihégéliens : Nietzsche, en tout premier lieu, qu'évoquent les dernières lignes de *l'Histoire de la folie*, et qui va devenir une contre-référence puissante pour une partie des philosophes français de la période. Pourtant, à la différence de certains des représentants du néo-nietzschéisme, c'est de façon latérale que Foucault élabore lui aussi une anti-dialectique, qui emprunte à Nietzsche non pas directement des thèses ou des concepts mais plutôt une contre-inspiration, diversement ajustée aux exigences théoriques des analyses conduites et qui portent sur des objets divers. Le procédé a certes à voir avec la maîtrise du khâgneux virtuose, qui cite d'autant moins ses références qu'il en épouse certains thèmes. Un tel procédé devient, chez le Foucault de la maturité bien plus qu'un effet de style, un antiacadémisme efficace, tant il donne la première place à des objets d'étude jusque-là déconsidérés par la philosophie.

Le principe de cet usage sera aussi le ressort de sa réplique à ceux qui l'accuseront de méconnaître Marx. Au cours d'un entretien de 1975 avec Jean-Jacques Brochier au sujet de *Surveiller et punir*, le livre

de 1975, son interlocuteur l'interroge sur sa « distance » à l'égard de Marx et du marxisme. Foucault répond :

Sans doute. Mais il y a de ma part une sorte de jeu. Il m'arrive souvent de citer des concepts, des phrases, des textes de Marx, mais sans me sentir obligé d'y joindre la petite pièce authenticatrice, qui consiste à faire une citation de Marx, à mettre soigneusement la référence en bas de page et à accompagner la référence d'une citation élogieuse. Moyennant quoi, on est considéré comme quelqu'un qui connaît Marx, qui révère Marx et qui se verra honoré par les revues dites marxistes. Je cite Marx sans le dire, sans mettre de guillemets, et comme ils ne sont pas capables de reconnaître les textes de Marx, je passe pour être celui qui ne cite pas Marx.³²

Un tel texte démontre un art consommé de ce qu'on a qualifié de stratégie philosophique : retournant contre un marxisme jugé scolaire le reproche de méconnaître Marx, il lui oppose une connaissance plus haute et une authentique utilisation de cette référence, invisible aux demi-habiles. Tout n'est pas faux dans cette affirmation, à commencer par la connaissance de Marx, partielle mais bien réelle dont dispose Foucault, discernable notamment dans son travail sur la prison. Mais, outre que le propos amalgame indifféremment les « marxistes » dans leur ensemble, taxés d'ignorance et supposés entretenir un rapport doctrinaire aux textes, la pratique décrite, qui revendique sa légèreté et sa distance plus ironique que véritablement critique, légitime en retour toutes les lectures et tous les usages. Disparaît soudain le souci foucauldien de l'archive et des textes, ainsi que toute précision historique quant à la nature de marxismes divers et quant aux œuvres, elles aussi diverses, de Marx et d'Engels – ce dernier n'étant jamais cité. C'est à un marxisme devenu symbole de sectarisme que s'en prend Foucault, participant ainsi et avant tout à la production de l'effigie qui va dominer les décennies suivantes. Ce marxisme caricatural est d'autant plus facile à produire et à dénoncer que le marxisme lui-même, et d'abord sur son versant politique, entre en crise et se trouve dorénavant sur la défensive, ne parvenant plus à conserver ce pouvoir d'intervention dont s'emparent ses adversaires.

Une partie des textes que l'on trouve dans les *Dits et écrits*, ceux qui sont destinés à un large public et consistent en entretiens et interviews,

sont précisément le lieu de telles schématisations et polémiques, dans le cadre d'une stratégie à double visée. Tandis que les livres élaborent une nouvelle approche qui se démarque de Marx et du marxisme sans les mentionner mais en y songeant toujours, les entretiens désignent leur cible et multiplient les références à Marx et au marxisme en tant qu'adversaires de prédilection. Éclairant et rendant plus accessibles les recherches menées par ailleurs, les entretiens des *Dits et écrits* en précisent les enjeux et en ramassent les thèses. Mais ils ne sont pas seulement l'occasion de présentations synthétiques: ils s'intègrent à la stratégie foucauldienne et l'attestent, se présentant au plus haut point en tant qu'interventions en contexte.

En fonction des lieux de publications et des publics, Foucault modifie ses énoncés et leur style. Mais il s'adapte aussi sans cesse à une conjoncture rapidement variable, qu'il connaît parfaitement: tout au long de ces 3 000 pages denses et fort peu répétitives, on voit son itinéraire se dessiner mais on mesure aussi les transformations d'un contexte politique et idéologique qui évolue considérablement tout au long de la période considérée, c'est-à-dire de 1954 à 1988, et qui autorise rapidement non plus une critique mais bel et bien une dénonciation sans nuance du marxisme dans son ensemble. Parallèlement à ces textes de circonstances, qui offrent la version accélérée d'un itinéraire qui est aussi politique, Michel Foucault entreprend des recherches savantes, éloignées de toute polémique sommaire et s'efforçant de produire une nouvelle analyse historique.: nouvelle, par les causalités historiques qu'elle définit, autant que par ses objets.

Une alternative au marxisme

Ainsi, l'*Histoire de la folie*, première œuvre à être revendiquée par son auteur, s'efforce-t-elle de décrire des temporalités différentes et entrelacées, destinées à faire pièce à toute conception continuiste de l'histoire. L'affrontement au marxisme politique devient ici confrontation souterraine, bien plus subtile, avec les thèses marxistes. Foucault affirme n'avoir pas d'abord perçu l'enjeu politique d'une étude de la question de la folie, à la veille du surgissement du débat sur la psychiatrie soviétique et sur le goulag. Rejetant toute linéarité causale, mais

mettant cependant au jour des continuités³³, en parenté avec l'approche structuraliste et avec l'althussérisme auxquels Foucault concilie le tragique nietzschéen, il place résolument les motifs économiques en contrepoint suivi de l'étude de la folie, motifs qui accompagnent celle-ci sans jamais être en position de déterminer le regard changeant qui est porté sur elle, ni les pratiques qui la concernent : il ne s'agit surtout pas de rabattre le traitement de la folie sur des enjeux autres, ni même de la « politiser » comme le penseront bien de ses lecteurs à partir de 1968, mais plus fondamentalement d'étudier sa constitution historique en tant qu'objet de connaissance et lieu d'exercice d'un pouvoir, en relation avec les mutations de l'époque sur le terrain de l'organisation du travail.

C'est pourquoi il ne s'agit nullement pour Foucault de penser cette expansion de l'internement et la naissance de ce nouveau regard sur la folie comme corrélat de la montée de la bourgeoisie et conséquence de l'installation d'un mode de production capitaliste qui y trouverait ses préconditions. Mais il s'efforce pourtant de faire droit aux considérations économiques, celles-ci étant extraites, non de l'étude des pratiques qui les définissent, mais des textes qui les énoncent, ceux des physiocrates essentiellement. Par la même occasion, il attaque la thèse marxiste de la centralité du travail et de son exploitation. Dans son entretien de 1977 avec Michèle Perrot et Jean-Pierre Barrou, il précise :

Je me suis occupé de gens qui étaient placés hors des circuits du travail productif : les fous, les malades, les prisonniers, et aujourd'hui les enfants.³⁴

Les questions classiques de l'aliénation et de l'idéologie s'en trouvent disqualifiées, en tant qu'elles restent complices d'une logique générale dans laquelle elles persistent à s'inscrire. Les effets seront puissants de cette substitution de l'exclusion à l'exploitation.

Dès ce livre, on rencontre un Foucault lecteur et archiviste, historien et philosophe à la fois, attaché à se démarquer des conceptions marxistes en ne cessant de les croiser, de les critiquer sans les énoncer, de les contourner si exactement que la volonté constante de s'en démarquer apparaît de façon manifeste. C'est sous cet angle que prend tout son sens la remarque de Georges Canguilhem au

sujet de ce livre, qui semble pourtant, au premier abord, étrangement décalée voire inopportune, à un moment où Hegel tend à redevenir ce qu'il est périodiquement et le plus souvent en France, un philosophe maudit :

Dans la mise en œuvre de sa documentation considérable, la pensée de M. Foucault a conservé de bout en bout une rigueur dialectique qui lui vient en partie de sa sympathie pour la vision hégélienne de l'histoire.³⁵

On pourrait ajouter que, pour l'autre partie, elle lui vient précisément de sa détestation déjà ancienne pour cette même tradition, pour cet hégéliano-marxisme dont il fera sa bête noire et dont la critique constante ne cessera d'inspirer ses recherches. Cette dialectique foucauldienne, aussi vive qu'innommable, est bien l'un des moteurs de la recherche en cours. Et c'est bien contre l'hégéliano-marxisme autant qu'à partir de lui que Foucault se donne pour cible l'alliance conceptuelle entre dialectique, humanisme, théorie du sujet, scientisme et exercices du pouvoir.

Ce premier travail met en place des thématiques et des méthodes qui seront développées et considérablement précisées dans *La naissance de la clinique* en 1963, puis, bien plus tard, dans *Surveiller et punir*, en 1975 : question des normes et de la raison normative, question de l'intrication entre savoir et pouvoir, construction et usages de la notion de population, question du sujet et de l'assujettissement, etc. Et cela, alors même que son angle d'analyse s'infléchit considérablement tout au long de ces années : dans *La naissance de la clinique*, la question de la folie est de nouveau abordée, mais cette fois sous l'angle principal de l'émergence de l'« expérience clinique », pratique et discours médical associés. Interviennent deux thèmes nouveaux que l'on retrouvera dans l'œuvre ultérieure : l'assistance sociale et la police. Si Foucault parle alors de « politisation de la médecine », c'est pour en mettre au jour la dimension étatique, qui s'installe avec la Révolution française mais se poursuivra après Thermidor, brouillant ainsi les clivages politiques auxquels la tradition marxiste est fondamentalement attachée, brouillage auquel s'emploieront plus radicalement encore les travaux historiographiques contemporains, ceux de François Furet notamment.

Le thème du rapport entre société, sciences de l'homme et races fait son apparition, avant qu'il ne soit repris et développé dans les cours de l'année 1976 au Collège de France, publiés sous le titre *Il faut défendre la société*. Dans un premier temps, par-delà le seul domaine de la maladie mentale, c'est la transformation combinée des différentes missions que se donnent l'État et la médecine institutionnelle qui est abordée. En héritier de l'épistémologie française, notamment celle de Georges Canguilhem, Foucault s'efforce de suivre l'histoire de la constitution d'un regard médical qui ne cesse de se modifier. Mais à la différence de Canguilhem, il relie la transformation de ce dernier aux mutations du champ hospitalier et plus largement à l'examen de l'intégration institutionnelle de la médecine, à sa dimension « civile », donc.

Pourtant, ce qui, dans *La naissance de la clinique*, pourrait être référé à une démarche historique marxisante est aussitôt contrecarré par la définition d'un processus d'étatisation, indépendant de toute analyse en termes de classes et d'intérêts sociaux divergents. C'est bien une objection à la conception marxiste du pouvoir social et politique que propose ici Foucault, débusquant des rapports de pouvoir dissociés de l'exploitation économique. La césure entre le moment révolutionnaire et Thermidor n'est marquée que par l'irruption de la pensée libérale, dont les théories réorganisent les relations entre riches et pauvres, et entre malades et individus sains qui en assurent la prise en charge. Foucault souligne bien que la protection sociale se présente aussi, de façon ambivalente comme protection des riches contre les mouvements sociaux que l'extrême indigence pourrait faire craindre³⁶. Mais ce sont surtout les conséquences médicales qui en sont explorées, l'accent étant mis sur le développement de l'observation médicale et sur l'essor d'une pensée clinique « qui engage de plein droit le statut philosophique de l'homme »³⁷.

C'est la science, et la vérité entendue en un sens nouveau, qui sont directement concernées : délaissant toute quête d'une origine et d'une expérience fondamentale³⁸, la recherche de « conditions de possibilité »³⁹ qui sont foncièrement historiques contribuera à orienter Foucault vers une réflexion plus centrée sur les dimensions épistémologiques et méthodologiques. Mais il ne perd jamais de vue la discussion avec l'anthropologie en tant que disposition fondamentale

de ce savoir médical qu'il a examiné, disposition historique dont il annonce, dès ces premiers textes, la prochaine caducité. C'est cette fois la trace des débats autour du structuralisme que l'on peut y déceler, sans que Foucault ne s'intègre jamais complètement à cette tradition. Rapidement, il s'emploiera à répéter qu'il n'a « jamais été structuraliste »⁴⁰. À cette occasion, c'est avec sens stratégique et acuité critique, et en dépit même de l'apolitisme du structuralisme français, qu'il rappelle les origines de ce courant, né dans les années 1920 en URSS et en Europe centrale, et qui sera victime du stalinisme⁴¹, remarque qui éclaire aussi le rapport complexe de Foucault à la tradition structuraliste française des années 1960.

Foucault se révèle donc bien soucieux de produire une alternative de grande ampleur au marxisme, sans jamais s'en détourner mais en combinant de façon complexe emprunts et objections, reprises et dénonciations. Cette ambition le conduit à toujours pousser plus loin ses propres analyses, à remettre en chantier ses hypothèses, sans jamais se contenter des positions acquises et des nouveaux territoires défrichés. De sorte qu'au lieu de se contenter de frayer la voie archivistique et érudite, au lieu d'engager le simple élargissement de l'enquête entreprise, Foucault reprochera vite à son *Histoire de la folie* de présenter encore des thèmes « expressionnistes ». La notion n'a rien de stylistique : elle est fondamentalement philosophique et vise un des autres secteurs d'analyse spécifique au marxisme, l'analyse du rapport entre les idées et le monde. Elle concerne la question idéologique donc, mais aussi la définition du savoir et ses effets en retour sur le réel, question inséparable de la querelle de l'humanisme en sa dimension politique même. En effet, cette remarque critique est énoncée en 1971, au cours d'un entretien où Foucault présente ses premiers livres comme relevant encore de l'histoire des sciences, interrogeant insuffisamment la science elle-même. C'est clairement au marxisme qu'il reproche cette conception de l'« expression », le terme désignant un déterminisme, et plus précisément un économicisme :

Le lien entre les formations économiques et sociales prédiscursives est beaucoup plus complexe que celui de l'expression pure et simple, en général le seul qui soit accepté par la plupart des historiens marxistes.⁴²

La confrontation de Foucault avec Marx passe d'abord par un autre entrelacement des logiques réelles et discursives, qui lui permet de reléguer la conception marxiste de la connaissance du côté du réalisme naïf. Ce n'est pas Marx qui est ici discuté, mais une certaine histoire marxiste des sciences qui fournit à Foucault l'occasion de réexaminer la question de la science d'une façon originale, qui n'est ni la reprise des thèses de l'épistémologie française de la même époque, ni celle des conceptions américaines, notamment des conceptions relativistes et externalistes d'un Thomas Kuhn en la matière. Pour sa part, il s'intéresse au fonctionnement combiné de pratiques sociales d'une part et de discours d'autre part, qui s'affirment comme scientifiques, loin de toute détermination unilatérale des seconds par les premières. Une formulation de 1968 résume bien son projet:

La hâte avec laquelle on rapporte d'ordinaire les contenus d'un discours scientifique à une pratique politique masque à mon sens le niveau où l'articulation peut être décrite en termes précis.⁴³

Par la même occasion, c'est la question des avancées, théoriques et sociales, qui est posée, remettant en cause une conception simpliste du progrès, sans pour autant suivre Nietzsche sur le terrain de l'irrationalisme ni Heidegger sur celui de l'ontologie.

2

Politiques de la vérité

Le rapport de Foucault à Marx n'est jamais simple et sa fécondité en résulte. La confrontation foucauldienne avec le marxisme, dès l'origine alternativement ouverte et sourde, loin de conduire rapidement à un règlement définitif de la question, se présente toujours davantage comme opposition politique frontale associée à un dissensus théorique élaboré et poursuivi. Ce sera le cas jusqu'aux derniers textes et travaux, on va le voir. Dans un second temps, passé le moment des premières œuvres qui est aussi celui de la présence massive du marxisme en France, la discussion s'approfondit dans *Les mots et les choses*, tout en s'établissant à un double niveau, qui complique encore et rend toujours moins visible une discussion que Foucault ne mène jamais de façon ouverte. Car, derrière la figure de l'adversaire marxiste, c'est le dialogue entre Foucault et Marx qui tend à être occulté par son initiateur même, comme s'il s'agissait d'imposer d'entrée de jeu, en tant qu'évidence désormais partagée et fait établi, la désuétude de Marx et l'impossibilité du marxisme, et cela, au moment même où Foucault entre en compétition avec les thèses marxistes les plus centrales.

Trait d'époque, cette stratégie de disqualification ne peut bien sûr se comprendre que d'un point de vue politique, dans le cadre d'un basculement de la conjoncture idéologique en France que Foucault est parmi les premiers à percevoir. Mais, à la différence de ceux qui s'en tiennent là et considèrent clos le débat pour ne plus pratiquer que le mépris et l'invective, Foucault va procéder tout autrement et définir une position que lui seul occupe. C'est en tant qu'opportunité théorique que cette confrontation relancée et en partie occulte autorise aussitôt l'émergence d'une dynamique conceptuelle inédite, ne renonçant à aucun moment aux bénéfiques et aux raccourcis de l'anticommunisme, sans s'y résumer. Bref, nul autre que Foucault n'aura su à ce point transformer la crise du marxisme, non en facile victoire idéologique mais en défi théorique permanent, en authentique créativité

conceptuelle. C'est pourtant ce que la plupart de ses commentateurs et de ses épigones d'aujourd'hui oublient, désamorçant ce qui est la véritable charge politique de l'œuvre foucauldienne, dans son contexte.

Les mots et les choses: une nouvelle épistémologie

Dans ce nouveau livre de 1966, c'est avant tout en tant qu'objet même de l'analyse qu'apparaît nommément Marx, présenté dans la deuxième partie du volume comme successeur et héritier de Ricardo. Cet étiquetage va aussitôt susciter les réactions escomptées par son auteur, mais elles contribuent à masquer l'ampleur de la confrontation continuée de Foucault avec le marxisme, qui concerne notamment la conception de ce qu'il baptise *épistémè*, notion située sur le terrain d'une théorisation matérialiste de la connaissance. Resteront célèbres les quelques lignes acérées et provocatrices, par lesquelles Foucault fait mouche, ne mentionnant Marx qu'au titre de postricardien, simple exégète prisonnier de son époque théorique. Il faut rappeler ce passage fameux, qui fait écho à la définition de Sartre du marxisme comme « horizon indépassable de notre temps », autant qu'à la conception althussérienne de la rupture épistémologique en quoi consiste selon lui le marxisme :

Au niveau profond du savoir occidental, le marxisme n'a introduit aucune coupure réelle; il s'est logé sans difficulté, comme une figure pleine, tranquille, confortable, et ma foi satisfaisante pour un temps (le sien), à l'intérieur d'une disposition épistémologique qui l'a accueilli avec faveur (puisque c'est elle justement qui lui faisait place) et qu'il n'avait en retour ni le propos de troubler, ni surtout le pouvoir d'altérer, ne fût-ce que d'un pouce, puisqu'il reposait tout entier sur elle. Le marxisme est dans la pensée du XIX^e siècle comme poisson dans l'eau: c'est-à-dire que partout ailleurs il cesse de respirer.⁴⁴

Pourtant, on aurait tort de considérer que par ces mots, Foucault prononce le congé définitif du marxisme: il dessine là une des voies de la critique, se combinant à la saisie de ce qui fait l'actualité persistante de Marx et du marxisme en cette deuxième moitié des années

1960. C'est bien entendu la conjoncture du moment qui lui permet lancer cette offensive violente, peu envisageable quelques années plus tôt. Mais pour comprendre vraiment ces lignes, il faut également les replacer dans le cadre de cet ouvrage extraordinairement ambitieux, synthèse étourdissante et intervention de nature proprement philosophique, qui élargit le champ d'analyse antérieur au point d'y inclure un certain nombre de savoirs spécialisés, que Foucault relie à l'*épistémè* de leur temps. Histoire englobante des idées, *Les mots et les choses* se présentent comme le résultat d'un vaste travail d'enquête qui exhume les conditions de possibilité de savoirs divers et met en évidence la « mutation archéologique » qui sépare l'âge classique de l'époque moderne.

Il ne s'agit pas ici de résumer ce travail mais de le lire sous le seul angle de la discussion avec Marx et le marxisme qu'il prolonge et infléchit. Car, aussi étrange que cela soit concernant un livre qui enracine Marx dans une *épistémè* entrée en déclin, une telle confrontation est bel et bien présente et constante, par-delà mais aussi en raison même du projet foucauldien d'élaboration d'une alternative non marxiste dans le domaine de l'histoire des idées et de l'histoire tout court. *Les mots et les choses* s'ouvre sur l'analyse vertigineuse des *Ménines* de Velasquez : Foucault identifie l'âge classique à la promotion de la représentation en tant que fondement de toutes les formes de connaissance qui se développent au cours de cette période. Mais cette centralité de la représentation s'adosse à une métaphysique, qui garantit « le *continuum* de la représentation et de l'être »⁴⁵ et se présente donc comme une ontologie, une théorie de l'être présidant à une théorie de la connaissance et l'impliquant. Pensée de la mesure et de l'ordre, la *mathesis* classique se caractérise par la mise en système des signes, la mise en tableaux des identités et des différences. Mais plus fondamentalement encore, elle requiert une métaphysique de l'infini qui assure à la représentation sa validité, rendant inutile et impossible à cette époque la constitution de l'homme comme figure théorique : la délégitimation de la notion de représentation passe ici par son affiliation à la métaphysique classique, disqualifiant par avance toute reprise contemporaine.

La question ressurgira plus loin, tant elle est l'un des enjeux de ce livre. Pour le moment, liant l'émergence du rationalisme classique

à cette métaphysique de l'infini, Foucault dénonce l'idée même qu'il s'agirait d'un progrès, là où il importe plutôt d'identifier une mutation épistémique enveloppant une métaphysique.

Ce champ immense va prendre une configuration nouvelle. On peut bien, si on veut, le désigner du nom de « rationalisme » ; on peut bien, si on n'a rien dans la tête que des concepts tout faits dire que le xvii^e siècle marque la disparition des vieilles croyances superstitieuses ou magiques, et l'entrée, enfin, de la nature dans l'ordre scientifique.⁴⁶

La charge vise une histoire des sciences naïvement réaliste ou sommairement matérialiste, qui reste prisonnière d'une conception de la science en tant qu'accès à la vérité. À sa place, Foucault déploie des soubassements épistémiques, qui sont de nature philosophique, et qui interdisent de penser le savoir à partir de ce qu'il dit ou de ce qu'il croit de lui-même, c'est-à-dire qui discréditent toute épistémologie de la vérité, qu'elle soit réputée advenue ou tendanciellement approchée. Dès lors, ce n'est pas seulement un matérialisme caricatural que vise Foucault, c'est aussi tout matérialisme qui associe une conception de l'être à une théorie du connaître.

Cette rupture affirmée avec une telle conception du savoir reprend, mais radicalise aussi les épistémologies françaises contemporaines, celles de Bachelard et de Canguilhem notamment, qui s'étaient surtout attachées à l'étude du discours scientifique, en évitant de systématiser sur le terrain philosophique une conception de la connaissance en général. Ce n'est d'ailleurs pas non plus ce que fait Foucault, qui souhaite interroger « le sous-sol de notre conscience moderne »⁴⁷. Mais le souci historique dont témoignent *Les mots et les choses* est à ce point englobant et théorique, qu'il l'amène à se situer lui-même au niveau de la question des fondements du savoir, croisant et reprenant ici la thématique heideggerienne de la fin de la métaphysique, par-delà l'analyse des parentés structurales entre disciplines. De ce point de vue, qu'il s'agisse de Marx ou d'autres théoriciens, un certain nombre de grandes philosophies sont à la fois les objets de l'enquête et ses moyens, que Foucault reprend et transforme sans jamais citer directement leurs promoteurs. La remarquable puissance théorique de l'ensemble provient de la combinaison entre cette forte structuration

philosophique et la vaste érudition qui l'accompagne, sous la forme d'une synthèse inédite, orientant la traversée de massifs savants multiples, théories du langage, du vivant, de l'échange, etc. Peu d'ouvrages philosophiques du moment présentent de telles dimensions, à l'exception de *L'Anti-Édipe* de Gilles Deleuze et Felix Guattari, qui paraît en 1972.

Ce livre est donc avant tout un ouvrage de philosophie, marqué par la nature de l'enseignement de cette discipline en France et par le maintien de son prestige, en dépit de tous les assauts subis en ces années de sciences humaines montantes. L'analyse par Foucault de la métaphysique classique présente l'avantage d'offrir un solide appui à la thèse qui constitue sans doute l'affirmation centrale de l'ouvrage: l'homme est une invention récente, et de ce fait pas nécessairement pérenne. Il s'agit de critiquer les naïvetés de l'humanisme selon un biais inédit, distinct de la voie marxiste empruntée au même moment par Althusser. Outre le matérialisme, pièce constitutive du marxisme, et notamment du marxisme de cette époque, c'est donc sa seconde étaie, l'humanisme, que Foucault retire à un marxisme contemporain qu'il qualifie de « mou » et « fade »⁴⁸. S'il y a eu un avant, on peut fort bien envisager un après, une disparition de l'homme en tant que figure du savoir se présentant comme clé, ou plutôt comme verrou philosophique sur quoi se fonde tout l'édifice de savoirs divers et adjacents. Et cette fondation est une condition de possibilité tout aussi historique que les autres: loin de fournir un socle solide et définitif, elle est à son tour passible d'une généalogie en même temps que d'une archéologie qui en présente toutes les conditions d'émergence et rassemble les premiers signes de sa possible disparition. Foucault réussit le tour de force de remettre en cause une vision de l'histoire selon lui insuffisamment historique, encore essentialiste, pour lui substituer une lecture bien plus déstabilisante et stimulante des rapports entre les savoirs et le monde, entre « *Les mots et les choses* », comme le dit quelque peu maladroitement ce titre qui en réalité fut imposé à Foucault.

Livre structuraliste? En un sens, l'ambition du propos déborde largement ce qui serait une simple affiliation, s'attachant à traiter de façon spécialisée la question de la formalisation, en tant que condition de possibilité des disciplines structuralistes⁴⁹. C'est une « archéologie du structuralisme » que prévoyait de rédiger Foucault, ce qui est

bien différent : le structuralisme lui-même se voit défini non par ses travaux marquants, ni par ses méthodes propres ou ses thèses essentielles, mais est lui-même replacé dans une histoire bien plus longue, dont le philosophe entrevoit seul les logiques complexes et perpétuellement mutantes, et tout aussitôt les dépasse. Plus fondamentalement encore, Foucault pointe ici ce qui est au cœur des thématiques de l'émancipation et qui, indépendamment même de tout humanisme théorique, se revendiquent de l'humanisme pratique et concernent tout projet politique transformateur, à commencer par ceux qui envisagent la sortie du capitalisme. Ce faisant, c'est bien sa propre critique de la critique marxiste de l'aliénation qu'il poursuit, au profit d'une analyse de la production historique des normes et des disciplines, production ne fournissant jamais son socle à la revendication de développement plénier de l'homme. Un tel scepticisme historicisant pointe avec force les défauts d'un humanisme rhétorique, qui ne correspond ni à des pratiques réelles ni à des fondements rigoureux. Mais c'est aussi la critique marxiste de tels défauts, entreprise au même moment par Louis Althusser, qui se révèle intenable, au regard de la critique foucauldienne.

Les mots et les choses est donc le livre d'un philosophe qui a parfaitement saisi les enjeux théorico-politiques contemporains d'une critique à la fois radicale et précise de Marx et du marxisme, mais qui ne cite jamais les textes ni les auteurs incriminés. Pourtant, le philosophe échappe au reproche de pure abstraction, du fait de son attention extrême à la logique des savoirs positifs, passés et présents. C'est bien à ces savoirs positifs, inventoriés par l'archéologue, que Foucault consacre la plus grande partie de son ouvrage. Et il aborde notamment deux terrains d'analyse qui se trouvent également au cœur, non pas seulement du marxisme des années 1960, mais des conceptions marxistes elles-mêmes : l'histoire et l'économie politique. On rencontre là le second pan d'un dispositif savant, qui ne s'adresse plus cette fois à un discours concurrent, mais à un savoir daté, que l'on peut et doit désigner par le nom propre de son promoteur : Marx. L'histoire n'est pas ici traitée comme discipline spécialisée mais comme « mode d'être fondamental des empiricités »⁵⁰ qui coïncide avec la grande mutation séparant l'âge classique de l'époque moderne. Quant à l'économie, c'est bien l'un des fils disciplinaires

que l'on peut suivre dans ce livre, qui traverse deux cadres épistémiques, parmi ceux qu'a sélectionnés Foucault. La science des richesses, devenue économie politique, vient illustrer et prolonger les conceptions d'ensemble, peu souvent présentées pour elles-mêmes, mais, vertébrant toujours les analyses sectorielles que Foucault consacre aux disciplines spécialisées.

Au total, c'est bien une discussion tous azimuts qu'entreprend Foucault avec les thèses centrales et les positions cardinales du marxisme, même si cette confrontation n'est pas ou peu thématifiée et ne surgit que par endroits, sous la forme d'énoncés d'autant plus puissants et dévastateurs que le lecteur, au moment où il les découvre, c'est-à-dire au détour d'analyses plus générales, ne songeait alors sans doute pas aux conséquences des thèses foucauldienne sur les conceptions marxistes. De fait, les conceptions marxistes en question restent une fois encore vagues et anonymes, délibérément rabattues sur une métaphysique visionnaire, à tous égards obsolète, selon Foucault :

Ainsi de Hegel à Marx et à Spengler, s'est déployé le thème d'une pensée qui par le mouvement où elle s'accomplit – totalité rejointe, ressaisie violente à l'extrémité du dénuement, déclin solaire – se courbe sur elle-même, illumine sa propre plénitude, achève son cercle.⁵¹

C'est ainsi qu'éclate soudain et comme au détour de la réflexion, la foncière incompatibilité du marxisme (et des théories sœurs partageant la même conception périmée) avec la réalité et tout spécialement avec la réalité contemporaine. Associer les noms de Marx et de Hegel à Spengler suffit à confirmer, voire à produire, leur déclassement théorique, compte tenu de la hiérarchie académique ici implicitement mobilisée. Mais un tel procédé, loin de réduire le livre de Foucault à ce qui est parfois de l'ordre de la mauvaise polémique, tablant sur les préjugés de son lecteur, vise bien par ailleurs l'élaboration d'alternatives théoriques de même envergure que le marxisme. Et Foucault sait l'adversaire plus coriace et plus conceptuellement puissant que ces quelques lignes ne le laissent penser. C'est sur les questions de l'économie politique et de l'histoire, telles qu'elles sont traitées ici, qu'il faut s'arrêter pour prendre toute la mesure d'un tel projet.

Une autre critique de l'économie politique

Dans la première partie de son livre, Foucault rappelle, très classiquement, que le savoir économique ignore d'abord la dimension de la production et ne s'intéresse qu'à la question de la richesse, qui inclut celle des échanges ainsi que le problème de la monnaie et des prix. Il récuse par contre la lecture, tout aussi classique, qui présente l'approche monétariste comme obstacle à la constitution d'une science économique, obstacle finalement levé grâce à des distinctions conceptuelles mieux établies, grâce à des apports théoriques cumulatifs et permettant peu à peu l'apparition d'une économie politique apte à penser la production et non plus seulement l'échange⁵². Ce que Foucault reproche à une telle reconstitution historique, c'est l'idée que la théorie économique serait pilotée par son futur, au lieu de comprendre la science des richesses sur le fond de l'épistémè qui la rend possible et, surtout, qui lui confère ses caractéristiques propres.

D'avantage liée aux savoirs contemporains qu'à sa redéfinition ultérieure, l'analyse des richesses n'est pas à confronter à ses progrès ultérieurs, pas plus qu'à son objet tel qu'il pourrait exister indépendamment d'elle. D'abord intégrée au système général des signes qui est celui du XVI^e siècle, la spéculation sur les métaux précieux est immédiatement associée à une cosmologie. L'époque classique se caractérisera par une analyse réorientée vers le « prix absolu » qui serait celui des métaux précieux, expliquant leur capacité à mesurer tous les autres prix. Dans la logique de la représentation qui s'instaure alors, c'est moins la confusion entre richesse et monnaie qui caractérise le mercantilisme, que la définition de la monnaie comme « instrument universel d'analyse et de représentation »⁵³. Au point que, selon Foucault, c'est alors la fonction de signe de l'or qui détermine sa valeur, et non plus l'inverse : la théorie marxienne de la valeur se trouve aussitôt répudiée sans avoir été discutée. À la thématique du juste prix se substitue le problème bien différent de l'ajustement des prix.

Foucault pourchasse donc partout ce qui serait une conception « progressiste » de l'histoire, fut-ce celle des idées, conception hégéliano-marxiste qui, loin de rendre compte d'un devenir réel, témoigne d'un angle de vue daté, celui d'une philosophie de l'histoire. Grand récit alternatif, *Les mots et les choses* objecte à la thèse, délibérément

schématisée, d'un moteur social de l'histoire et à l'affirmation du rôle historique d'intérêts sociaux divergents, la conception d'*épistémès* qui déportent sur le terrain de la conceptualité la causalité historique, pour autant qu'il s'agit, comme ici, d'expliquer l'émergence et la transformation des savoirs. Le rejet d'une certaine conception de l'histoire va donc nécessairement de pair avec la recontextualisation des thèses marxistes, considérées sous leur seul angle disciplinaire, et c'est ce à quoi s'emploie, avec une jubilation évidente, la suite du livre.

Cette suite développe une affirmation de nature philosophique, destinée à exhumer la logique profonde des divers savoirs spécialisés étudiés par Foucault: la fin de l'*épistémè* classique est aussi la fin du paradigme de la représentation, par quoi elle se caractérise. Et l'on retrouve une fois encore cette question centrale, abordée cette fois sur le terrain de l'économie politique classique.

Le rapport de la représentation à elle-même et les relations d'ordre qu'il permet de déterminer hors de toute mesure quantitative, passent maintenant par des conditions extérieures à la représentation.⁵⁴

C'est le travail qui apparaît en tant qu'élément irréductible à la représentation. Si Adam Smith est le premier à le prendre en considération, il reste par ailleurs encore prisonnier de l'*épistémè* représentative et il faudra attendre Ricardo pour que l'économie politique élabore une conception du travail associée à la question du besoin et à la menace de la mort, en accord avec ce qui est le fond anthropologique de la nouvelle *épistémè*. On le sait, Foucault n'explique pas les causes de cette transformation, qui va atteindre à la fois l'économie, la linguistique et la biologie: « Cet événement un peu énigmatique, cet événement d'en dessous qui vers la fin du XVIII^e s'est produit dans ces trois domaines⁵⁵. » Cette absence est moins une faiblesse involontaire de l'analyse que le refus délibéré d'une linéarité et d'une causalité qui sont, là encore, paradigmatique d'une analyse de type marxiste que Foucault veut abattre. Outre le refus de la continuité historique, il est de bonne stratégie de raccorder toutes les constructions théoriques secondaires (et Marx occupe ici une telle position subalterne) à un événement philosophique qui les englobe et les détermine, mais tout aussi bien aveugle leur conscience d'elles-mêmes. Un déterminisme qui

n'est que local, mais qui n'en est pas moins strict, vient donc reconfigurer une histoire des idées où Marx ne fait plus figure que d'épigone, très inconscient du bouleversement dans lequel il s'inscrit sans jamais le produire. Car ce bouleversement est, sinon initié, du moins pleinement énoncé et philosophiquement élaboré par Kant, véritable fondateur de la modernité.

En effet, c'est à cette époque la philosophie kantienne qui, selon Foucault, explore le mieux la question nouvelle, celle des conditions de la représentation, conditions qui ne sont pas du même ordre que la représentation elle-même et qui permettent de s'interroger sur ses limites de droit, ouvrant ainsi la voie à une tout autre métaphysique : « Elle permet ces philosophies de la Vie, de la Volonté, de la Parole que le XIX^e siècle va déployer dans le sillage de la critique »⁵⁶. Elle permet aussi l'émergence de savoirs nouveaux, dont celui de l'économie. Sur le terrain des disciplines positives, le travail, la vie et le langage vont alors faire office de « transcendants », situés du côté de l'objet et non plus du sujet, qui rendent possible la connaissance, mais dépendent eux-mêmes de cet événement épistémique plus radical et plus profond qui les conditionne.

De sorte que ce ne sont pas les phénomènes économiques, à la fois dans leur complexité objective nouvelle et progressivement découverts et toujours plus finement analysés, qui guident le développement du savoir économique au cours de cette période : qu'il le sache ou non – et bien entendu il l'ignore – il est déterminé non par son objet, mais par une *épistémè* d'ensemble, qui conduit à la naissance du positivisme. Ironie de l'histoire des idées, ce positivisme n'est pas en mesure de fournir au savoir sa théorie adéquate. Il est l'expression maladroite de la place nouvelle de l'expérience, sans que cette expérience ne soit véritablement pensée pour ce qu'elle est, la tentative d'une refondation métaphysique de la connaissance : le positivisme manque radicalement le transcendantal historique dont il résulte. Profondément précritique, il partage avec le marxisme de Marx cette méprise sur l'*épistémè* même à laquelle il se rattache et qui l'a rendu possible. On ne saurait mieux renvoyer l'accusation de méconnaissance radicale de soi à celui qui fut le théoricien de l'idéologie.

C'est cette analyse d'ensemble, enveloppante et polémique, qui permet à Foucault d'inscrire Marx au cœur d'un temps qu'il ne

saurait dépasser, dans la mesure même où il n'est pas parvenu à le comprendre. Outre que la philosophie, ici kantienne, dispose seule du surplomb épistémique qui éclaire du haut vers le bas des savoirs nécessairement enclins à ignorer la logique originaire qui les a fait naître, c'est elle qui permet de rendre compte de ces mêmes savoirs et de disqualifier leur prétention à se fonder eux-mêmes. Marx peut apparaître alors comme le comparse de ce piètre philosophe qu'est Auguste Comte, peu valorisé dans le panthéon philosophique universitaire français du moment :

Comte et Marx sont bien témoins de ce fait que l'eschatologie (comme vérité objective à venir du discours sur l'homme) et le positivisme (comme vérité du discours définie à partir de celle de l'objet) sont archéologiquement indissociables: un discours qui se veut à la fois empirique et critique ne peut être que, d'un seul tenant, positiviste et épistémologique; l'homme y apparaît comme une vérité à la fois réduite et promise. La naïveté précritique y règne sans partage.⁵⁷

C'est cette analyse qui explique et soutient les énoncés sur Marx ricardien. Loin d'être une boutade, le propos de Foucault se construit sur la base d'une tout autre conception de l'histoire des idées et d'une redéfinition de la science. Si, à bien des égards, c'est la critique de Marx qui semble en être le principal motif, cette même critique semble, au bout de compte, n'être qu'un effet relativement secondaire, un constat annexe. Dans le flux de ce grand récit des savoirs positifs, le marxisme finit par n'apparaître plus que comme science manquée, héritière anachronique d'un historicisme naïf, à la fois précritique et réductrice, une impasse donc, sur laquelle il ne convient pas de s'arrêter davantage.

Il faut préciser les étapes du procès de constitution épistémique qui mènent à cette bifurcation entre l'impasse marxienne et des thèses autres: cette histoire est celle de l'économie politique. Partant d'Adam Smith, Foucault affirme que ce dernier reste encore pris dans l'*épistémè* de la représentation, qui le conduit à placer un signe d'équivalence entre travail et marchandise, leur rapport représentatif étant réciproque: le travail peut donc servir d'unité de mesure pour toutes les autres marchandises. Pour Ricardo, en revanche, « La valeur a cessé d'être un

signe, elle est devenue un produit »⁵⁸. Le travail est alors pensé comme source même de toute valeur : il est en position première, avant toute représentation et antérieurement à l'échange, puisqu'il les rend possibles. À partir de là, le savoir économique abandonne la forme du tableau pour penser dans les termes d'une histoire, qui additionne le travail nouveau à du travail déjà accompli et met en série linéaire les moments successifs d'un procès de production. En somme, l'histoire ne s'introduit pas dans l'économie politique parce qu'un certain type de savoir parviendrait à la conscience et à la connaissance du mode d'être historique, de l'historicité de son objet lui-même. Elle lui vient d'un mode fondamental d'approche qui précède l'objet lui-même et préside à sa découpe puisqu'elle est, plus fondamentalement encore, condition de possibilité de sa constitution. Mais l'économie politique n'étant pas la philosophie, elle ne saurait se pencher sur ses conditions de possibilité pas plus que sur ses limites. Il lui échappe que c'est une certaine figure de l'homme qui la conditionne : l'homme comme être fini s'efforçant d'échapper à l'imminence de la mort.

Un ricardien nommé Marx

Chez Ricardo, cette figure se dessine sur le fond d'un travail agricole toujours plus difficile, toujours moins productif aussi, et effectué sous la contrainte de la faim et du risque de la mort. La rareté est chez lui, selon Foucault, l'expression d'une anthropologie de la finitude qui se substitue à la vieille question de la représentation qui obsédait les économistes des générations précédentes. C'est en ce point que se forme une alternative. D'un côté, celui de Ricardo, l'histoire conduit au point où se manifeste l'inutilité de tout travail supplémentaire, en raison même de la loi des rendements décroissants qu'il a formulée. De l'autre côté se trouve Marx, pour qui l'histoire maintient un nombre croissant de travailleurs aux limites de leurs conditions d'existence. Le risque de la mort ici conduit au possible renversement d'une histoire qui serait alors accomplissement de l'essence humaine. Le « pessimisme » de Ricardo ou bien la « promesse révolutionnaire » de Marx, donc, la seconde option semblant marquée par une naïveté plus grande encore que le premier scénario et par un irréalisme foncier.

Dans tous les cas, ces philosophes de l'histoire auquel s'ajoutent les figures de Hegel et de Spengler⁵⁹, le second contaminant de son discrédit le premier, sont les prophètes sombres d'une humanité à la fois marquée par le risque de la mort, par la finitude donc, et par son humanisme associé, une anthropologie naïve et métaphysique faisant office de fondation instable et toute provisoire. Car ces pensées de l'histoire sont aussi celles de sa suppression, qu'il s'agisse de sa crise, de sa décadence ou de son abolition révolutionnaire. L'analyse laisse pendante la question d'un savoir économique naissant d'une bifurcation plus fondamentale, par-delà de la distinction finalement inessentielle entre Ricardo et Marx. Ce savoir nouveau ne sera étudié que dans les cours consacrés au libéralisme, on y reviendra, Foucault ayant entretemps abandonné l'angle de vue archéologique pour lui préférer l'analyse de la gouvernementalité et de ses pratiques.

Dans cette œuvre, c'est sur le mode affirmatif et sans référence textuelle que l'analyse marxienne se trouve totalement rebâtie, sous la forme d'une anthropologie philosophique de l'essence humaine d'une part, sous la forme d'un récit historique aux perspectives utopiques et apocalyptiques d'autre part. Ce récit étrange est très rapidement présenté, en une trentaine de lignes : Marx aurait analysé une Histoire qui exerce sa pression sur le travail, obligeant les hommes à produire toujours plus en vertu des besoins qu'ils éprouvent et de leur constant accroissement. Parallèlement au dénuement qui persiste toujours et alors que « croît sans cesse le nombre de ceux que l'Histoire maintient aux limites de leurs conditions d'existence », « le produit du travail s'accumule »⁶⁰, enclenchant une bien peu vraisemblable logique, qui associe immédiatement dénuement et accumulation, et que Foucault n'illustre d'aucune précision. Ce récit aurait pour fonction d'expliquer comment la richesse échappe à ses producteurs et devient capital. Hors de toute logique de classe historiquement déterminée, et indépendamment d'un mode de production défini qui, pour Marx, inclut toujours des rapports sociaux tout aussi définis, on rencontre ici une reconstitution proprement stupéfiante des thèses marxiennes : le scénario prêté à Marx n'est pas tant précritique que préhobbesien, confrontant continûment les hommes, même ceux qui travaillent, au risque permanent de la mort. On peut aussi penser que Foucault reprend sans le dire certains traits des analyses sartriennes

du pratico-inerte et de la rareté, développées dans la *Critique de la raison dialectique*.

Les hommes tels que Marx les voit éprouvent dans le même temps, nous dit Foucault, « le besoin, la faim et le travail »⁶¹. Ils s'inscrivent ainsi, sous couvert de science historique matérialiste, dans une métaphysique tragique de la finitude, finitude qu'est censée surmonter une « promesse révolutionnaire » aussi dérisoire qu'elle. Ainsi reliée à une figure globale de l'homme qui correspond à l'*épistémè* moderne, la pensée de Marx s'intègre à l'analyse foucauldienne. Mais elle devient totalement méconnaissable. Il est alors assez aisé de lui objecter Nietzsche, Heidegger et Hölderlin en tant théoriciens plus avisés. Forts de la critique fondamentale de l'historicisme qu'ils autorisent, ils apparaissent ici comme ceux qui ont su critiquer puissamment et de façon rédhibitoire une pareille anthropologie, même lorsqu'elle leur est postérieure. Le nietzschéisme se présente ici comme la voie de sortie hors du marxisme, et son inscription dans le XIX^e siècle, loin d'être un handicap, transforme cette sortie en un événement qui a déjà eu lieu, même si quelques-uns ne s'en sont toujours pas aperçus :

C'est Nietzsche, en tout cas, qui a brûlé pour nous et avant même que nous fussions nés les promesses mêlées de la dialectique et de l'anthropologie.⁶²

Abandonnant l'Homme autant que les classes, les contradictions autant que les pratiques, l'archéologie épistémique révèle les couches enfouies et met à nu les structures mouvantes qui enveloppent ceux-là mêmes qui avaient cru rompre avec la philosophie : Marx donc, principalement, dont l'œuvre se révèle à la fois fondée par ce qu'elle méconnaît et dépassée parce qu'elle n'anticipe pas même. L'opération conduite ici est puissante, en dépit même de l'indigence manifeste de la présentation foucauldienne des thèses marxiennes : elle emprunte sa thèse centrale à une dénonciation convenue du marxisme comme prophétisme. Foucault combine une critique de Marx finalement classique, dès cette époque, à un angle d'attaque original, défini de telle sorte que la disqualification du marxisme semble un effet collatéral et presque involontaire d'une redéfinition ambitieuse de l'histoire des idées et de l'histoire en général, qui se situe très loin et très au-dessus

de cette tradition. Le but de Foucault est bien là et le succès de librairie de ce livre difficile prouve aussi le sentiment de renouveau et de bouleversement théorique qu'il provoque chez ses lecteurs, qui n'en perçoivent pas toujours les enjeux exacts.

Pour des raisons de fond, Foucault reprendra pourtant cette lecture première de l'économie politique et abordera, sous un angle différent la question du savoir économique ainsi que le débat avec le marxisme. Ces raisons tiennent au caractère encore trop épistémologique et trop strictement conceptuel de l'histoire racontée par *Les mots et les choses*, et au fond, sans doute, à la proximité trop grande avec les thèses structuralistes, dont Foucault ne cessera de se démarquer par la suite pour proposer une philosophie plus large et plus ambitieuse. Si Foucault emprunte à la pensée structurale le primat du synchronique et son souci systématique, sa critique de l'homme et le privilège donné à la structuration formelle, il reste cependant attaché à une pensée de l'histoire en tant que telle, en même temps qu'à une saisie alternative d'énoncés avant tout reliés à leur contexte d'énonciation. Dans *Les mots et les choses*, puis dans *L'archéologie du savoir* qui en réfléchit la méthode et en précise les perspectives de recherche future, c'est de l'historiographie contemporaine, celle de l'école des Annales notamment, que s'inspire Foucault, tout en s'efforçant de concilier continuisme et affinité pour les ruptures et l'événementialité.

Son but est de s'éloigner à la fois des thèses structuralistes et de l'herméneutique d'inspiration phénoménologique. C'est la question des mutations épistémiques qui demeure ici sans réponse, ainsi que le problème du rapport de ces mutations à un réel qu'elles structurent, non seulement dans la pensée mais aussi dans les pratiques, de façon complexe. Pour résoudre ce problème, c'est un nouveau voisinage avec le marxisme qui s'impose, certes tout aussi querelleur que le précédent, mais qui lui emprunte ce qui reste son dernier atout aux yeux de Foucault : son lien à l'histoire réelle, aux pratiques qui se combinent aux savoirs, à la politique comme puissance organisatrice et formatrice. Cette fois, c'est une caricature habituelle de Marx que dénonce Foucault, à front renversé de la simplification outrancière qu'il en avait lui-même proposé dans *Les mots et les choses*. Cette caricature est, selon lui, le fait des tenants de la primauté du sujet, qui

ont colonisé Marx mais aussi Nietzsche et même la psychanalyse et les sciences humaines: « On est donc amené à anthropologiser Marx, à en faire un historien des totalités, et à retrouver en lui le propos de l'humanisme⁶³ ». Il précise plus bas que c'est une « fonction conservatrice qui est à l'œuvre dans le thème des totalités culturelles – pour lequel on a critiqué puis travesti Marx ». ⁶⁴

La marque de la lecture althusserienne et son antihumanisme, élaborés un peu antérieurement, se reconnaît nettement ici. Mais ce n'est pas pour se ranger aux attendus marxistes d'une telle lecture que Foucault dénonce cette mésinterprétation. On rencontre là encore un bon exemple de cet art abouti du positionnement stratégique voire, en l'occurrence, simplement tactique, qui consiste à objecter Marx et Nietzsche, alliés d'un instant, à un continuisme historique qui construit des totalités culturelles au mépris de la discontinuité et de la complexité que souhaite promouvoir Foucault. Et ce n'est pas un hasard si la question stratégique se voit théorisée, dans sa double opposition aux thèses substantialistes, qui font des énoncés la simple expression d'une vision du monde, et au décryptage idéologique, qui les déréalise en illusions destinées à masquer des pratiques:

Et tout comme il ne fallait rapporter la formation des objets ni aux mots ni aux choses, celle des énonciations ni à la forme pure de la connaissance ni au sujet psychologique, celle des concepts ni à la structure de l'idéalité ni à la succession des idées, il ne faut rapporter la formation des choix théoriques ni à un projet fondamental ni au jeu secondaire des opinions. ⁶⁵

En dépit de ce double front, c'est avant tout contre une lecture par trop continuiste de son précédent ouvrage que Foucault prend fugitivement appui sur un Marx althusserianisé. Cette référence un instant positive à Marx, chose fort rare chez Foucault, rend possible la promotion de la notion d'événement discursif, dès lors plus solidement enracinée du côté du souci historien de Foucault, et de son intérêt pour l'intrication entre discours et pratiques, que du côté de la linguistique structuraliste: il s'agit de penser comme inséparables objets, énonciations et pratiques. De ce point de vue, en effet, on peut bien admettre que Foucault n'est pas et n'a jamais été structuraliste et il s'apprête à

transformer en profondeur les thématiques développées dans *Les mots et les choses* pour aborder les mécanismes de pouvoir, dont l'analyse est présente dans ses premiers travaux mais semble avoir été depuis lors mise entre parenthèses. C'est bien le souci du réel qui anime Foucault, ce réel incluant les formations discursives mais ne s'y réduisant pas, loin du *linguistic turn* qui commence alors à faire école sur le vieux continent. Ainsi, à l'une des rares occasions où il accepte de se revendiquer du structuralisme, Foucault le définit comme « l'activité qui permet de diagnostiquer ce qu'est aujourd'hui »⁶⁶, dans la mesure où il est *de facto* lié à une « période de sécheresse politique » à la différence du contexte qui fut celui de l'existentialisme et de la « très riche expérience politique qui était celle de la lutte contre le fascisme et le nazisme depuis 1933 » : un symptôme en même temps que son diagnostic, en quelque sorte.

Le constat de ce qui est à la fois une rupture historique et intellectuelle ne conduit pas pour autant Foucault à se réfugier sur un terrain qui serait celui d'une histoire des idées. C'est la saisie d'une nouvelle conjoncture qui lui importe, et des formes d'intervention renouvelées qu'elle permet. Rusant avec tous les interlocuteurs qui essaient de le cataloguer, il fait varier la distance du théorique et du politique et diversifie les points de vue : « Il doit pourtant être possible de faire une politique de gauche qui ne se prévale pas de tous ces mythes humanistes confus »⁶⁷. Il n'en demeure pas moins que « l'engagement est trop lié à une certaine forme de philosophie existentialiste pour que je puisse entièrement accepter la notion en tant que telle »⁶⁸. Dans son entretien de 1968 avec Jean-Pierre Elkabbach intitulé, « Foucault répond à Sartre », il précise qu'à ses yeux la philosophie ne détourne pas de la politique et, qu'à l'inverse,

C'est dans la mesure où nous rapprochons au plus près le théorique et le politique que nous refusons ces politiques de la docte ignorance qui étaient celles, je crois, de ce qu'on appelait l'engagement.⁶⁹

L'assaut est frontal et Sartre, pour une fois nommé, fait figure d'adversaire majeur, incarnant le marxisme politique de l'après-guerre.

La question de l'engagement, de Sartre aux nouveaux philosophes

C'est précisément sur ce mode que Foucault articule sa propre conception de l'intervention politique et son analyse des relations entre discours politiques et pratiques scientifiques au cours de l'histoire : la critique implicite des formes antérieures d'engagement, dont Sartre est le paradigme, s'y associe à la redéfinition de l'implication de la recherche et nullement à son abandon. Il s'agit de comprendre, écrit-il,

Comment décrire entre un discours scientifique et une pratique politique un ensemble de relations dont il est possible de suivre les détails et de saisir la subordination. Relations très directes, puisqu'elles n'ont plus à passer par la conscience des sujets parlants, ni par l'efficace de la pensée. Relations indirectes, cependant, puisque les énoncés d'un discours scientifique ne peuvent plus être considérés comme l'expression immédiate d'un rapport social ou d'une situation économique.⁷⁰

À un réductionnisme, Foucault objecte un lien maintenu mais plus complexe, dont son propre travail constitue à la fois l'exploration et l'incarnation. Et il mentionne de nouveau, à la fin de cette longue réponse à une question adressée par la revue *Esprit*, la possibilité et même les diverses conditions de ce qu'il nomme « une politique progressiste »⁷¹.

En ce sens, l'analyse des « événements discursifs » amène Foucault à s'insérer de façon réfléchie dans un contexte intellectuel français alors fortement politisé et à y développer des stratégies savantes qui sont guidées par sa volonté explicite de proposer une alternative au marxisme et à Sartre, ce « dernier marxiste », dont le dernier ouvrage, la *Critique de la raison dialectique*, est qualifié de « magnifique et pathétique effort d'un homme du XIX^e siècle pour penser le XX^e siècle »⁷². Dans les entretiens et articles de la période, le petit nombre de remarques positives à l'égard de Marx sont soit latérales, pour saluer son utilisation des enquêtes ouvrières, jusque-là exclues du savoir officiel⁷³, soit dirigées contre le marxisme, comme lorsque Foucault signale l'absence de toute « interprétation finale » dans le *Dix-huit Brumaire*⁷⁴. Si l'on excepte la déclaration fracassante lors

de l'entretien de 1975 cité au début de ce chapitre, qui identifie le fait d'être historien et le fait d'être marxiste, les propos de Foucault sur leur versant le plus médiatique consistent à dénoncer sans relâche le marxisme, sans jamais distinguer des courants divers en son sein, ni même « le » marxisme des thèses de Marx lui-même, tout en feignant parfois de concéder l'existence d'une différence.

Ainsi présente-t-il au sujet *des mots et les choses* en 1971 une curieuse autocritique, d'une ironie très maîtrisée, qui finit par s'annuler et se retourner en confirmation de la thèse initiale :

Quand j'ai parlé du marxisme dans ce livre, j'aurais dû dire, sachant comme le thème est survalorisé, qu'il s'agissait du marxisme tel qu'il a fonctionné en Europe jusqu'au début du xx^e siècle, tout au plus. J'aurais dû aussi préciser – et j'avoue que j'ai échoué sur ce point – qu'il s'agissait de l'espèce de marxisme qui se trouve chez un certain nombre de commentateurs de Marx, comme Engels. Et qui d'ailleurs n'est pas non plus absent chez Marx.⁷⁵

Si l'on considère que la remarque est en principe destinée à distinguer Althusser du marxisme d'obédience positiviste, elle ressemble surtout au pavé de l'ours, Althusser se réclamant pour sa part d'une lecture rigoureuse des textes de Marx.

Au total, le tableau du marxisme brossé par Foucault dans les entretiens et articles de la période 1966-1972 est extrêmement sombre, et il reprend sans le dire certaines des critiques déjà formulées par Sartre dans *Questions de méthode*, mais en les radicalisant à l'extrême : règne de la « terreur de l'indice » en lieu et place d'une herméneutique⁷⁶, humanisme « mou » et « fade »⁷⁷, réducteur au point de ne voir les concepts scientifiques que comme expression des conditions économiques⁷⁸, asservi à « la tradition académique de l'explication de texte »⁷⁹ dégénéralant en scolastique⁸⁰, représentant d'un savoir occidental qui ne saurait être de ce fait même instrument d'analyse et de lutte « contre l'Occident »⁸¹, contempteur d'un *lumpenproletariat* qu'il a à tort isolé du prolétariat et contribué à marginaliser politiquement, promoteur d'une conception du sujet humain comme donné préalable sur lequel « s'impriment » les conditions économiques et sociales⁸². Dans ses livres, Foucault ne développe jamais pour eux-mêmes ces thèmes, dont beaucoup commencent à être rebattus à cette

époque. Il en cantonne la mention, toujours lapidaire mais réitérée, à des interventions de nature secondaire, au plan théorique. Ce caractère subalterne va cependant de pair avec le souci évident d'une diffusion médiatique élargie, condition de son impact sur une opinion publique qui fréquente largement quotidiens, magazines et revues, mais aussi radio et télévision, ces mêmes médias consacrant alors Foucault comme l'intellectuel majeur du moment.

Le souci stratégique est donc omniprésent, mais on se tromperait en attribuant à Foucault un antimarxisme sommaire, alors même qu'il ne dédaigne pas parfois de faire usage d'un argumentaire convenu. En un sens, on peut affirmer que si son rapport au communisme est simple, son rapport à Marx est bien plus complexe. C'est pourquoi on trouve trace, dans ces mêmes entretiens et articles, d'une analyse beaucoup plus précise, plus ambiguë aussi, qui coexiste avec la polémique la plus expéditive. C'est à l'évidence une perspective de dépassement qui préoccupe Foucault : il affirme à plusieurs reprises, et conjointement à la nécessité de se « libérer de Marx »⁸³, une permanence de Marx. Dans un entretien tardif, en 1983, avec Gérard Raulet, alors que l'on pourrait penser que le rapport à Marx est désormais forclus, Foucault déclare qu'« il est certain que Marx, même si on admet que Marx va disparaître maintenant, réapparaîtra un jour »⁸⁴, réaffirmant le rôle de Marx dans son propre travail et dans ce que son interlocuteur nomme sa « méthodologie ». Et ce rapport complexe est présent tout au long de son œuvre. En 1978, c'est face au philosophe japonais R. Yoshimoto, qui lui suggère que le problème pourrait être « de se débarrasser du marxisme », Foucault répond sur le double plan qui est le sien : d'abord, il faut considérer Marx comme événement discursif mais aussi comme fait historique incontestable, ineffaçable.

Je ne trouve pas très pertinent d'en finir avec Marx lui-même. Marx est un être indubitable, un personnage qui a exprimé sans erreur certaines choses, c'est-à-dire un être indéniable en tant qu'événement historique : par définition, on ne peut pas supprimer un tel événement.⁸⁵

Derrière le truisme, c'est aussi une persistance conceptuelle qu'affirme Foucault, en dépit même de la transformation idéologique et politique qui s'effectue au même moment et qui voit s'installer

l'hostilité au marxisme et s'engager la reconquête agressive de ses quelques positions institutionnelles et éditoriales.

Dans un tel contexte, il faut rappeler que Foucault est l'un des rares intellectuels français du moment, avec Roland Barthes, Philippe Sollers et Jean-François Revel, à saluer les « nouveaux philosophes », promus au moyen d'une gigantesque opération médiatique⁸⁶, et à consacrer un compte-rendu élogieux au livre d'André Glucksmann, *Les maîtres penseurs*, paru en 1977 et dont 80 000 exemplaires seront vendus en un an. La chose ne manque pas de piquant lorsqu'on rapproche ce compte-rendu de la première rencontre entre Glucksmann et Foucault, auxquels s'était adjoint Benny Levy, sur le thème gauchiste de la « justice populaire ». Dans l'entretien de 1971, les interlocuteurs de Foucault, alors maoïstes, se faisaient les défenseurs des tribunaux populaires, qu'ils s'efforceraient d'ailleurs de faire revivre, tandis que celui-ci défendait une justice expéditive, sans tribunal. Au passage, ses interlocuteurs accusent alors Foucault d'exagérer l'opposition, au sein de la classe ouvrière, entre le prolétariat et une plèbe marginalisée. La question de la plèbe est au nombre de celles qui vont véritablement hanter Foucault et lui permettre de modifier en profondeur la thèse marxienne de la lutte des classes et celle de la nature révolutionnaire de la classe ouvrière. Quoi qu'il en soit, c'est bien loin des thématiques et du ton de ce premier entretien qu'André Glucksmann s'emploiera en 1977 à dénoncer la pensée de Marx comme l'origine même du goulag. Si de son côté la palinodie est complète, on pourrait tout d'abord penser que le compte-rendu laudateur de Foucault, publié dans *Le Nouvel Observateur*, correspond à une trajectoire politique analogue et révèle une convergence profonde. De fait, Foucault adopte un ton pamphlétaire virulent :

De Staline, les savants effrayés remontaient à Marx comme à leur arbre. Glucksmann a eu le front de redescendre jusqu'à Soljenitsyne.⁸⁷

Pourtant, si l'article est très délibérément polémique et politique, il ne résume pas à lui seul le positionnement politique bien plus subtil qui est celui de Foucault. Son anticommunisme est une constante, on l'a dit, qui explique qu'il se réjouisse de cette charge lancée par les nouveaux philosophes dans le contexte politique du moment, celui de l'Union de la gauche et de la perspective de sa prochaine victoire aux élections

présidentielles, au moment où la question des dissidents des pays l'Est devient un thème politique de premier plan. Pourtant, nulle part ailleurs Foucault n'associera Marx au goulag. Et nulle part non plus, il ne se préoccupera d'analyser les sociétés dites « socialistes », leur nature propre, leur histoire. Plus généralement, Foucault n'adoptera jamais les thèses antitotalitaires plus ou moins élaborées de la période, qui le priveraient des bénéfices théoriques de son voisinage batailleur et durable avec le marxisme et qui le contraindraient à abandonner ses propres perspectives critiques en la matière, bien plus originales et que s'attacheront à explorer ses derniers travaux. Et en 1981, il ira même jusqu'à affirmer : « Je ne sais pas ce que disent les nouveaux philosophes. Je n'ai pas lu grand-chose d'eux »⁸⁸. En revanche, à partir de cette époque, il va dénoncer le marxisme comme n'étant « rien d'autre qu'une modalité de pouvoir dans un sens élémentaire »⁸⁹. C'est la question du pouvoir dans son rapport au savoir d'une part, dans sa nature microphysique d'autre part, qui va dorénavant retenir son attention : « Le pouvoir est coextensif au corps social »⁹⁰, dit-il dans l'un des entretiens de 1977 qu'il consacre au goulag, avec Jacques Rancière cette fois.

Finalement, si la bataille politique avec le marxisme est chez Foucault une constante, il parvient à en convertir le caractère de position de principe en perspective de recherche ouverte et personnelle. Toujours reversé au compte d'une stratégie intellectuelle conquérante, l'anticommunisme de Foucault sait demeurer à la confluence de l'engagement et de la recherche. L'une des pistes ouvertes à cette occasion concerne précisément le statut de l'intellectuel, la question de l'engagement, et plus généralement le problème de l'articulation entre recherche théorique et positionnement politique. C'est bien entendu l'entretien avec Deleuze en 1972 qui occupe ici une position centrale. Que deux philosophes phares du moment abordent ensemble ce sujet montre à quel point le renouvellement de la définition de l'engagement intellectuel est porté par le contexte politique qui s'installe après 1968, associant une forme de retrait politique à la tentative de déplacer et de redéfinir les conditions et les formes de l'implication militante, dont l'aura persiste. Partant du constat que l'intellectuel est à la fois l'objet du pouvoir et son instrument⁹¹, Foucault et Deleuze proposent une conception régionale de l'intellectuel, dorénavant considéré comme le spécialiste d'une pratique locale.

On a beaucoup insisté, depuis lors, sur ce caractère local de l'intellectuel redéfini comme spécifique. Mais ce n'est nullement le repli disciplinaire que visent les deux interlocuteurs, Gilles Deleuze signalant pour sa part que « toute attaque révolutionnaire partielle rejoint [...] la lutte ouvrière »⁹². L'originalité de leur redéfinition tient en réalité au fait que le local coïncide avec la définition de l'activité intellectuelle en tant que pratique sociale. À ce titre, elle est, comme toute autre activité sociale, le lieu d'un investissement militant qui n'a recours à aucune médiation ni à aucune représentation de nature politique. C'est donc moins la relocalisation de l'intervention intellectuelle que sa surpolitisation immédiate qui est l'objet de cet entretien. Cette redéfinition fait donc écho de façon frappante à la définition proposée par ailleurs par Althusser de la « pratique théorique », de la théorie en tant que pratique spéciale, mais pratique à part entière. Mais dans le dialogue entre Foucault et Deleuze, prédomine le rejet, que l'on peut qualifier de gauchiste, des médiations politiques : « nous sommes tous des groupuscules »⁹³ déclare joliment Deleuze. Sous l'angle de cette reconfiguration de l'intervention politique hors des cadres traditionnels de la gauche partidariaire, ce dialogue éclaire de façon vive les transformations à la fois théoriques, idéologiques et politiques de la période.

Par la suite, l'épisode des nouveaux philosophes sera l'occasion de la rupture entre Foucault et Deleuze, ce dernier ayant fait connaître tout le mépris que lui inspirent leurs thèses. En dépit de son soutien, Foucault n'en demeure pas moins fidèle à une tout autre conception de l'intervention intellectuelle, intervention qui ne renonce nullement à la globalité mais qui la produit à partir d'un point de vue et d'actions précisément déterminés. Il faut s'arrêter de nouveau sur l'entretien de 1978 avec R. Yoshimoto, parce qu'il est décidément l'un de ceux où Foucault présente le plus complètement sa démarche sous ce double angle intellectuel et politique. Il y précise :

Pour cerner le problème, essentiel pour moi, de savoir comment dépasser le marxisme, j'ai tenté de ne pas tomber dans le piège des solutions traditionnelles. Il y a deux façons traditionnelles de faire face à ce problème. L'une, académique, et l'autre, politique.⁹⁴

Ces solutions ont en commun de poser la question en terme de justesse. Par-delà cette conception, qui est d'ailleurs également celle d'Althusser, Foucault a replacé Marx dans son *épistémè*, on l'a vu. Mais il suggère surtout de mesurer ce que l'association du marxisme à des partis a conduit à évacuer de leur horizon théorique et politique : les questions de la médecine, de la sexualité, de la raison et de la folie. Et cette voie-là est de loin la plus féconde. Le marxisme apparaît alors non seulement comme éclairage insuffisant, mais surtout comme moyen d'occultation de questions qui sont certes théoriques mais qui s'associent à des « mouvements sociaux »⁹⁵, ignorés ou combattus par lui et qu'il s'agit de penser et de dynamiser, à l'Ouest comme à l'Est.

C'est le marxisme comme « philosophie d'État » que vise Foucault : son contenu et sa démarche même sont à ses yeux les causes de ce blocage théorique et pratique, blocage qu'il ne présente jamais comme un détournement de la pensée marxienne, pas plus d'ailleurs que comme fidélité à une lettre, ce qui dans les deux cas serait incompatible avec son analyse d'un rapport entre discours et histoire qui n'est ni d'ordre illustratif ni simplement instrumental. Ce texte de 1978 offre le répertoire des thèmes et des axes de recherche spécifiquement foucauldien : médecine, sexualité, folie répondent à cette exigence de dépassement et de déplacement. Par la même occasion sont questionnés le sujet et la volonté, la vérité et la science, le rapport de la théorie au réel, la nature même de la vie sociale et des rapports de pouvoir qui la traverse. Néanmoins, c'est sans doute la question de l'État qui constitue la question la plus politiquement déterminante pour Foucault à la fin des années 1970. Elle ne se résume pas à la contradiction entre le pouvoir tel qu'il s'exerce dans les pays socialistes et ce que Foucault nomme la « prophétie » de Marx quant à la future disparition de l'État. Elle concerne plus fondamentalement les luttes et leur visée : de quelle lutte s'agit-il tout d'abord, et même de quelle « guerre » ? Contre la fausse évidence de ce que seraient les luttes sociales, de ce qu'elles mettraient en jeu et de ce qu'elles viseraient, Foucault insiste sur leur complexité, sur « la tonalité très sombre et solitaire que les luttes revêtent nécessairement »⁹⁶. Penseur et, le cas échéant, acteur de ces luttes non classiques, voilà ce que veut alors être Foucault, et cela hors de tout cadre politique préexistant mais au sein de ce qu'il nomme « la brèche de l'hégémonie détenue par la gauche

traditionnelle »⁹⁷. On ne saurait mieux signifier la rupture avec l'engagement classique.

Ce sont les perspectives politiques et sociales de ces luttes qui appellent à leur tour leur redéfinition radicale. On a souvent reproché à Foucault de ne pas proposer de perspectives précises. Mais cette absence est bien cette question ouverte, forcément laissée telle et située au cœur même de son approche. Refusant de s'instituer en intellectuel porte-voix ou de se faire compagnon de route, il porte le fer au cœur de toutes les évidences, même de celles que ses lecteurs croiront rencontrer dans son œuvre. Si le rapprochement de Foucault avec les maoïstes dans l'après-Mai 68 est un fait, celui-ci est un moment au sein d'une trajectoire plus complexe, pensée proprement inassignable dont la cohérence tient à la combinaison d'une volonté d'intervention et du refus foncier d'un ancrage du côté de la gauche institutionnelle et de quelque organisation que ce soit. La droite ne peut à cette époque offrir la moindre perspective à la pensée critique. C'est donc du côté d'une extrême gauche activiste et inventive, trublionne et minoritaire, que Foucault trouvera pour un temps, et durant l'aventure militante et associative du Groupe d'information sur les prisons, le GIP, l'occasion d'implications qui ne puissent l'enfermer dans une affiliation ou une adhésion à quelque perspective définie que ce soit, pas même la dénonciation de la prison dans son principe, qu'il se refusera toujours à prononcer.

La critique originale du marxisme développée et pratiquée par Foucault fait de lui un militant atypique, qui ne prône jamais le renversement de l'État ou le dépassement du capitaliste. Revenant sur l'expérience de l'université de Vincennes, dont il dirigea le département de philosophie, il oppose sur mode sarcastique ce qu'il juge être son « hypermarxisation », sur le mode de la « discursivité incoercible », à ses propres choix :

J'ai essayé de faire des choses qui impliquent un engagement personnel, physique et réel, et qui poseraient les problèmes en termes concrets, précis, définis à l'intérieur d'une situation donnée⁹⁸.

Foucault peut ainsi présenter le pouvoir comme ce qu'il faut comprendre, non ce qu'il faut abattre, alors même que son engagement et sa dénonciation des philosophies d'État pouvaient laisser présager

le contraire. Dans un entretien de 1978, constatant que notre société connaît des raffinements de pouvoir sans équivalent. Et il ajoute :

Cependant, il n'est pas dit que ce soit un grand mal. Le contrôle continu des individus conduit à un élargissement du savoir sur eux, lequel produit des habitudes de vie raffinées et supérieures.⁹⁹

Une telle analyse est congruente avec celle de la sexualité et sa critique de l'hypothèse répressive. Dans les deux cas, l'approche critique, sceptique, ironique aussi, déroute toutes les orientations classiquement subversives en matière de politique comme en matière de conduites et de mœurs.

3

Du modèle de la guerre à la théorie du biopouvoir

La question de l'État, mais aussi la question politique en général, pour autant qu'elle inclut celle de la philosophie et de son rôle, vont être travaillées précisément par Foucault lors des cours au Collège de France, notamment à la fin des années 1970 et du début des années 1980. Ces cours ne forment pas une série continue ou homogène. Ils présentent cependant une cohérence qui est à la fois thématique mais qui, plus encore, est celle des refontes successives de l'analyse dont ils témoignent. On y voit plus que jamais transparaître le rapport complexe de Foucault à Marx. Ce rapport se trouve ici relativement stabilisé, et sur un mode d'autant plus offensif que la période coïncide avec la fin de l'engagement gauchiste de Foucault et avec la montée en puissance de l'antitotalitarisme à gauche, qui accélère l'ostracisation du marxisme au sein de la vie intellectuelle française. En dépit d'un travail éditorial et critique important, la lecture des œuvres de Marx et la recherche à leur sujet sont toujours plus marginalisées, expulsées de l'Université, cette exclusion favorisant la pénétration des énoncés sommaires et autorisant toutes les diabolisations. L'hostilité montante au Parti communiste, pour des motifs divers, coexistant avec son poids politique maintenu, se double alors rapidement, chez un certain nombre d'intellectuels en vue du moment, de la dénonciation de l'alliance politique que noue avec lui le Parti socialiste. Compte tenu de cette présence sociale et politique forte, même si elle est de plus en plus fragilisée par son inertie stratégique, c'est avant tout sur le terrain idéologique que la bataille s'organise.

Michel Foucault est de ceux qui perçoivent tous les enjeux politiques de l'affrontement. Il ne sera jamais proche des socialistes et bien plus disposé à s'associer ponctuellement aux initiatives de la CFDT, intéressé par les tentatives de rénovation du socialisme français du

côté de la deuxième gauche, mouvance plus critique sur le plan moral et sociétal, déjà convertie aux logiques libérales sur le terrain économique et social. Les cours de Foucault au Collège de France éclairent le contrepoint permanent de son travail avec l'actualité politique, même si sa recherche conserve toute son autonomie. Mais c'est précisément en se référant à un contexte bien défini que Foucault parvient à s'émanciper de conditions seulement conjoncturelles pour poursuivre une élaboration théorique de grande ambition. Si ces cours ne laissent entrevoir aucune démarche de nature systématique, ils sont cependant le foyer de thématiques déjà explorées croisant des thématiques nouvelles, dont Foucault teste ici, devant ses nombreux auditeurs silencieux et attentifs et dans ce cadre solennel, l'analyse rénovée. La séquence de cours de l'année 1978-1979 est la plus directement impliquée dans les débats politiques du moment. Elle est même sans équivalent. Mais il faut commencer par s'arrêter sur les cours des deux années précédentes, qui mettent en place certains éléments de l'analyse ultérieure et illustrent par excellence ce dialogue polémique avec Marx et le marxisme que Foucault ne conclura jamais.

Le savoir-pouvoir, un alliage politique

Dans la première série de cours, intitulés « Il faut défendre la société », Foucault commence par dénoncer toutes les théorisations englobantes, attaque qui vise à la fois le marxisme et la psychanalyse, et déjà conduite en 1976 dans la *Volonté de savoir*, le premier volume de son *Histoire de la sexualité*. On y rencontre l'une des rares mentions chez lui de la thématique totalitaire, ici appliquée aux idées, et synonyme de totalisation théorique, de production de « théories enveloppantes et globales »¹⁰⁰, qui le conduit à valoriser à l'inverse leur caractère « d'instruments localement utilisables, à condition justement que l'unité théorique du discours soit comme suspendue ». Cette apologie du local est moins la défense d'un régionalisme disciplinaire, que Foucault n'a jamais théorisé ni pratiqué, on l'a dit, que la figure déplacée sur le champ de la théorie des insurrections sauvages, des luttes inassignables et ponctuelles. La mention furtive du totalitarisme n'est pas le signe d'un ralliement à une théorisation politique en cours d'élaboration

par ailleurs, mais l'utilisation ponctuelle et décalée d'une catégorie politique sur le terrain des savoirs, permettant à Foucault de vanter « la mise en insurrection des savoirs contre l'institution »¹⁰¹. Il peut alors aborder le marxisme comme cette institution savante qui bloque la recherche et s'associe à de puissants effets de pouvoir, renouant avec une critique déjà ancienne sous sa plume. Mais cette fois, la psychiatrie soviétique et son usage répressif fournissent une illustration convaincante de cette thèse, qui se révélera politiquement dévastatrice.

Le déplacement de la critique politique sur le terrain du savoir n'occasionne aucun amoindrissement de sa dénonciation, mais au contraire le renforcement de son impact : c'est non pas seulement dans ses usages ou ses mésusages que le marxisme peut être dénoncé, mais dans son identité théorique même, dans la prétention qui le fonde, celle d'une saisie unifiée et globalisante d'un réel pourtant chaotique. Il conduirait à l'écrasement nécessaire des savoirs rebelles, des théorisations locales et non annexables à une logique unifiante. L'argumentation n'est donc pas seulement de nature épistémologique : Foucault relie à cette occasion structure du savoir et pratiques de pouvoir, que *Les mots et les choses* maintenaient encore séparées. C'est comme savoir centralisé, par nature, que le marxisme produit des effets de pouvoir qu'il s'agit à la fois de dénoncer et de contrarier. Michel Foucault peut alors présenter sa propre démarche de recherche comme relevant de cette insurrection qu'il prône, illustrant cette guérilla conceptuelle qu'il appelle de ses vœux depuis le début. Dans ces conditions, le projet de développer une « analyse non économique du pouvoir »¹⁰² se présente alors, non pas seulement comme alternative au marxisme, mais comme une façon de lui porter la contradiction en éclairant, malgré lui et en dépit de ses thèses, sa nature répressive et sa fonction conservatrice. Rival théorique en même temps qu'objet de l'analyse, le marxisme va pouvoir être décrit selon ce double angle qui décuple désormais la puissance de l'attaque.

Cet assaut théorique et politique va d'abord se saisir de la thématique de la guerre, confrontée et affrontée à celle de la lutte des classes. C'est précisément une telle opération, savante et polémique, que rend possible la promotion de la thématique du pouvoir. Et l'on aurait bien tort de reprocher à Michel Foucault l'usage de ce terme abstrait pour englober une réalité politique concrète et multiforme :

l'analyse foucauldienne du « pouvoir », toujours singulière, vise à articuler les éléments dont on vient de parler, discours et domination, par exemple, en contestant les déclarations émancipatrices du marxisme et de la psychanalyse et plus encore celles qui sont issues de leur alliance, tentée par Reich et par Marcuse, peu suspects de stalinisme. L'analyse du pouvoir peut alors être retournée contre la théorisation des conflits d'intérêts et des luttes de classes, qui apparaît alors comme sa simplification intéressée : en tant que théorisation insuffisante d'une part, et en tant qu'occasion d'exercer une domination invisible d'autre part, domination aussi bien théorique que pratique. L'opération généalogique, commandée par la volonté stratégique, conduit Foucault à intégrer le discours de la lutte des classes au sein d'une histoire bien plus longue, qui mêle indissolublement faits et récits : celle de la guerre et de la lutte des races. On a peu souligné les effets dévastateurs de cette critique sur tout marxisme politique. Ce n'est pas une contestation locale, ou la dénonciation d'un mauvais usage, que développe ici Foucault, mais une formidable attaque enveloppante, qui s'attache à débusquer la logique de la guerre et de l'affrontement au principe même de ce triangle pouvoir-droit-vérité, dont le marxisme est lui aussi un représentant. Mais les effets produits par une telle thèse s'avéreront finalement si difficiles à maîtriser qu'ils conduiront à son abandon. Pour le comprendre il faut suivre le fil de l'argumentation, érudite et retorse, du cours de 1976.

Dans un premier temps, Foucault s'attache à l'analyse des pouvoirs minuscules, de la capillarité¹⁰³ de relations de pouvoirs fines qui irriguent des pratiques par en bas, au lieu de commencer, par en haut, par structurer des intentions et des décisions. La remarque est d'une grande force et se démarque de toutes les conceptions verticales de l'autorité, conceptions classiques et non marxistes. C'est bien pourquoi beaucoup ont songé à la combiner avec des thèses marxistes selon eux insuffisamment sensibles à ces micropouvoirs, faisant du foucauldisme un complément du marxisme, une ouverture sur toutes les oppressions, par-delà la seule domination économique. Mais, d'une part, Marx, comme le sait et le dit Foucault, a lui-même étudié la discipline d'usine dans le détail de ses dominations ponctuelles et de sa surveillance maniaque. L'attaque ne vise donc pas à pallier une absence. En outre, c'est se méprendre sur un projet foucauldien bien plus ambitieux, et dont ce cours montre

toute l'acuité politico-théorique. En effet, la théorisation d'un pouvoir capillaire n'est en rien une objection de détail: elle permet à Foucault d'organiser une analyse historique qui disqualifie l'idée même d'une « lutte de classe » en même temps que la notion d'idéologie, telles que le marxisme les conçoit. On retrouve là encore des thèses anciennes chez lui mais qui acquièrent, désormais seulement, toute leur consistance. Loin de suggérer un prolongement du marxisme, c'est bien au cœur de cet édifice théorique concurrent qu'il entend frapper.

Le pouvoir, pour Foucault, ne résulte donc pas d'un affrontement de classes se résolvant par la domination, au moins momentanée, de l'une d'entre elles, au sein d'une formation économique et sociale que ces rapports de domination structurent. Les individus « ne sont jamais la cible inerte ou consentante du pouvoir, ils en sont les relais. Autrement dit, le pouvoir transite par les individus, il ne s'applique pas à eux »¹⁰⁴. Il en résulte une exigence méthodologique, celle de « l'analyse ascendante du pouvoir », contre la saisie inverse, qui accorde à tort un contenu aux notions de « bourgeoisie » et d'« intérêt de la bourgeoisie »¹⁰⁵. Saisie inverse qui peut être imputée aux théories classiques de la souveraineté, mais non à Marx, il faut le signaler, qui ne pense pas en termes de pouvoir émanant de l'instance étatique en tant que telle. C'est en fait l'État lui-même qui change de fonction et de définition, ou plus exactement qui perd son caractère central, dit Foucault, qui délaisse cette bifurcation théorique cruciale entre des courants de pensée incompatibles, marxisme d'un côté, théories de la souveraineté de l'autre. Dans tous les cas, État, appareils d'État et idéologies doivent donc être remplacés, dans leur fonction explicative, par la mise au jour des « techniques et tactiques de domination »¹⁰⁶ qui quadrillent le corps social et dont la découverte permet de répudier le discours de la souveraineté comme « idéologie ». Si ce dernier perdure, il n'en demeure pas moins en décalage complet avec des pratiques dont il ne parvient pas à rendre compte.

De la guerre des races à la lutte des classes

Il s'agit pour Michel Foucault d'élaborer et de tester le modèle de la guerre, comme thèse alternative à la lutte de classes et, surtout,

comme ce discours matriciel apte à l'englober et à le disqualifier, révélant sa profonde inconscience quant aux mécanismes historiques que la thèse du conflit social prétend éclairer, alors même qu'elle en est le produit. La guerre est ici à la fois affrontement réel et discours sur celui-ci, élaboration d'une légende des origines qui oppose des races, celle de grands ancêtres vaincus par des envahisseurs rusés. Ce discours permettra tout autant de fonder une histoire officielle de la souveraineté, qu'une contre-histoire, qui dénonce dans le pouvoir étatique le produit d'une violence, aux antipodes du discours traditionnel du droit et de la légitimité.

Il faut souligner au passage que l'on rencontre alors sous sa plume l'une des rares occurrences positives de la notion d'idéologie, qui disparaîtra par la suite. Mais si la catégorie d'idéologie désigne adéquate-ment la nature de discursivité enchâssée dans la réalité sociale qui est celle du droit, c'est un tout autre but que poursuit Foucault : il s'agit de montrer comment le modèle de la guerre, devenu instrument politique, véhicule une thématique biologique, celle de la lutte pour la vie et de la pureté de la race. De ce point de vue, le racisme :

n'est pas simplement un édifice idéologique additionnel, qui serait apparu à un moment donné, dans une espèce de grand projet anti-révolutionnaire. Au moment où le discours de la lutte des races s'est transformé en discours révolutionnaire, le racisme a été la pensée, le projet, le prophétisme révolutionnaire retournés dans un autre sens, à partir de cette même racine qui était le discours de la lutte des races.¹⁰⁷

C'est pourquoi au xx^e siècle encore, dans le droit fil de cette logique ancienne et de ces mythologiques concurrentes et parentes, le racisme d'État nazi fera face à l'hygiénisme soviétique et à son souci de la pureté maintenue du patrimoine social, à protéger du malade, du déviant, du fou, conformément à ce qui n'est qu'une autre version du racisme d'État¹⁰⁸. « Donc, gloire et infamie du discours des races en lutte »¹⁰⁹. Cette généalogie schématisante, construite sur la base d'un faible nombre de sources écrites, dûment sélectionnées, se présente comme une voie alternative aux thèses antitotalitaires, aboutissant néanmoins aux mêmes conclusions générales, c'est-à-dire à l'affirmation de la parenté foncière et occulte entre marxisme et fascisme. Il en

résulte que tous les discours binaires, et surtout toutes les dialectiques pourront dorénavant être présentées comme porteuses de ce discours de la guerre ainsi que d'une pratique de la guerre sociale, dont elles ont opéré la « colonisation et la pacification autoritaire »¹¹⁰.

Si l'analyse de Foucault est davantage centrée sur les origines de ce modèle et son rôle au XVII^e et au XVIII^e siècle, il est clair que le XIX^e et le XX^e constituent son horizon essentiel et que le marxisme est de nouveau en position d'objet central mais apparemment annexe de l'analyse, comme c'était déjà le cas dans *Les mots et les choses*. C'est en effet comme par ricochet qu'il en est question, au titre de conséquences logiques, découlant en droit fil de ce discours guerrier qui fut pour un temps de l'ordre de l'innovation et de l'intervention délibérée. Ainsi est-ce presque innocemment, si l'on suit Foucault, que la tradition socialiste continue de se structurer autour de la matrice de la lutte de races, qu'elle ignore et propage tout à la fois. La thèse est violente mais si décalée, peu argumentée, mais si conforme à l'air du temps qu'elle ne soulèvera à peu près aucun débat, et cela d'autant que la publication de ces cours, entendus par un petit nombre d'auditeurs, n'aura lieu qu'en 1997. Pourtant, l'analyse proposée par Foucault doit être rappelée, tant elle est virulente, délibérément scandaleuse et difficilement classable dans le paysage politique en mouvement de la seconde moitié des années 1970.

Si l'on suit le fil de son analyse, c'est au moment de la Révolution française que le discours de la guerre se généralise et se trouve utilisé par tous les adversaires en présence, notamment par ceux qui dénoncent dans l'aristocratie les Francs conquérants et dominateurs dont cette dernière se réclame. À partir de la Révolution, ce discours de la guerre va reculer, alors que la « tension vers l'universalité de l'État »¹¹¹ tend à se substituer aux menaces d'une lutte armée sans fin. C'est pourquoi le XIX^e siècle sera finalement l'héritier de deux grilles d'analyse concurrentes : celle qui défend la pacification étatique, « l'achèvement totalisateur », celle qui maintient le schéma guerrier initial. Dans aucun de ces deux cas, le racisme ne disparaît.

Processus d'étatisation du biologique d'un côté, la transformation du droit politique au XIX^e siècle va permettre la mutation d'une logique initiale (qui autorise le souverain à « faire mourir et laisser vivre ») en ce pouvoir moderne « de faire vivre et de laisser mourir » qui prévaut

à partir du XIX^e siècle jusqu'à aujourd'hui. C'est à ce moment précis de l'analyse que Foucault retrouve le plus explicitement les enjeux contemporains qui n'ont jamais cessé de le préoccuper. En renvoyant le racisme d'État contemporain à son fonds ancestral, son propos acquiert la puissance critique d'une dénonciation, qui ne pointe pas seulement des dérapages regrettables mais dévoile des causes profondes, enracinées dans toute l'épaisseur historique d'un discours ancien. Une telle orientation de la critique semble l'ancrer avant tout à gauche. Pourtant, il faut noter l'apparition de la thématique « disciplinaire » et surtout « assurantielle » qui, aux dires de Foucault, va caractériser par excellence le nazisme. C'est là une première trace des thématiques néo-libérales radicales qui dénoncent dans les politiques sociales d'après-guerre une inspiration parente de celle du nazisme, conduisant droit au totalitarisme, tout particulièrement au socialisme, thématiques qu'il abordera plus directement dans les cours suivants.

Toute caractérisation politique de ces analyses s'avère d'autant plus complexe donc, que Foucault entreprend l'étude du socialisme comme n'étant rien d'autre que l'autre branche de cette histoire, celle qui voit un discours de guerre se perpétuer et inspirer un désir de revanche sociale, qui conserve de ses origines la caractérisation de l'adversaire comme race à combattre. Les énoncés de Foucault sont délibérément provocateurs et polémiques, tout en restant reliés à ce qui se présente comme généalogie savante, éloignée de toute dénonciation partisane: « Le socialisme a été d'entrée de jeu, au XIX^e siècle, un racisme »¹¹². La provocation est en partie désamorcée par l'orientation initiale de l'analyse, qui ne donne pas à penser que le socialisme et le marxisme puissent être les premiers visés. Pourtant, on lit à la toute fin de ce cours ce qui est son point d'orgue, quelque peu sidérant :

À tous les moments où le socialisme a été obligé d'insister sur le problème de la lutte, de la lutte contre l'ennemi, de l'élimination de l'adversaire à l'intérieur même de la société capitaliste; lorsqu'il s'est agi, par conséquent, de penser l'affrontement physique avec l'adversaire de classe dans la société capitaliste, le racisme a resurgi, parce qu'il a été la seule manière pour une pensée socialiste qui était tout de même très liée aux thèmes du biopouvoir, de penser la raison de tuer l'adversaire.¹¹³

« La raison de tuer l'adversaire », rien de moins ! À qui pense ici Foucault ? Il mentionne ensuite le blanquisme et l'anarchisme, et la Commune de Paris, dont le moins que l'on puisse dire est qu'elle se trouve alors interprétée « à la versaillaise ». Le propos est peu argumenté, mais il contourne de si près le communisme qu'il le désigne en réalité comme cible principale, comme l'héritier véritable de cette tradition socialiste qui reste hantée par ses origines refoulées.

On peut considérer qu'une telle analyse s'inscrit de fait dans une tout autre généalogie, non étudiée ici mais qui se trouve réactivée au même moment dans le paysage idéologique français : il s'agit de cet emboîtement discursif qui, depuis les théoriciens anti-Lumières et contre-révolutionnaires, dénonce dans toute volonté de transformation sociale une doctrine d'envieux et de meurtriers, d'Auguste Cochin à François Furet¹¹⁴ notamment. La réactivation historique de cette tradition réactionnaire est un des éléments clé de la transformation idéologique en cours, qui va permettre la criminalisation du fait révolutionnaire à partir de 1789. Il existe pourtant un autre socialisme, prend soin de préciser Foucault, celui qui « cherche le principe de la transformation au niveau des processus économiques »¹¹⁵. Là encore, qui est désigné ? Le Parti socialiste, le réformisme ou le progressisme en général, ou bien encore Schumpeter ? Quoi qu'il en soit, le clivage entre un progressisme pacifique et une version forcément raciste et exterminatrice de la lutte de classes recoupe des thématiques montantes au même moment. Du côté du néo-libéralisme préparant son retour sur scène, elles servent de première offensive contre toute perspective postcapitaliste, aussi modérée soit-elle. Au passage pourtant, la promotion des résistances locales associée à la critique du modèle juridique de la souveraineté ouvre la voie à une analyse de grande portée, réellement novatrice même si, paradoxalement, c'est cette thématique qui recoupe le plus directement la critique marxiste du droit, recoupement qui n'apparaît plus dans ce contexte et pare les thèses foucaaldiennes du mérite de l'innovation pure. Dans le véritable champ de mines qu'est ce premier cours politique, la proximité avec Marx se fait souterraine et devient proprement invisible derrière la dénonciation virulente de la tradition socialiste. Les filiations historiques et politiques, redessinées à la hache, achèvent de disqualifier un marxisme dont la présence persiste cependant, et plus que jamais en un sens, au cœur même de la pensée de Foucault.

Technologies de pouvoir

Le second cours politique, sous le titre *Sécurité, territoire, population*, introduit, sinon une rupture complète, du moins une forte déclinaison, par rapport à cette première approche: en ce qui concerne Marx qui est cette fois expressément mentionné, Foucault semble revenir à l'analyse proposée dans *Les mots et les choses*. En effet, Marx se trouve de nouveau inscrit dans la descendance ricardienne et, de ce fait, arraché à la généalogie précédente. Mais si l'objectif de ce nouveau cours s'est une fois encore déplacé et il concerne un autre aspect de la question qui avait été largement délaissé par l'approche antérieure: l'économie politique précisément, par-delà la simple opposition, au sein du socialisme, entre son courant réformiste et sa voie exterminatrice. C'est l'imposante question du rapport entre politique et économie qu'aborde ici Foucault, sur l'autre flanc du marxisme politique: s'y affronter appelle alors une autre stratégie. De façon moins directement ou moins visiblement polémique, il entreprend une critique des conceptions traditionnelles de l'État, grâce à l'introduction de la catégorie politique inédite de gouvernementalité.

Dans *Sécurité, territoire, population*, Foucault écarte d'entrée de jeu l'élaboration d'une théorie générale du pouvoir au profit d'une étude des mécanismes de pouvoir, dans la perspective empiriste d'une analyse des technologies concrètes, notamment des technologies de sécurité, saisies dans leur spécificité. Il en résulte non un simple effort descriptif, mais bien un type d'approche globale alternative à la conception marxiste de l'histoire, qu'Étienne Balibar qualifie de façon éclairante de « nominalisme historique »¹¹⁶. Au plus près en même temps qu'au plus loin du marxisme, Foucault développe ainsi l'étude de relations de pouvoir en rapport avec ce qu'il nomme une politique de la vérité, et qui a pour rôle

de montrer quels sont les effets de savoir qui sont produits dans notre société par les luttes, affrontements, combats qui s'y déroulent, et par les tactiques de pouvoir qui sont les éléments de cette lutte.¹¹⁷

À partir de là, la série de cours se concentre sur l'apparition de la catégorie de population, comme « nouveau sujet collectif absolument

étranger à la pensée politique et juridique des siècles précédents »¹¹⁸. On retrouve ici l'économie politique, mais considérée cette fois davantage sous l'angle des pratiques qu'elle accompagne que comme discours.

Il faut souligner que la lecture foucauldienne des pratiques de l'économie politique part d'une thèse non soumise à discussion et que l'on retrouvera dans le cours suivant : le gouvernement oriente toujours ses actions en fonction d'une finalité principale, qui est le bien-être de la population. Pour Foucault, cette préoccupation gouvernementale, présentée comme évidente et socialement neutre, commence par se manifester au cours de la discussion portant sur la menace de disette et sur le rapport entre son traitement et la liberté de circulation, incluant donc l'effet des prix sur cette circulation. Le débat entre mercantilistes et physiocrates apparaît comme discussion strictement théorique, portant sur les mécanismes qui visent la meilleure allocation des ressources possible, selon les conceptions qui seront celles du libéralisme tardif et qui constituent ici le présupposé de l'analyse foucauldienne de l'économie politique du XVIII^e siècle.

L'adoption subreptice des thèses néo-libérales par Foucault permet à son enquête de prendre cette dimension concrète qu'elle n'avait pas dans *Les mots et les choses*, qui en restait à l'étude d'un discours. Ici, l'examen des pratiques semble inverser la logique de la recherche. Mais cette impression est le résultat paradoxal de l'adoption d'une grille qui, de ce fait même, échappe désormais à l'analyse et fonctionne comme simple présupposé : il existe des gouvernements et ceux-ci instaurent des disciplines d'abord, des dispositifs de sécurité ensuite, qui visent le bien-être des populations : quel est le but du gouvernement ? « Certainement pas de gouverner, mais d'améliorer le sort des populations, d'augmenter leurs richesses, leur durée de vie, leur santé »¹¹⁹. Disparaît ainsi sans laisser la moindre trace toute analyse en terme de classes et de conflit de classes, qui considère l'État comme le produit de cette conflictualité et étudie l'émergence de la machinerie étatique moderne. Une fois éliminée, sans discussion, cette conception marxiste, Foucault peut définir d'autres clivages, qui prendront la force de la nouveauté et acquerront leur pouvoir de conviction du fait de la cohérence de la lecture proposée et du nombre de textes sur lesquels elle s'appuie : Foucault archiviste triomphe.

Mais il se révèle avant tout profondément partisan et philosophe, bien plus qu'historien, tant la sélection des textes et leur commentaire se trouvent soumis au préalable de présupposés théoriques massifs, même si Foucault prend toujours grand soin de signaler les limites de ses propres thèses, les difficultés rencontrées, les points obscurs laissés pendants. Parallèlement, il insiste toujours sur les effets de dispersion engendrés par son approche, contre toute théorisation systématique, brouillant toutes les pistes qui pourraient reconduire le lecteur à la logique persistante d'une recherche et à ses présupposés. Le résultat n'en est que plus brillant, sidérant même, ne donnant à voir qu'une créativité théorique sans équivalent au même moment. Faut-il en déduire pour autant que la conséquence la plus patente de telles analyses consiste à imposer l'échelle du micro, contre les théorisations macrologiques, qui abordent le réel en terme de totalité ou de totalisation ?

Si bien des épigones de Foucault se revendiqueront essentiellement de ce redimensionnement de l'analyse et des luttes, c'est paradoxalement là l'effet le plus massif d'une analyse théorique qui fait jouer un principe demeuré global, celui de la détotalisation. Principe paradoxal, qui disparaît comme tel derrière les résultats produits et qui pourtant donne son caractère propre à ce qui, chez Foucault, est bien moins un antimarxisme posé une fois pour toutes qu'une contre-théorisation permanente. C'est pourquoi son principe polémique de détotalisation ne vaut que comme objection poursuivie – et de plus en plus raffinée – à l'égard d'une théorisation adverse, qui finit par s'enfouir derrière la masse des nouveaux apports que ce rapport polémique constant rend possible. Chez le dernier Foucault, cette productivité théorique devient toujours davantage son propre but, délaissant tendanciellement ses possibles effets politiques à mesure que s'affirme par ailleurs toujours plus nettement le reflux des pensées contestataires.

Au moment où Foucault élabore ces thèses sur le pouvoir, le bénéfice immédiat d'une telle analyse réside, sans doute et avant tout, dans la redéfinition de la liberté et sa connexion à la thématique de la sécurité, connexion qui éclaire la singulière courbure politique de la pensée de Foucault au cours des années 1980 : « La liberté n'est pas autre chose que le corrélatif de la mise en place des dispositifs de sécurité »¹²⁰. On comprend le rejet par Foucault de thématiques, à

son sens, bien trop anthropologiquement naïves : celles qui pensent la libération et l'émancipation comme résultats de la résolution politique des contradictions sociales. La liberté est le résultat immanent de technologies qui la régulent tout en la produisant. Elle n'est nullement un idéal surplombant à quoi l'on pourrait confronter l'histoire, ni le résultat d'une transformation délibérée du monde, visant un dépassement du capitalisme et le construisant à partir de ses contradictions mêmes.

L'hostilité à la dialectique, présente depuis longtemps, rencontre ici seulement son alternative historique véritable. C'est précisément en ce même point que Foucault peut alors récuser une fois pour toutes la question idéologique telle que l'aborde le marxisme, et qu'il lui avait encore empruntée dans la séquence de cours précédente : la thématique libérale de la liberté n'est en rien une idéologie plaquée de l'extérieure sur une infrastructure qui la dément. Elle est d'abord une technologie de pouvoir qui prend effectivement appui sur la liberté de chacun¹²¹. C'est aussi en cela qu'elle s'oppose à la loi et à la mythologie juridique qui l'accompagnent. Le marxisme se voit ainsi pris entre deux feux : trop crédule quand il prend au pied de la lettre le discours de la souveraineté, il est aussi trop mécaniste quand il oppose l'idéologie de la liberté à une pratique de la domination de classe. En réalité, il est lui-même ce discours demeuré extérieur au réel : telle sera la thèse structurant le cours de l'année suivante.

Le concept de biopouvoir : une transition théorique

En dépit de cet étau polémique très ajusté, Foucault parvient-il vraiment à élaborer une alternative et à échapper à l'affrontement entre libéralisme et marxisme ? En dépit de l'indéniable force de l'analyse, en dépit de son inventivité conceptuelle véritable, de sa subtilité et de sa violence polémique combinées, c'est pourtant le discours libéral qui semble tout bonnement pris au pied de la lettre. Il tend en effet à disparaître en tant que discours, donnant prise à une possible lecture critique, au moment même où il ressurgit comme ensemble de pratiques sociales et de technologies de pouvoir. Foucault paraît alors se ranger sous la bannière de thèses empruntées au courant néo-libéral, qui ne demeurent originales qu'aussi longtemps que ce courant de

pensée reste largement exotique et méconnu, dans la France de la fin des années 1970 et de la première moitié des années 1980. Ce sera plus encore le cas dans la deuxième batterie de cours consacrée précisément à ce même néo-libéralisme, analyse d'autant plus déroutante qu'elle adopte là encore un point de vue préalable, point de vue qui est précisément celui qu'elle entreprend de discuter.

Dans le même temps, c'est précisément à ce puissant attracteur théorique, sur le terrain de la critique du marxisme, que semble s'efforcer d'échapper le cours de 1977-1978: la question de l'économie politique y réapparaît de façon à la fois modifiée et complexifiée. Elle se voit caractérisée comme une physique, qui s'émancipe de toute souveraineté extérieure au champ économique pour laisser libre cours au jeu des phénomènes et à ses effets sur eux-mêmes, pour autant qu'ils sont supposés être spontanément en quête d'autorégulation. La promotion de la notion de population est l'occasion de cette refonte, qui renoue avec une inspiration mandevillienne et smithienne: c'est du libre jeu contenu des désirs multiples qui parcourent la vie sociale que va naître un intérêt général, celui de la population elle-même, loin des fictions éthico-juridiques du passé. Si Foucault peut retourner contre le marxisme cette critique de l'éthico-juridique qui semble à certains égards en provenir, c'est parce qu'il s'inspire ici de la dénonciation libérale de l'État, comme artificialisme inefficace, obstacle face à la logique immanente des intérêts affrontés et associés, violence planificatrice. C'est cette dénonciation qui se trouve opposée dans son principe à la critique marxienne du droit, d'une tout autre nature et qui n'est d'ailleurs pas mentionnée comme telle, un marxisme sommaire faisant ici, une fois encore, figure d'adversaire commode et surtout d'adversaire quasiment absent, disparu avant même d'être atteint par l'attaque qui le vise. Et il n'est alors plus même nécessaire de le nommer.

Le nom de Marx va pourtant réapparaître un peu plus loin. Une fois que la notion de population a permis l'installation d'un fond conceptuel et d'un horizon pratique original, c'est sur son autre flanc que le marxisme peut être attaqué, réhabilitant une fois encore des auteurs jusque-là disqualifiés en raison de leurs options politiques libérales et antisocialistes: selon Foucault, Malthus a su saisir une dimension bio-économique, devenue centrale, tandis que Marx, au lieu d'en opérer la critique, en organise le simple contournement. Contournement

catastrophique puisque la biopolitique revient hanter subrepticement sa conception de la lutte des classes. Sans qu'il en soit fait mention ici, on peut bien entendu penser aux analyses du cours précédent, concernant la transposition du discours de la lutte des races dans celui de la lutte des classes, transposition qui prend en charge cette biopolitique sur le pire mode qui soit, celui de la dénégation d'une matrice raciste reconduite. Mais Foucault est alors en train de rompre avec le modèle de la guerre précédemment utilisé, et cette rupture interdit un rappel qui créerait une impression trompeuse de continuité en même temps qu'une critique par trop apparentée aux thèses antitotalitaires pour rester jusqu'au bout en cohérence avec ce qui est la démarche foucauldienne, résolument inclassable. C'est désormais l'analyse du « gouvernement des vivants » qui le préoccupe. Cette orientation permet à Foucault de dénoncer, de façon plus feutrée que précédemment, toute théorisation qui accentuerait la conflictualité sociale et qui, diffusant le modèle guerrier, ne peut qu'accréditer une conception agonale de la vie sociale et politique. C'est bien à une relative mais réelle réorientation politique de Michel Foucault que l'on assiste alors et qui se manifeste parallèlement sur le terrain militant. Le dépassement du modèle de la guerre est aussi un dépassement de la théorisation du biopolitique¹²², à laquelle on tend parfois à résumer les conceptions politiques foucauliennes. Ici, la question de la vie et des pratiques gouvernementales qui s'adressent à elle fait office de transition en direction d'une analyse de la gouvernementalité en tant que telle, qui va permettre de penser le libéralisme pour lui même, loin des modèles antérieurs qui lui demeuraient encore fondamentalement étrangers.

Tout en se présentant comme étape de la réflexion foucauldienne, la population est donc ici un exemple de transcendantal historique, dont la pensée du XIX^e ne saurait se passer: le libéralisme assume directement une injonction provenant de la réalité elle-même, face à laquelle le marxisme se défile. Mais plus radicalement encore, c'est aussi la question de la place et du rôle des idées qu'il redéfinit au passage, rejetant plus généralement toute conception des superstructures comme étant distinctes d'une base sur laquelle elles viendraient s'édifier. La conception de l'État s'en trouve immédiatement refondue: au lieu d'être une surface juridico-éthique (ce que Marx n'a pour sa part jamais prétendu), ou bien l'instrument politique de la gestion

de la domination de classe (ce qui est cette fois une thèse marxiste), il se dématérialise et surtout se désubstantifie en « manière de gouverner »¹²³. La critique de ce qui serait une « ontologie de l'État »¹²⁴, qui consonne avec toutes les dénonciations, au même moment, des métaphysiques qui s'ignorent et des ontologies à l'ancienne, permet, sous couvert de nominalisme et de sain empirisme méthodologique, de désigner des rationalités gouvernementales effectives là où les marxistes voyaient des instruments de l'affrontement de classe. La force de l'analyse de Foucault est de relier l'exercice différencié d'un pouvoir à la constitution d'un savoir, au point qu'ils deviennent indissociables, impossible à confronter l'un à l'autre.

On peut alors considérer comme irrecevable toute distinction entre ce que les hommes sont et font d'une part, et les représentations qu'ils forgent d'eux-mêmes d'autre part, pour reprendre la terminologie de l'*Idéologie allemande*. Il n'en demeure pas moins que Foucault ouvre là un champ de recherche important, centré sur les pratiques réelles et diverses, contre toutes les caractérisations abstraites de l'État: que l'appareil d'État soit aussi un appareil de savoir, voilà qui consonne avec la notion althusserienne d'Appareil Idéologique d'État, tout en échappant à ses limites et à sa pente structuraliste. Car, pour Foucault, un savoir véritable tout autant que le bien-être collectif sont le but et le résultat effectif des pratiques gouvernementales. La naïveté que l'on pourrait reprocher à une telle thèse disparaît derrière le raffinement du reste de l'analyse foucauldienne. Mais elle est pourtant réitérée, signalant une option politique bien plus que théorique, jamais argumentée.

Une fois encore, et précisément en vertu de cette orientation politique fondatrice, c'est bien à l'encontre du marxisme, en tant qu'objections donc, que Foucault formule ces thèses. Mais il faut aussi y insister: il n'en demeure pas moins nécessaire d'estimer la pertinence, bien réelle, d'une telle approche, qui interroge en retour tout marxisme se donnant pour tâche de rendre compte des transformations du capitalisme contemporain. C'est pourquoi, il est tout aussi légitime, quoi qu'étranger à ce que furent les préoccupations mêmes de Foucault, de vouloir rapatrier ses thèses sur le terrain d'une pensée de la lutte de classes, comme le fait Stéphane Legrand¹²⁵, que de chercher à l'inscrire dans une tradition néo-libérale, comme s'y emploie depuis longtemps

François Ewald. Pourtant, en dépit de leur cohérence respective, la seconde de ces démarches se révèle bien plus en continuité avec un discours qui s'appuie sur certaines conceptions libérales : précisément celles qui refusent de dénoncer l'État comme monstre froid mais qui, de façon bien plus adéquate aux pratiques néo-libérales, redéfinissent son rôle comme pratique de gouvernement. Cette dernière, censément soucieuse de s'autolimiter, est avant tout dirigée vers l'instauration et la préservation d'un marché libre.

Désormais l'art de gouverner, cela va consister, non pas donc à restituer une essence ou à y rester fidèle, cela va consister à manipuler, à maintenir, à distribuer, à rétablir des rapports de force dans un espace de concurrence qui implique des croissances compétitives.¹²⁶

Définition néo-libérale d'une impeccable orthodoxie, mais qui ici fonctionne surtout comme critique inédite et dévastatrice, renvoyant dos à dos marxistes impénitents, juristes étriqués et républicains attardés.

Tout se passe donc comme si, s'arrachant à l'influence marxienne et marxiste, à une époque où cette force d'attraction faiblit et entre en crise, Foucault se trouvait momentanément en état d'apesanteur politique, état qui coïncide avec le moment de sa plus forte créativité théorique. Mais, à la fois parce que cette théorisation échoue à définir ses propres perspectives politiques, et parce que le retournement global de conjoncture idéologique et politique se précise, il lui est difficile d'échapper cette fois à l'attraction d'une pensée néo-libérale à laquelle il emprunte certaines de ses thèses, alors que cette pensée monte en puissance et vient inspirer directement des politiques économiques et sociales concrètes. Pour autant, il ne s'agit pas seulement d'un jeu croisé et alternatif d'attraction, dont Foucault ne serait que le jouet. La force et la cohérence de sa critique première de Marx et du marxisme, son hostilité au communisme ainsi que ses critiques acérées en direction du Parti socialiste, le prépare à développer des thèses qui, sans être jamais affiliées à quelque courant idéologique que ce soit, se rapprochent de plus en plus d'une tradition libérale alors vigoureuse, elle-même créative, renouvelant également sur le plan politique et économique ses thématiques traditionnelles.

À cela, s'ajoute le fait que sa critique d'une ontologie abstraite du pouvoir, doublée de ce que Guillaume Le Blanc nomme le « gommage » de la question sociale¹²⁷, permet à Foucault de proposer une analyse de l'art de gouverner qui s'enracine dans un passé ancien et fortement documenté. La profondeur de champ historique ainsi acquise lui permet de revenir aux questions contemporaines et aux enjeux du moment à partir de ce qui se présente comme point de vue décalé, mais fortement lesté de considérations historiques savantes. C'est ainsi la figure montante de l'État « régulateur des intérêts »¹²⁸ qui prédomine finalement, dans l'histoire réelle comme dans l'analyse qu'en propose Foucault, et qui permet d'associer une histoire de la raison gouvernementale et une histoire des contre-conduites, sans jamais les opposer frontalement. Dès lors, loin que l'histoire soit le lieu d'un conflit de classe, elle est celui de l'opposition à la gouvernementalité d'insurrections et de sécessions qui ne préfigurent jamais une autre organisation économique et sociale.

Au passage, Foucault évoque la « dissidence », comme exemple de contre-conduite. Faisant ainsi une allusion directe à une question montante et à un débat public auquel il participe au même moment, Foucault mentionne le terme pour en récuser aussitôt l'importance, afin de mieux l'intégrer à une analyse historique qui se veut de bien plus ample dimension. On retrouve une fois encore les caractéristiques les plus constantes de la pensée de Foucault sur son versant politique : partant d'une conjoncture théorique et politique qui lui fournit son agenda de recherche, il ne manque pas de la retrouver pour l'éclairer, mais il la présente toujours comme élément partiel, voire secondaire, d'une élaboration plus globale, plus historiquement surplombante. Il n'en demeure pas moins que la question de l'URSS et du soutien aux dissidents, et surtout le sens pris par ce soutien dans le contexte politique et intellectuel français, sont déterminants. Foucault ne mesura ni son temps ni ses efforts pour participer à la manifestation contre la venue de Leonid Brejnev en France, pour soutenir les *boat-people* vietnamiens puis le combat de *Solidarnosc* en Pologne.

4

Le libéralisme, une gouvernementalité

À partir de l'analyse produite dans *Sécurité, territoire, population*, Foucault est désormais en mesure d'aborder le libéralisme comme gouvernementalité, et non comme simple logique économique, a- ou même antipolitique. La thèse est d'une grande clairvoyance, contre tous ceux qui réduisent le libéralisme à une doctrine économique antiétatique. Le cours de 1978-1979, l'un de ses rares travaux foucauldien ancrés dans la réalité contemporaine, ou plus exactement le seul à l'être de bout en bout, offre une analyse extrêmement intéressante de la montée du néo-libéralisme, que Foucault perçoit avant bien d'autres. Dans ce cours, il laisse de côté l'un des thèmes majeurs qui apparaissaient dans le cours précédent, celui de la conduite de soi et de l'individualisation. Cette question sera retravaillée par la suite, à la lumière des conclusions obtenues entre temps. *Naissance de la biopolitique* se présente donc comme un texte véritablement unique dans l'œuvre foucauldienne, tant il est centré sur les enjeux politiques contemporains, présentés comme tels.

À cette occasion, une fois encore, Foucault recroise la question de l'économie politique. Mais il ne cherche pas ici à en suivre les transformations historiques en fonction de son enracinement dans une *épistémè* à chaque fois spécifique. Le recul de cette perspective épistémique est d'autant plus frappant que Foucault réitère l'opération précédente : analyser le libéralisme tout en le prenant au mot, étudier, en ce sens, des pratiques gouvernementales en les éclairant à la lumière des théorisations néo-libérales. Foucault décrit l'opération, de très hégélienne façon, comme consistant à « étudier la conscience de soi du gouvernement »¹²⁹, en inversant cette fois les principes de l'*Idéologie allemande*. Sans doute, l'analyse historique que l'on trouve dans *Les mots et les choses* ne peut elle être reconduite ici, tant le scepticisme foncier de cette œuvre ancienne est désormais peu compatible avec les options mieux définies de l'auteur, sur un terrain qui est à la fois celui

de l'analyse théorique et des pratiques concrètes. Cette option nouvelle se condense dans une définition de l'État, qui synthétise la teneur historique et politique, descriptive et engagée de l'analyse que Foucault entend ici mener et qui prolonge sa réflexion antérieure :

Chaque État doit s'autolimiter dans ses propres objectifs, assurer son indépendance et un certain état de ses forces qui lui permettent de n'être jamais en état d'infériorité, soit par rapport à l'ensemble des autres pays, soit par rapport à ses voisins.¹³⁰

Cette volonté d'autolimitation apparaît au xvii^e siècle et elle éclaire l'émergence d'une économie politique qui, à partir du xviii^e siècle, sera « l'instrument intellectuel »¹³¹ de cet effort d'autolimitation. Indexée à l'histoire de la raison politique, l'économie politique cesse d'être d'abord reliée à une configuration moderne des savoirs.

Un tournant théorique

L'introduction des pratiques au cœur de la réflexion de Foucault va de pair avec la saisie du discours pour ce qu'il est plus que pour ce qu'il dit, compris du point de vue des effets qu'il produit et accompagne, des interventions qu'il détermine et guide. À l'arrivée, et surtout au regard des analyses des années 1960, le changement est radical, puisqu'il conduit Foucault à s'inscrire lui-même dans le diagramme épistémique de jadis et à le rendre, du coup, infigurable, en raison de l'absence de tout point de vue extérieur. Autrement dit, c'est bien sur le terrain même du libéralisme économique et politique que se forgeront dorénavant les instruments de son analyse historique, analyse par avance dépendante de son objet, au risque de s'éloigner de la filiation kantienne initiale qui faisait porter l'accent sur les conditions subjectives de la construction de ce même objet.

Centré sur la question de la limitation comme problème politique de l'État moderne, le cours de 1978-79 part de l'hypothèse que l'économie politique présente une fonction purement instrumentale par rapport à des buts prédéfinis. C'est non seulement la « question sociale » qui se trouve ici exclue, en même temps que disparaît toute conflictualité économique ou sociale, mais aussi tout affrontement sur

le terrain même du savoir économique et de la théorisation politique et sociale. On peut noter au passage que la profession de foi nominaliste n'empêche nullement la prolifération des universaux: les États, l'économie politique, le savoir-pouvoir, la libre concurrence, la biopolitique. Au point que ce dernier terme va tendre à devenir le résumé d'une pensée qui pourtant en interrogera sans cesse la pertinence et s'en servira surtout comme moyen d'approche en vue de saisir les formes contemporaines de la gouvernementalité. La biopolitique n'est nullement le dernier mot d'une analyse de nature descriptive, mais une fois encore un dispositif stratégique au sein d'une pensée qui s'éclaire bien davantage par ses enjeux que par ses conclusions. Cette remarque suffit d'ailleurs à contester la fidélité de bien des reprises contemporaines de la pensée de Michel Foucault, qui figent des résultats que, pour sa part, Foucault remet toujours sur le métier.

Au centre de cette approche, la raison de l'adhésion relative de Foucault aux thèses libérales se trouve sans doute du côté du rejet de la théorie des droits naturels et du refus de toute normativité extérieure au libre jeu des intérêts et des choix individuels. Cette conception implique un rapport savoir-pouvoir qui n'est ni de l'ordre de la corrélation mécanique entre les deux, pas plus que de l'ordre du croisement conjoncturel entre entités préexistantes. Elle ne résulte nullement de ce qu'on pourrait identifier comme une option politique précoce, se révélant enfin et déployant tardivement toutes ses conséquences. À ce moment de son itinéraire et de l'histoire politique française, c'est du côté d'une certaine conception libérale que Foucault va retrouver ce qui est depuis longtemps sa propre conception de la vérité, liée à une pratique apte à définir sa rationalité spécifique. Il s'agit d'une étape atteinte au terme d'un itinéraire, cohérent mais sinueux, qui va conduire le dernier Foucault à reconnaître dans les thématiques néo-libérales, au moins jusqu'à un certain point, une orientation apparentée à ses propres choix, au point d'émousser le mordant critique qu'ils présentaient auparavant.

Cette étonnante modération critique autorise à formuler une hypothèse quant à ses causes: on peut en effet penser que la remise en cause des thèses essentialistes, nerf de la critique foucauldienne, ne peut que manquer de prise à l'encontre de ceux qui partagent profondément cette même remise en cause, les néo-libéraux. C'est,

fondamentalement, une critique radicale de l'anthropologie et de l'humanisme qui les apparente. En ce sens, ce dernier cours est un texte vertigineux, où la pensée foucauldienne se confronte à ses propres options et à leurs conséquences, tant épistémologiques, qu'historiques et politiques, à ses limites aussi ; et c'est pourquoi elle s'installe, pour une unique fois, dans l'époque contemporaine qui est le lieu privilégié et ultime d'une telle rencontre.

Pourtant, il ne s'agit pas pour Foucault d'étudier la mise en place des politiques libérales et leurs effets économiques et sociaux. Placé sous le signe de la biopolitique, son projet consiste à développer une histoire de l'art de gouverner, situé à l'exact point de rencontre du théorique et du pratique : ce n'est pas « la pratique gouvernementale réelle » qui est en cause, mais bien « l'art de gouverner, c'est-à-dire la manière réfléchie de gouverner au mieux »¹³². Si la remarque met Foucault à l'abri de toutes les critiques qui dénonceraient l'idéalisation ou plutôt la schématisation des thèses libérales à laquelle il procède ici, elle indique d'entrée de jeu ce qui est moins la thèse – marxiste – de l'unité entre théorie et pratique, qu'une saisie de la pratique à travers des énoncés théoriques, interdisant toute confrontation directe au réel d'une part, et toute confrontation à des théorisations concurrentes d'autre part. De ce point de vue, c'est la force autant que la faiblesse de ce cours que de savoir se loger sans le dire au cœur même des thématiques libérales, en acceptant les présupposés de base. Force, car Foucault est le lecteur attentif de théoriciens libéraux alors largement inconnus en France. Faiblesse, car le penchant sceptique et critique de la recherche historique des années 1960 semble avoir cédé la place à une analyse qui dédaigne d'interroger le socle épistémique des positions présentées ici et n'envisage pas même la possibilité de la disparition du libéralisme, à la façon, pourquoi pas, d'« un visage de sable à la limite des vagues »...

L'art libéral de gouverner sera donc analysé sous l'angle de la rationalisation de la pratique gouvernementale qu'il prétend être. Foucault réitère ses options nominalistes, annonçant le bannissement des universaux comme « le souverain, la souveraineté, le peuple, les sujets, l'État, la société civile »¹³³. À l'inverse, il s'agit de partir de la pratique, signale l'auteur, mais de « la pratique telle qu'elle se réfléchit ». Ainsi prendra-t-il aussitôt comme exemple de cette pratique réfléchie la recherche d'une autolimitation de l'État dans ses propres objectifs,

tandis que l'économie politique se trouve redéfinie comme l'instrument intellectuel de cette limitation. Cette affirmation emporte avec elle des conséquences radicales : l'économie politique n'est plus le lieu d'un affrontement essentiel entre positions théoriques et entre options sociales et politiques divergentes, mais la voie d'une rationalisation foncièrement consensuelle. Seul le « risque de gouverner trop », eu égard à la fin ultime qu'est l'enrichissement global, appelle une intervention, intervention pratique bien évidemment, mais théorique tout autant. Dès lors, le régime de vérité présenté ici n'est plus relié à une *épistémè* globale, mais à une préoccupation concrète, orientant de fait et de l'intérieur la pensée libérale. Raison modeste, limitée et limitante, la réflexion libérale évacue toute affirmation de droits naturels au profit de la mise en lumière de la naturalité des phénomènes sociaux et économiques. Leur séparation remet en cause toute pensée en termes de base et de superstructure, le marxisme donc, une fois de plus :

La politique et l'économie ne sont ni des choses qui existent, ni des erreurs, ni des illusions, ni des idéologies. C'est quelque chose qui n'existe pas et qui pourtant est inscrit dans le réel, relevant d'un régime de vérité qui partage le vrai et le faux.¹³⁴

Foucault n'affirme à aucun moment que le libéralisme est vrai. Mais il considère sa pratique réfléchie comme un donné qu'il n'est, pour le moment du moins, pas possible d'interroger.

Le rapprochement opéré avec les questions de la folie, de la maladie, de la délinquance, est éclairant : tous ces objets ne sont pas seulement « de vilaines illusions ou des produits idéologiques ». À l'inverse, il s'agit

de montrer par quelles interférences toute une série de pratiques – à partir du moment où elles sont coordonnées à un régime de vérité –, par quelles interférences cette série de pratiques a pu faire de ce qui n'existe pas (la folie, la maladie, la délinquance, la sexualité, etc.) devienne cependant quelque chose, quelque chose qui pourtant continue à ne pas exister.¹³⁵

L'art de gouverner libéral, le libéralisme politique donc, est de cette même nature complexe, non pas substance ou maîtrise d'une réalité substantielle, mais coagulation de pratiques et de discours qui font

aussitôt naître leur objet comme leur conséquence, au lieu de s'employer à inscrire leurs effets sur un réel qui serait préalablement donné. Le caractère postmoderne de l'énoncé, si l'on admet de désigner ainsi la dématérialisation du réel qu'il implique, protège celui qui l'énonce de toute critique qui viendrait en retour lui demander de justifier l'énoncé de cette vérité libérale et exclusivement libérale. La question se pose cependant, surtout si l'on considère que ces lignes sont écrites à la fin des années de croissance, sous la conduite des politiques économiques keynésiennes, dont le régime de vérité pourrait alors être considéré comme tout aussi consistant.

Pour Foucault, une telle question ne se pose pas. Il s'agit « d'étudier le libéralisme dans le cadre général d'une biopolitique »¹³⁶, cette thématique initiale laissant rapidement place à une analyse du cadre de rationalité qui l'englobe. Le libéralisme est-il alors un élément au sein de cette rationalité, ou bien cette dernière n'est-elle que l'instrument de sa mise en pratique ? La relation d'inclusion est mal définie, laissant entrevoir sinon une complète synonymie, du moins une implication réciproque, et c'est finalement l'éclairage du libéralisme par son principe : « On gouverne toujours trop », qui sera l'objet principal de ce cours. C'est donc la branche libérale qui sera explorée, au cours des séances suivantes, sans que soit mentionnée la moindre thèse concurrente ou quelque pratique différente que ce soit. À partir de là, Foucault semble bien valider le discours du libéralisme sur lui-même. Position juste, dira-t-on, puisque cette pratique gouvernementale, effectivement et dorénavant, domine.

Mais cette domination ne vaut pas vérification, quelque distance que l'on prenne avec la notion classique de vérité. À certains égards, l'analyse est analogue à celle de la *Volonté de savoir*, auquel on peut transposer par analogie et rétrospectivement la démarche adoptée ici : s'il procédait de la même manière, Foucault y prendrait alors acte de la puissance de vérité de la psychanalyse, au croisement de ses pratiques et de sa réflexion théorique sur celles-ci, et en aurait simplement déployé la gamme des effets et les perspectives élargies, sans produire la critique radicale que l'on y rencontre bien. La situation de ce cours au sein de l'œuvre foucauldienne est en ce sens unique, puisqu'il renonce à la mise en cause de la rationalité autoproclamée d'un savoir-pouvoir que l'on s'attendrait à voir remplacé parmi d'autres. À la contestation se

substitue le déroulé précis et admiratif d'une cohérence théorico-pratique actuelle qui semble sans alternative. C'est la construction européenne qui va fournir à Foucault l'exemple par excellence de cette cohérence, apte comme nulle autre à s'inscrire dans le réel. L'Europe n'est pas une idée neuve et Foucault en fait remonter la naissance au milieu du XVIII^e siècle¹³⁷. Elle coïncide avec la promotion de la liberté du marché. Cette logique marchande s'émancipe des conceptions smithiennes, c'est-à-dire de la définition du marché mondial comme jeu à somme nulle, pour aborder la pratique économique en terme d'enrichissement permanent et illimité, mais aussi collectif. Et c'est donc en vue du bien commun que le nouvel art de gouverner qui en résulte va s'affronter avant tout à la question de la limitation de l'intervention gouvernementale face aux mécanismes marchands.

Remontant haut dans l'histoire, Foucault lui applique cependant la grille de lecture du néo-libéralisme le plus contemporain, sans que l'on puisse dire si l'absence de distance critique est ici la cause ou l'effet. C'est ce que la discussion de la question de la liberté permet de percevoir clairement: le nouvel art gouvernemental se fait « gestionnaire de liberté »¹³⁸. Contestant, comme il l'a fait pour la vérité, toute conception essentialiste de la liberté, Foucault se trouve en position de force pour présenter comme allant de soit une vérité de second rang, qui porte cette fois non sur la liberté en tant que telle, mais sur ses conditions:

Le libéralisme, ce n'est pas ce qui accepte la liberté. Le libéralisme, c'est ce qui se propose de la fabriquer à chaque instant, de la susciter et de la produire avec bien entendu tout l'ensemble de contraintes, de problèmes de coût que pose cette fabrication.¹³⁹

Cette liberté désubstantifiée est pourtant caractérisée de manière forte comme ce qui doit être produit et présente un coût, la sécurité étant le principe de son coût de production. On peut repérer, au détour d'une formulation, quelques accents critiques, mais qui s'en tiennent à l'ironie implicite: Foucault mentionne ainsi, parmi les conditions de production de la liberté, la nécessité d'une législation antimonopole et le besoin subséquent d'un grand nombre de travailleurs « politiquement désarmés » s'offrant sur le marché du travail¹⁴⁰. Mais il accorde surtout, par la même occasion, la thématique sécurité-liberté, qui

considère, en face de l'intérêt collectif à protéger, les intérêts individuels aptes à lui nuire, thèse néo-libérale par excellence.

Libertariens et ordolibéraux

Balançant principe de sécurité et principe de liberté, c'est la tradition ultralibérale américaine, baptisée « libertarienne », qui retient d'abord l'attention de Michel Foucault. L'effet en retour sur ses recherches passées est saisissant. En effet, les conceptions libérales pensent les procédures de contrôle et de coercition comme le contre-poids des libertés, le dosage de cet équilibre déterminant le « danger » auquel tout individu se trouve confronté. La thématique du risque, celle du coût de fabrication et d'exercice des libertés semble ainsi s'inscrire dans le droit fil d'une raison libérale s'élaborant progressivement au cours des siècles. Elle est en réalité plutôt le résultat de la projection de cette grille néo-libérale sur l'économie marchande telle qu'elle se constitue au XVII^e et au XVIII^e siècle. Très habilement, la dénonciation des récits dialectiques et d'une histoire héroïque de la raison masque ce qui en est une nouvelle version, de même ambition et plus téléologique qu'eux, racontant l'émergence de principes de calcul et d'action, principes en réalité depuis longtemps en germe avant que leur maturation et que la thématique explicite du « coût » et du « risque » ne permettent d'en identifier l'origine conceptuelle ancienne.

Foucault va alors présenter la critique néo-libérale du keynésianisme, principalement à partir des conceptions de Friedrich Hayek, leur promoteur le plus virulent et le plus militant à partir de l'après-guerre auprès des responsables politiques américains et européens. Sa dénonciation de l'interventionnisme économique de l'époque s'appuie sur l'opposition binaire entre monde libéral d'un côté et monde totalitaire de l'autre, qu'il s'agisse du nazisme, du communisme ou du keynésianisme, à ses yeux fondamentalement parents. La description première de mécanismes endogènes de limitation conduit à un prolongement logique des effets perturbateurs produits en retour par des mécanismes de limitation qui sont, eux, de l'ordre de l'intervention extérieure. Étrangement au premier abord, Foucault date la crise du libéralisme de la période 1930-1960, qui correspond donc pour

partie à la phase de croissance économique et d'intervention étatique : il y a une crise dans la mesure où, pour les libéraux les plus radicaux, ce sont les mécanismes producteurs de liberté eux-mêmes qui sont le lieu de conséquences destructrices. Une telle analyse revient à intégrer la période fordiste à l'histoire du libéralisme, en la présentant comme libéralisme en crise, ayant dérivé dangereusement vers l'interventionnisme. Dans le même temps et de façon surprenante, la croissance de l'après-guerre est mise au crédit des politiques économiques libérales. Rien n'est dit ici des conditions à la fois sociales et politiques, nationales et internationales, dans lesquelles seront menées les politiques de relance au lendemain de la seconde guerre mondiale. À l'inverse, la menace totalitaire est présentée comme le résultat de cette dérive inaperçue, le produit d'un excès de gouvernement qui risque, sans le vouloir ni le savoir, de reconduire à des formes politiques apparentées, nazisme et communisme, dont les politiques de type *New Deal* se font le fourrier inconscient.

Inutile de souligner le caractère hautement partisan d'une telle analyse. Foucault, en le décrivant, le met à distance mais aussi l'endosse, afin de produire tous les effets théoriques liés à son propre rejet, déjà ancien, de la thématique de la souveraineté au profit d'une saisie des technologies de pouvoir. Ce faisant, il semble bien concéder au néo-libéralisme ses thèses politiques les plus radicales. Foucault analyse donc ce qu'il nomme la « phobie d'État », alimentée selon lui à trois expériences, l'expérience soviétique, l'expérience nazie et la planification anglaise. Réaffirmant que l'État n'a pas d'essence, c'est une dynamique, une tendance à l'étatisation qu'examine ici Foucault : le libéralisme ne serait que la critique réitérée d'un dérapage qui menace toujours, une vigilance politique extrême en quelque sorte, veillant à la fois au bien-être commun et à la protection des libertés contre leur encadrement trop rigide.

On admettra qu'il est difficile de trouver un tableau plus positif du libéralisme, même si le propos de Foucault est de théoriser des pratiques réfléchies, non d'évaluer des doctrines. Comme happé par son sujet, il poursuivra son investigation de la pensée libérale, en laissant cette fois définitivement de côté la dimension biopolitique de son propos initial, au détriment de ce qui pourrait pourtant étayer une possible opposition à la thèse de la limitation libérale du pouvoir, soulignant

l'ampleur des technologies de contrôle et de la police des vivants. Il est vrai que cette limitation porte sur la liberté marchande. Ignorant toute critique qui porterait sur une telle définition de la liberté, la suite de l'analyse foucauldienne demeure enchâssée dans le cadre libéral et c'est selon cet angle qu'il confronte l'ordolibéralisme allemand au néo-libéralisme américain. Une fois encore, Foucault fait preuve d'une grande originalité, repérant bien avant quiconque la dimension internationale de ce néo-libéralisme qui prépare activement sa reconquête du monde, profitant d'une crise qui n'est pas celle du libéralisme mais bien plutôt l'échec du keynésianisme et de ses options en demi-teinte, au sein d'un capitalisme dorénavant entré en crise profonde.

Foucault rappelle qu'au sortir de la guerre, le nouvel État allemand se construit en vertu d'une interprétation singulière, typiquement néo-libérale, du nazisme comme étatsisme à outrance, violant les droits individuels et face auquel il était avant tout urgent de proclamer la liberté économique individuelle. Sans égard pour les analyses qui s'opposent à la caractérisation du nazisme comme régime foncièrement hostile au libéralisme et au capitalisme¹⁴¹, Foucault reprend sans distance la thèse qui veut que les individus soient avant tout des agents et des partenaires économiques, dont il s'agit de protéger la libre rencontre sur un marché, afin de se garder une fois pour toutes de toute étatisation excessive :

Agents à titre d'investisseurs, agents à titre d'ouvriers, agents à titre de patrons, agents à titre de syndicats, tous ces partenaires de l'économie, dans la mesure même où ils acceptent ce jeu économique de la liberté, produisent un consensus qui est un consensus politique.¹⁴²

À partir de là, il est possible de penser la « généalogie permanente de l'État à partir de l'institution économique »¹⁴³. C'est donc la libéralisation complète des échanges, y compris et surtout de ceux qui portent sur la force de travail, qui apparaît ici comme la meilleure protection contre ces abominations politiques sœurs que sont le socialisme et le national-socialisme, et surtout comme leur seule alternative politique. Ainsi réécrite, l'histoire allemande de l'après-guerre se trouve brutalement arrachée au contexte politique international du moment et transformée en une véritable mythologie, celle-là même que

les libéraux vont forger et diffuser afin de se présenter en chevaliers de la liberté et garants de la démocratie. Discutant les thèses de Michel Foucault, André Orléan et Jean-Yves Grenier ont rappelé, à l'inverse, le caractère profondément politique de la fondation de la République fédérale d'Allemagne, dont le premier acte est, de façon significative, la réforme monétaire du 20 juin 1948¹⁴⁴. Outre que cette reconstruction politique est à relier directement à la volonté du camp occidental, dominé par les États-Unis, et qu'elle coïncide avec le début de la guerre froide, cette priorité politique accordée à la question monétaire atteste de la présence maintenue d'une logique classique de la souveraineté, aux antipodes de l'interprétation de la monnaie comme voile neutre, conformément à la doctrine libérale.

À lire ces analyses, une question s'impose : est-ce bien le discours néo-libéral qui instaure sa vérité en même temps que sa réalité ? Ou bien n'est-ce pas la critique de la souveraineté et du droit, déjà ancienne dans l'œuvre de Foucault, qui rencontre enfin ici toutes ses tenants et aboutissants politiques, au point que ce néo-libéralisme se présente avec la force de l'évidence comme seule définition juste de la politique, comme unique gouvernementalité, compte tenu de l'ensemble des réflexions déjà conduites par Foucault lors de ses travaux passés ? Une telle hypothèse ne pose en rien problème. Simplement, elle se présente comme option partisane inavouée et réancrer la pensée foucauldienne de façon définie au sein de l'échiquier politique, au sens large, en contraste frappant avec son art antérieur de l'esquive. À bien des égards en effet, le cours de 1978-79 ressemble à une défense et illustration presque naïve du modèle allemand, illustrée par l'affirmation que :

l'adhésion à ce système libéral produit comme surproduit, outre la légitimation juridique, le consensus, le consensus permanent, et c'est la croissance économique, c'est la production de bien-être par cette croissance qui va, symétriquement à la généalogie institution économique-État, produire un circuit institution économique-adhésion globale de la population à son régime et à son système.¹⁴⁵

Histoire consensuelle, synonyme de dépassement du conflit social et de disparition des classes, la refondation de l'Allemagne de l'Ouest aurait donné naissance au vieil idéal du « bon gouvernement », la

croissance étant à la fois sa preuve et la conjuration du mauvais gouvernement passé, ce « qui permet l'oubli de l'histoire »¹⁴⁶ et le changement radical de temporalité. On ne saurait ici être plus éloigné de Marx et du marxisme.

Socialisme et marxisme

Comme l'un des but de la démarche foucauldienne est d'y insister, c'est expressément à une conception marxienne ou marxiste de la politique que s'oppose ici une fois encore Foucault, reliant enfin et magistralement tous les axes critiques antérieurement dessinés. Cette préoccupation constante ressurgit ici sous la forme d'une nouvelle bifurcation, qui ne recouvre pas la précédente : ne distinguant plus la voie juridique de la voie libérale, il sépare cette fois, au sein de la tradition socialiste, le courant social-démocrate qui va se rallier à l'ordre libéral et un socialisme irrédentiste, affilié à Marx et incarné par les pays de l'Est. Une fois encore, ce clivage est celui-là même que les libéraux radicaux ont élaboré, stigmatisant une voie étatiste et totalitaire, ici identifiée au socialisme dans son essence éternelle. À cette occasion encore, le parti pris de Foucault apparaît comme tel, et il accompagne son intervention à la fois directe et très singulière dans les débats politiques du moment. En effet, après la période de l'engagement gauchiste, on peut considérer que sa deuxième époque « militante », en un sens très spécifique, se développe à partir de la seconde moitié des années 1970.

Suivant la trajectoire politique fortement incurvée qui est celle d'une partie de sa génération, il entend contribuer à sa façon à la « modernisation » libéralisante de la gauche institutionnelle, à commencer par le parti socialiste. Bien des lieux et des revues, des associations et des courants se voudront le creuset théorique de cet effort et Foucault participe de façon sporadique mais fréquente, tout au long de cette période, à leurs débats, se rapprochant notamment de la CFDT et des rocardiens. Il connaît parfaitement et définit ses propres positions par rapport aux thèses qui émergent de ces débats : on peut considérer qu'un certain nombre des affirmations du cours de 1978-79 sont des marqueurs politiques autant que des pièces d'une

argumentation. Ainsi, et de façon très cohérente avec l'ensemble de son analyse, Foucault rejette-t-il l'accusation de trahison, parfois adressée à la social-démocratie allemande à partir de sa rupture officielle avec le marxisme lors du congrès de Bad Godesberg en 1959 :

c'était là la rupture avec le socialisme marxiste, mais c'était en même temps, – et c'est en ceci que ce n'était pas seulement une trahison, ça ne peut l'être qu'en termes historiques généraux, si vous voulez –, l'acceptation de ce qui était en train de fonctionner déjà comme le consensus économique-politique du libéralisme allemand¹⁴⁷.

À l'inverse, aux yeux des marxistes, un tel positionnement est hérétique, constate Foucault. Et il ajoute que cette « hérésie » dévoile surtout « un marxisme fonctionnant à partir de sa propre orthodoxie »¹⁴⁸, se refermant sur ses propres assertions et ignorant délibérément la réalité politique et économique du moment. Le contraire d'une gouvernementalité donc. Face à une telle impasse, le SPD fait donc tout simplement preuve de sens du réel : étant en mesure de participer au jeu politique tel qu'il existe, il peut contribuer en effet à l'élaboration de la pratique gouvernementale allemande. Très souvent, au cours de ces pages, c'est une argumentation de style pragmatique qui conduit Foucault à valoriser l'option social-démocrate contre ce qui serait le refus marxiste du réel, le réel étant ici pensé comme libéralisme advenu. Si l'argument est convenu, sur le plan conceptuel, il lui permet d'entrer dans les détails d'une argumentation libérale encore mal connue en France et qui a pour elle de se combiner effectivement à des choix économiques et politiques concrets. Cette enquête s'inscrit ainsi en continuité avec son souci ancien d'examiner non de simples discours, mais des discours en lien avec des pratiques, des options théoriques imbriquées dans des choix politiques.

Foucault reprend à plusieurs reprises sa caractérisation de la tradition socialiste par son absence de « raison gouvernementale » et l'insistance du propos est à la mesure de ses enjeux. Seule une telle raison gouvernementale, entendue comme principe d'action sur les conduites, peut sceller l'alliance d'un positionnement théorique avec la réalité pratique, sans que rien ne permette plus, dans ces conditions, de distinguer le SPD du libéralisme. À l'inverse, le refus de cette raison

gouvernementale correspond au maintien d'un faux-semblant de rationalité historique et économique, qui en est en quelque sorte l'envers, délirant et impraticable. Foucault ne tempère sa condamnation radicale de la soi-disant rationalité économique du socialisme, qu'en signalant que l'on peut sans doute la reconnaître en tant que modalité d'intervention administrative « dans des domaines comme celui de la santé, les assurances sociales, etc. »¹⁴⁹. Énorme concession pourtant, qui ne donne pas lieu à développement, alors même que les questions d'assurance et de Sécurité sociale sont abordées en France au même moment, par les laboratoires intellectuels de la deuxième gauche dans la perspective de leur redéfinition sociale-libérale. S'alignant par la suite sur cette redéfinition, en 1983, lors d'un dialogue avec un haut responsable de la CFDT, Foucault souligne que la Sécurité sociale française pose problème, ses « effets pervers » consistant à « augmenter la dépendance »¹⁵⁰, relayant ainsi et une fois encore un argumentaire d'obédience néo-libérale, qui dénonce toute redistribution des richesses comme assistant aux effets pervers. La même année, lors d'un dialogue au sujet de la situation polonaise avec Edmond Maire, Pierre Rosanvallon et Pierre Nora, Foucault avait très clairement énoncé les enjeux d'un syndicalisme modernisé : « sortir d'une conception frontale de la lutte classe contre classe » et prendre enfin acte du « déclin de l'État providence »¹⁵¹.

La conclusion de ce cours est que le socialisme n'a décidément aucune consistance politique en tant que tel et qu'il est confronté à deux options : soit se brancher sur la gouvernementalité libérale, soit s'associer à l'État de police de type « hyperadministratif » dont le socialisme n'est alors plus que la « logique interne »¹⁵². Cette lacune a pour corrélat « l'importance du texte dans le socialisme »¹⁵³, substitut doctrinaire au souci de l'intérêt collectif et à l'attention au réel. Pourtant, à aucun moment le socialisme n'est dénoncé par Foucault comme totalitaire. Plus subtilement, il est caractérisé comme non politique, à contre-front des critiques qui accusent le libéralisme de ce défaut, ce caractère impolitique marquant tout autant, finalement, sa voie sociale-démocrate, qui emprunte au libéralisme sa gouvernementalité, que sa voie marxiste, qui la rejette. Pour Foucault, c'est précisément parce qu'il est consciemment en charge de l'intérêt collectif que le libéralisme se présente comme pratique apte à se réformer et à

se limiter continûment. L'affirmation est tranchée et elle évacue toute discussion portant sur la définition de la propriété, sur la répartition des richesses, sur l'organisation du travail, sur les conflits d'intérêts et l'organisation sociale, etc.

Épurant à l'extrême des modèles-types, les extrayant de l'histoire au lieu de les lui confronter, Foucault place l'art libéral de gouverner en position de seul et unique relais contemporain d'une histoire de longue durée, face auquel on ne trouve pas d'alternative mais de simples contre-discours, rhétoriques et inconsistants. Ici encore, le parti pris est flagrant, même s'il se présente sous les dehors d'une argumentation extrêmement originale et complexe. Il faut rappeler que le contexte de ce cours est à la fois l'assaut récent des politiques libérales face à la crise économique et la montée en force de l'Union de la gauche incarnant l'alliance de ce qui est désigné ici comme les deux voies sœurs d'un socialisme à l'ancienne. Foucault sera un adversaire résolu de cette alliance, et il faut souligner qu'à son anticommunisme s'ajoute son peu de sympathie pour le Parti socialiste français et pour ses dirigeants, ainsi que son antipathie particulière à l'égard de François Mitterrand. Après sa victoire aux élections présidentielles de 1981, et en dépit des relations d'abord cordiales avec le pouvoir socialiste, les choses se dégradent rapidement, au point que Foucault envisage en 1983 la rédaction d'un livre contre les socialistes¹⁵⁴.

Ce projet, inabouti, se forme à la suite de la campagne sur le « silence des intellectuels de gauche » lancée par Max Gallo dans *Le Monde*. Proche de la CFDT et de la discussion qui s'y développe autour de la Sécurité sociale notamment, on l'a dit, Foucault sera un peu avant cette époque un fervent défenseur du syndicat *Solidarnosc* et de l'opposition à Jaruzelsky. Les événements polonais et la neutralité du gouvernement français lui fourniront l'occasion de dénoncer une nouvelle fois l'alliance des socialistes français avec le Parti communiste. Michel Foucault participe alors, avec Pierre Bourdieu dont il se rapproche au même moment, mais aussi avec Edmond Maire, Michel Rocard, et d'autres encore, à une réflexion collective autour des problèmes qui sont ceux de l'éducation, de la culture, de la recherche, s'efforçant de suggérer pistes et réformes. Pour autant Foucault continue de réserver la première place à son travail personnel de recherche, alors qu'il a accédé à une notoriété considérable. Son positionnement

politique, pour être complexe et indirect, n'en est pas moins cohérent et structuré. Et son souci de confrontation avec Marx et le marxisme n'a pas disparu, dans un contexte bien différent de celui des années 1960 pourtant : des remarques brèves mais récurrentes à ce sujet le prouvent.

Ainsi, lors de la séance du 7 février 1979, Foucault souligne à nouveau l'importance de la critique de toute planification aux yeux des dirigeants politiques allemands au lendemain de la guerre. Il fait alors remonter la genèse de cette préoccupation au débat entre Weber et Marx, Marx affirmant la logique contradictoire du capital et Weber cherchant pour sa part à mettre au jour la rationalité irrationnelle du capitalisme. À la lumière des analyses précédentes, c'est bien entendu cette seconde voie qui seule apparaît comme porteuse d'avenir. C'est pourquoi, explique Foucault, l'approche wébérienne va inspirer les options relativement antagonistes qui sont celles de l'École de Fribourg d'un côté, celle de l'École de Francfort de l'autre, toutes deux radicalement hostiles au nazisme. Dans la suite de sa présentation des néo-libéraux allemands, il insistera en permanence sur l'opposition foncière de ces deux courants à toute forme d'étatisme, le clivage politique pertinent ne passant alors plus entre socialisme et capitalisme, mais entre politique libérale et interventionnisme économique¹⁵⁵, autre thèse d'ascendance néo-libérale et tout spécialement hayekienne. À partir de là, Foucault va s'employer à souligner les différences qui séparent ce néo-libéralisme du libéralisme classique, différences qui annulent un certain nombre des critiques qui lui sont habituellement adressées, notamment celles qui lui reprochent sa conception naturalisante de la concurrence.

Pour les néo-libéraux, la concurrence n'est en rien une donnée de nature qu'il faudrait préserver de toute perturbation, mais « un jeu formel entre des inégalités »¹⁵⁶, dont le principe de concurrence doit précisément être établi et protégé par l'État, non pas opposé à lui : « Il faut gouverner pour le marché, plutôt que gouverner à cause du marché »¹⁵⁷. Et Foucault mentionne la coloration néo-kantienne de telles conceptions, le refus de l'égalitarisme déplaçant du côté de l'individu la responsabilité sociale : selon Wilhelm Röpke, fondateur de l'ordolibéralisme, « l'inégalité est la même pour tous », ce qui rend absurde et injuste tout transfert autoritaire de revenus, c'est-à-dire

toute redistribution étatique des richesses via l'impôt et les cotisations sociales. La seule politique sociale viable est la croissance économique. Cette croissance est garantie, dans le schéma libéral, par la construction étatique de la liberté économique et par ce que les ordolibéraux allemands baptisèrent « l'économie sociale de marché »¹⁵⁸. C'est bien cette dimension politique du libéralisme que perçoit immédiatement Foucault et que ne voient pas des critiques trop simplistes, qui opposent marché et État.

Pour Foucault, cette « société d'entreprise »¹⁵⁹ échappe également aux critiques qui dénoncent la société de consommation et ses travers : à l'inverse, le modèle de l'entreprise doit être admis et précisé, à partir du moment où il s'élargit de fait à toutes les activités individuelles et peut être légitimement qualifié de « politique de vie » par ses promoteurs eux-mêmes. On retrouve ici l'horizon d'une biopolitique, qui prend plutôt l'allure d'une modélisation du corps social, décomposé en unités qui sont toutes pensées dans la forme de l'entreprise. Faut-il encore parler de biopouvoir, ici ? Sans doute, à condition de préciser que, loin de vouloir établir l'uniformité marchande, Foucault cherche à valoriser la multiplicité et la diversité des vivants. Il insistera peu sur cette dimension biopolitique, qui s'éloigne de sa propre définition initiale, préférant une fois encore dénoncer comme impropres et sommaires les critiques de la société de consommation et du spectacle, adressées par les situationnistes au libéralisme. S'arrêtant sur le libéralisme français et sur le colloque Walter Lippmann qui sera le haut lieu de la réélaboration du libéralisme au lendemain de la guerre, Foucault développe surtout l'idée d'une histoire du capitalisme de nature « économico-institutionnelle », intégrant l'une à l'autre ses dimensions juridique et économique.

État et parti : penser les institutions

Inutile d'insister : il est clair que cette analyse prend le contrepied des thèses marxistes, dont une version franchement simplifiée fait de l'économique le fondement premier du capitalisme, dont se déduirait ensuite le droit et les formes juridiques. Au passage, c'est à nouveau la dimension sociale qui disparaît de l'analyse, branchant directement

l'une sur l'autre des formes institutionnelles et des formes de la production, éludant la question des classes, mais aussi celle du travail productif dans sa réalité concrète et celle des conditions de l'accumulation qui rendent possible la formation de capitaux ainsi que le processus de leur accumulation, face aux forces de travail individuelles « libres ». Pris dans leur acception libérale, les termes d'« économie » et d'« institution » fonctionnent alors *de facto* comme objections au marxisme. Ou plus exactement, ils ne fonctionnent comme objections qu'à partir du moment où leur signification libérale est présupposée adéquate au réel et, surtout, aux pratiques qui le visent et qui se réclament effectivement du libéralisme.

Mais la vérité posée du point de départ fait de celle de la conclusion une pétition de principe, un parti pris, dont Foucault développe ici la complexe justification, sous couvert d'attention à la diversité « des » capitalismes, que manquerait le marxisme du fait de son inattention foncière aux dimensions institutionnelles et à la diversité des voies qu'elles dessinent. On peut pourtant signaler au passage que penser une histoire « économique-institutionnelle » n'est en rien étranger à la démarche de Marx, tous ses textes historiques soulignant l'importance de la dimension spécifiquement et irréductiblement politique. Au crédit de Foucault, on peut en revanche noter qu'aucune pratique gouvernementale existante n'a été concrètement conforme à une telle conception historique, aucun « socialisme réellement existant ». En ce sens, l'art de gouverner absent du socialisme n'est au fond rien d'autre que l'irréalité du « socialisme réel ». Néanmoins, passer d'une absence de fait à une impossibilité d'essence est un saut logique que rien ne justifie.

Passant sur l'objection, Foucault peut alors souligner que le néolibéralisme ne se résume nullement au rejet de l'État mais se présente comme gouvernementalité, au plein sens du terme, qui résulte du fait que l'essence même du marché doit être produite, et produite, donc, par cette gouvernementalité elle-même¹⁶⁰. Il peut, à partir de là, revenir à la question politique considérée du point de vue de son histoire longue, le libéralisme s'inscrivant dans le mouvement d'émergence de l'État de droit, opposé au despotisme mais aussi à l'État de police¹⁶¹. Le propre de l'État de droit est ainsi d'encadrer par des lois les actes de la puissance publique, la forme de la loi ayant remplacé la

volonté du souverain et assurant au citoyen de possibilités de recours, le cas échéant. D'après Foucault, c'est donc cette histoire juridique qui aurait été déterminante, les théoriciens libéraux de l'après-guerre étant avant tout à la recherche de formes juridiques protégeant l'État de droit contre toute dérive totalitaire. L'importance de la réflexion institutionnelle du néo-libéralisme est ainsi versée au compte de ce qui serait un souci éthique prépondérant : la protection de la liberté en général.

Une telle analyse interdit toute explication de la revanche néo-libérale par le changement du rapport de force social et idéologique, qui permet à ce néo-libéralisme d'obtenir la remontée d'un taux de profit mis à mal par la crise et par le nouveau partage des richesses imposé lors de la période fordiste. L'insistance sur l'État de droit, de la part de Foucault, présente le double avantage de décrire une pratique effective et de tenir à son sujet le discours de son idéologie, l'une accreditant l'autre de façon bien entendu puissante. Par la même occasion, il participe lui-même à cette transformation idéologique, qui renvoie la critique marxiste du capitalisme dans les limbes de la déraison politique, Marx et le marxisme n'étant quasiment plus mentionnés ici tant leur disqualification est patente.

À partir de ces présupposés, Foucault décrit donc très exactement le rôle d'une législation libérale, qui doit à tout prix s'éloigner du modèle du plan et ne définir que le cadre général où se rencontreront des agents économiques libres. Ce cadre est bien entendu le marché, supposé neutre et garantissant l'égalité des chances ou plus exactement l'égalité des inégalités, qui rend au total équitables de telles règles du jeu. Le marché reste cependant à protéger en permanence contre toute dérive planificatrice et socialisante : l'intervention juridique vise précisément à « maintenir la logique du capital dans sa pureté »¹⁶². Cette juridiction négative, qui protège une « pureté » fragile contre un excès de législation place ici Foucault loin de la thématique du biopouvoir, de ce pouvoir capillaire dont les occasions décentrées d'intervention sont en principe innombrables et omniprésentes. Le libéralisme serait en un sens le pouvoir le plus économe de ses causes et de ses effets, ne cherchant qu'à préserver un dynamisme qui repose sur des individus libres, dont la ou les libertés sont à maximiser et non à minimiser ou à discipliner. Étrange paradoxe ! C'est à l'occasion de l'analyse

du néo-libéralisme que la notion de biopolitique révèle finalement les limites de son usage critique contemporain. Une politique néo-libérale de simple régulation rompt en effet avec la diffusion d'une microphysique du pouvoir dans tous les recoins de la vie individuelle et sociale. En revanche, c'est avec le souci de soi et les techniques de soi qu'elle se réaccorde aussitôt, sous un mode qui en souligne les effets véritablement émancipateurs, si l'on ose employer de nouveau ce terme.

Foucault rencontre ici l'occasion de produire enfin une critique relative des conceptions néo-libérales les plus caricaturales, critique qui lui permet de reconquérir la relative autonomie philosophique de son propos, peu apparente jusque-là. Revenant sur la dissociation État-société civile, dissociation déjà critiquée par lui, Foucault affirme qu'il est plus que jamais impossible de la maintenir, si l'on considère que les juridictions libérales ne sont pas extérieures au fonctionnement d'une société civile marchande, mais leur simple forme de régulation et de reproduction. Dénonçant les critiques excessives de l'État, qui assimilent Sécurité sociale et camps d'extermination, c'est une conception libérale réductrice de la politique qu'il attaque cette fois, ainsi que la thèse néo-libérale caricaturale, qui fait de William Beveridge, le promoteur britannique de la Sécurité sociale, le proche parent doctrinal du nazisme. Se déplaçant une fois encore, interdisant que l'on le considère comme un simple épigone d'Hayek, Foucault redéfinit son projet en le centrant sur sa propre notion originale de gouvernementalité, qui présente justement l'avantage de n'être pas synonyme de pratique étatique. Il peut alors renvoyer dos à dos critiques gauchistes et polémistes libéraux, dénonçant les uns comme les autres une expansion étatique jugée menaçante, tendanciellement inhérente à l'État et aux institutions en tant que tels. Par cette opération complexe, qui enveloppe l'auto-analyse du libéralisme au sein de la réflexion foucauldienne sur la gouvernementalité en général, ce sont certaines des exagérations et dérives du libéralisme radical que pointe Foucault. C'est là le seul moment de ce cours où il semble trouver l'occasion d'une distance critique, qui lui rend l'initiative conceptuelle et l'indépendance politique.

En vue de prouver cette distance critique, son procédé consiste à intercaler une nouvelle catégorie, afin de dissocier l'économie administrée et le totalitarisme. Il peut alors rejeter l'amalgame entre

totalitarisme et keynésianisme, en signalant que l'État totalitaire n'est pas le comble de l'État administratif, mais le résultat d'une logique autre, voire même adverse: une « gouvernementalité de parti ». Contraint et forcé d'endosser un instant la notion de totalitarisme pour mener à bien ce raisonnement, Foucault détache la pente totalitaire de toute logique étatique pour la relier à une logique de parti, en tant que cette logique peut être considérée comme principe d'une gouvernementalité spécifique, catastrophique mais consistante. C'est finalement l'esprit de parti qui constituerait la pire menace sur la liberté, écho de la dépolitisation en cours à gauche. Une partie de l'argumentaire néo-libéral se trouve alors mis à mal, tout en permettant le maintien de la parenté foncière du fascisme, de l'hitlérisme et du stalinisme, qui se trouve pourtant au fondement de la thématique antitotalitaire. Et, si la bifurcation foucauldienne se définit autrement que conformément à ce modèle, elle sépare une fois encore, très classiquement, un libéralisme dont le moins d'État l'ouvre à une gouvernementalité d'un type nouveau et cette menaçante gouvernementalité de parti. Dans ce cas, la « phobie d'État » libérale se révèle obsolète et inappropriée. À partir de ce léger « bouger », qui n'est cependant pas une critique de fond et recoupe surtout les thématiques anti-bureaucratiques et finalement anti-organisationnelles de l'extrême gauche des années 1960, Foucault poursuit l'analyse du cas français, démontrant une fois de plus sa saisie exceptionnellement lucide des enjeux de la période.

Pour Foucault, c'est dans les années 1970-1975 « que se pose le problème du passage global à une économie néo-libérale »¹⁶³. Mais, de façon très pertinente, il fait remonter au début des années 1950 ce qu'il nomme les « inflexions vers le libéralisme »¹⁶⁴. Le fer de lance théorique de cette reconquête va consister à dénoncer la politique sociale comme politique économique qui s'ignore et qui produit, de ce fait, des effets pervers. Il s'agit alors de la remplacer par une politique sociale « neutre », faisant seulement en sorte que tout partenaire économique puisse continuer à se comporter comme tel, même lorsqu'il a tout perdu. Ce qui veut dire que doit être traitée socialement l'exclusion, mais non les causes de la pauvreté pas plus que les inégalités. Bien avant que la question ne soit d'actualité, Foucault aborde donc la thématique de l'impôt négatif, comme cette grande alternative

néo-libérale face à la protection sociale. Il faut y insister : aucun autre théoricien à la même époque, et surtout aucun autre philosophe, ne fera preuve en France de tant d'esprit d'anticipation et d'une telle capacité de saisie des enjeux économique-politiques montants.

La seconde mort de l'homme

Ce cours témoigne, s'il en était besoin, de l'extrême attention de Foucault aux transformations contemporaines et de son souci de situer son travail sur le terrain de leurs enjeux. Néanmoins, c'est à l'occasion de cette seule année de cours qu'il aborde de front et comme telles les transformations contemporaines et cette prise en compte ne va nullement de soi : si son sens archivistique y trouve sa matière, c'est plutôt le lien avec ses propres problématiques antérieures qui est difficile à établir. Par voie de conséquence, le propos se fait parfois plus descriptif que lorsque Foucault aborde d'autres objets et d'autres périodes. Mais cette analyse du néo-libéralisme apparaît à bien des égards comme un moment fort de sa réflexion et de son œuvre, tant elle lui permet de procéder à deux opérations décisives : la première est la jonction ou la tentative de jonction entre les questions contemporaines et la dimension historique de sa recherche passée ; la seconde est la confrontation de fond de Foucault aux thèses néo-libérales, où se joue la cohérence de ses propres options politiques et stratégiques, options dont toute sa réflexion s'est depuis le début révélée inséparable. Non seulement, il s'agit de penser la possibilité et la réalité d'une gouvernementalité contemporaine, dont Foucault exclut qu'elle puisse être de nature socialiste, mais il s'agit aussi, dans le cadre de cette gouvernementalité, de reposer la question ancienne des normes et des disciplines, et la question plus récente des techniques de soi.

On peut considérer que c'est à partir de ce croisement, ou plutôt dans la mesure où Foucault constate que seul le libéralisme autorise ce croisement, le rend pensable mais surtout praticable, qu'il découvre ses propres affinités intellectuelles et politiques avec ce qui n'était pas d'abord une option délibérée de sa part. C'est du moins l'hypothèse que l'on soutiendra ici : il semble, à lire ce cours, que Foucault non pas découvre, mais construit à mesure cette gouvernementalité, non

seulement en reprenant aux néo-libéraux leurs thèses, mais d'abord et surtout en les replaçant et en les reconstruisant jusqu'à un certain point dans son propre cadre argumentatif. Alors que jamais Foucault ne préconise ni ne définit de projet politique et social, ce qui déroutera nombre de ses lecteurs, on trouve ici – et ici seulement – la marque d'une convergence entre ce qui fut sa critique ancienne de l'anthropologie philosophique et un néo-libéralisme dont il prend soin de souligner sa capacité à s'arracher à toute perspective naturaliste et humaniste. C'est à l'occasion de la présentation du néo-libéralisme américain que cette convergence se manifeste le plus nettement.

Foucault commence par signaler qu'aux États-Unis, à la différence de l'Allemagne, le néo-libéralisme n'a pas à s'opposer à une raison d'État préexistante, qu'il s'agirait de limiter et de critiquer. Ce néo-libéralisme s'est constitué dans le contexte même des politiques conduites à partir de l'après-guerre, comme réaction à la menace socialiste qu'elles impliquent d'un côté, mais aussi en réaction à l'impérialisme américain qu'elles accompagnent de l'autre. C'est bien une dimension utopique critique qui caractérise le libéralisme outre-Atlantique, et qui se reflète notamment dans la théorie du capital humain, dont Foucault note immédiatement sa capacité à réinterpréter en termes économiques « un domaine qui, jusqu'à présent, pouvait être considéré, et était de fait considéré, comme n'étant pas économique »¹⁶⁵. Le biais de cette réintégration du social dans l'économie est l'analyse néo-libérale du travail, qui se présente clairement comme alternative à l'analyse marxiste.

C'est ici que réapparaît soudain le nom de Marx: alors que ses théorisations semblent aux antipodes des analyses et du contexte présentés ici, Foucault essaie d'imaginer ce que serait un dialogue des néo-libéraux avec lui, dialogue rejeté par ces derniers par pur « snobisme économique » suppose Foucault, qui semble oublier que le néo-libéralisme fait de l'exclusion du marxisme l'un de ses principes politiques fondateurs et non une conséquence théorique. La remarque, outre qu'elle révèle la différence qui persiste entre des paysages idéologico-politiques nationaux, indique une fois encore le souci permanent de Foucault de poursuivre la confrontation avec Marx et le marxisme. Ce dialogue imaginaire lui donne l'occasion d'aborder la question du travail, selon une des rares occurrences de cette question dans son

œuvre, les précédentes remontant à *Surveiller et punir* et, secondairement, à la *Volonté de savoir*.

Foucault affirme pour sa part que le défaut de Marx – selon les néo-libéraux s'ils en disaient quelque chose – serait sa conception abstraite du travail, abstraction attribuée au capitalisme mais qui est surtout, selon lui, un effet de l'analyse marxienne elle-même. Loin d'une telle abstraction supposée et affirmée sans argumentation, les thèses néo-libérales sont considérées comme seules capables de prendre en charge l'analyse du travail « dans sa spécification concrète et dans ses modulations qualitatives »¹⁶⁶. C'est la question de l'anthropologie qui resurgit ici, mais sous la figure doublement médiée et curieusement décalée de l'anthropologie que les néo-libéraux américains auraient attribuée à Marx, aux dires de Foucault, s'ils avaient jugé utile de discuter avec lui. Face à une telle conception de l'homme, dont on ne sait plus au juste à qui elle appartient, les néo-libéraux développent une conception du comportement humain, plus exactement une analyse de l'allocation des ressources rares, en fonction de fins qui exigent un choix préférentiel. Même si Foucault ne dit pas endosser la critique libérale de Marx telle qu'il la présente ici, il est clair que les néo-libéraux sont en quête d'une alternative qui recoupe ses propres préoccupations, et ce depuis le début de son enquête à leur sujet.

En effet, en lieu et place d'une anthropologie, on rencontre chez les néo-libéraux les plus radicaux une analyse comportementale partant de la dimension économique du marché comme lieu de rencontre effectif entre des agents rationnels. De ce fait, sous la plume de Foucault, le néo-libéralisme présente l'avantage d'être la saisie effective d'une pratique, qu'il objecte à ce qui reste à ses yeux une théorisation philosophique découplée du réel, une philosophie hégélienne de l'histoire simplement reconduite par Marx. Son adhésion relative aux thèses libérales se manifeste une nouvelle fois au cours de la description de ce que serait selon lui une analyse concrète du travail, qui reste à entreprendre :

Il va falloir se placer du point de vue de celui qui travaille ; il va falloir étudier le travail comme conduite économique pratiquée, mise en œuvre, rationalisée, calculée par celui même qui travaille.¹⁶⁷

Est ainsi réputée « concrète » une analyse qui prend au mot la conception libérale de l'agent libre et qui voit le travailleur comme celui qui échange rationnellement son activité contre un salaire puis, extraordinairement, gère lui-même cette activité. Cette conception, en réalité jamais confrontée « au point de vue de celui qui travaille », permet surtout de valider la thèse d'agents se comportant en tant qu'entrepreneurs d'eux-mêmes, détenteurs de capitaux les uns comme les autres, ce capital étant aussi le capital humain qu'ils constituent. Pourquoi affirmer la concrétude de cette définition théorique qui semble, elle aussi, pointer une essence et se constituer en anthropologie alternative ? La réponse se trouve sans doute du côté des conséquences antinormatives et définitives d'une telle anthropologie, qui à la différence d'autres conceptions, ne préconise aucun modèle social ou politique, ou plutôt ne lui attribue aucune tâche de réalisation, d'émancipation, ou de libération, terminologie que Foucault a depuis longtemps répudiée.

Insistant alors sur l'originalité théorique du néo-libéralisme, Foucault prend soin de le distinguer du libéralisme classique et d'opposer cette conception de l'homme comme « entrepreneur de lui-même » à la définition de l'*homo œconomicus*, homme de l'échange, partenaire. Pour Gary Becker, principal théoricien du capital humain, cette définition entrepreneuriale de l'individu entraîne la caractérisation de tout comportement sous l'angle de la production, la consommation elle-même étant alors définie comme production, en l'occurrence comme production de sa propre satisfaction par l'individu lui-même. L'analyse du capital humain, qui permet la définition de cette activité productive généralisée, se décompose en capital inné et capital acquis. Fidèle à sa recherche d'angles critiques, même mineurs, ponctuant ce qui semblerait sinon être un simple résumé de thèses préexistantes, Foucault signale qu'elle peut à l'occasion conduire à des dérives eugénistes, amenant les agents à se soucier du « bon équipement génétique »¹⁶⁸ de leur descendance. « Problématique qui est actuellement en état d'émulsion », ajoute très justement Foucault, face à des auditeurs qui ont dû rester incrédules devant de telles révélations, incongrues pour un public français de cette époque et qui sont devenues depuis lors des thèmes de réflexion effectifs. En revanche, du côté du capital humain acquis, moins de problèmes se posent : on

peut penser que c'est sur ce plan que Foucault rencontre les thèses libérales à ses yeux les plus fortes et les plus séduisantes. Car elles seules vont permettre d'analyser tout comportement humain comme rationnel, découlant d'un calcul, indépendamment de toute évaluation morale ou normative en général. La critique foucauldienne des normes rencontre ici son pendant politique tandis que son rejet de l'humanisme y trouve ses conséquences concrètes.

En ce sens, les ordolibéraux et les néo-libéraux américains sont bien différents. Tandis que les premiers se réclament de valeurs morales et culturelles dont ils revendiquent la restauration, les libertariens américains vont associer les conceptions libérales les plus intransigeantes à la réinterprétation purement économique de comportements qui sont tous à penser comme investissements, qu'il s'agisse des soins qu'une mère donne à son enfant, de la vie en couple comme générant l'économie d'un coût de transaction, etc. Derrière ce qui peut à première vue sembler relever du cynisme marchand le plus effarant et de la projection sommaire, se cache un vrai pouvoir critique, que Foucault ne manque pas : critique de toute essentialisation des sentiments et des comportements, de la nature maternelle à l'éternel féminin, critique de toute éternisation des normes par la même occasion. Aucune autre approche des comportements humains n'offre une telle perspective a-moraliste, nietzschéenne en ce sens, ou désanthropologisante, d'une puissance explosive véritable. Foucault signale les thèses les plus « choquantes », celles de Gary Becker, qui font du criminel un agent économique fonctionnant sur un marché (ce que Marx avait d'ailleurs dit avant lui) ou qui conçoivent le marché de la drogue comme le lieu d'une régulation endogène, que toute perturbation au nom de la santé publique ou de la morale conduit à rendre plus dangereux encore. Au total, la pensée libertarienne procède au « gommage anthropologique du criminel »¹⁶⁹ qui la rapproche de la perspective d'une prochaine « disparition de l'homme » dont *Les mots et les choses* avaient défini le thème, et cela bien avant que Foucault n'ait eu connaissance de ces thèses, alors même que leur élaboration est en réalité à peu près contemporaine de l'ouvrage de 1966.

Au total, on conçoit que cette « tolérance accordée aux individus et aux pratiques minoritaires » soit essentielle aux yeux de Foucault, alors que ses séjours américains, la célébrité croissante et vite

considérable qu'il y rencontre et la liberté sexuelle qu'il y découvre, lui permettent d'en mesurer les avancées réelles, l'effet proprement libérateur pour qui a, comme lui, subi le carcan des interdits et leur relais par diverses instances, Parti communiste compris. Abordant la question centrale de la caractérisation de toutes les conduites comme appartenant à l'*homo œconomicus*, Foucault montre que sa définition néo-libérale en fait « le corrélatif d'une gouvernementalité qui va agir sur le milieu et modifier systématiquement les variables du milieu »¹⁷⁰, conformément à la définition élargie qu'en avait proposé Gary Becker et qui fait finalement de cet *homo œconomicus* celui qui « accepte la réalité », rien de moins. Cette définition centrée sur l'individu et ses décisions reconduit Foucault à un autre de ses problèmes essentiels, qui forme angle polémique à l'égard du marxisme mais aussi et d'abord de la pensée sartrienne: la question de la totalisation.

L'approche néo-libérale permet d'affirmer que « le monde économique est par nature opaque. Il est par nature intotalisable »¹⁷¹. Cette conception est objectée aux thèses libérales classiques qui sont celles d'Adam Smith et de James Ferguson, mais ces dernières sont cependant fondatrices au sens où, pour la première fois, elles permettent de disqualifier le souverain politique, en établissant sa fondamentale impuissance économique, son impossible surplomb par rapport au marché et à ses lois propres. Foucault mentionne au passage la permanence de ce débat, qui conduit le socialisme et toutes les perspectives planificatrices à se mesurer avec cette « conjuration » liminaire: « Il ne faut pas et il n'est pas question, il n'est pas possible que l'économie, ça soit la rationalité gouvernementale elle-même »¹⁷². Cette affirmation préserve l'espace propre de cette même gouvernementalité, mais surtout elle la raccorde intimement à une conception d'ensemble, à ce que l'on pourrait nommer une philosophie libérale et à sa définition de la réalité non-totalisable qui est celle de l'ensemble des comportements humains réels, censés être tous de type marchand.

À partir de là, la notion de société civile prend un nouveau sens: depuis longtemps, Foucault a contesté la distinction entre société civile et État propre à un certain libéralisme. Il reprend ici la question en indiquant que la notion de société civile désigne « un espace peuplé par des sujets économiques »¹⁷³, non totalisable donc, non homogène, mais inaccessible à une science, irréductible au droit. Concept

nominaliste si l'on ose l'expression, « concept de technologie gouvernementale » écrit Foucault, la société civile désignant surtout l'auto-limitation d'une technologie gouvernementale. Dès lors, elle n'est en rien une entité réelle, consistante, opposant à l'État sa résistance propre. Elle est le corrélat d'une gestion et plus généralement, le point de contact entre une diversité, irréductible et factuelle, et une technologie qui, cherchant prise sur elle, participe à sa définition pratique et théorique :

La société civile, c'est comme la folie, c'est comme la sexualité. C'est ce que j'appellerai des réalités de transaction, c'est-à-dire que c'est dans le jeu précisément et des relations de pouvoir et de ce qui sans arrêt leur échappe, c'est de cela que naissent [...] ces figures transactionnelles et transitoires.¹⁷⁴

Une telle analogie est de la plus haute importance. C'est elle qui prouve à quel point l'approche libérale peut se donner des perspectives d'organisation et de gestion, sans substantifier ni essentialiser la réalité à laquelle elle s'applique. Elle n'en permet pas moins la désignation tout autant que le façonnage. C'est bien cette dynamique complexe, hésitante, réversible, mais finalement consistante historiquement, qui fait de la tradition libérale cette voie la plus moderne, la plus en accord avec la suspension de toute anthropologie comme de toute morale abstraite. La généalogie des valeurs y a pour pendant les technologies gouvernementales, sans que la première ne disqualifie les secondes, mais sans non plus que les secondes n'aient à s'équiper de principes abstraits, autrement dit, sans qu'elles n'aient à rechuter dans la confusion des mots et des choses.

L'analyse foucauldienne du libéralisme retrouve ici sa dimension historique et archivistique : Foucault montre que le rapport entre société civile et État se trouve défini différemment selon les contextes nationaux et leurs enjeux politiques. Il en résulte que la polarité société civile-État est toujours le produit d'une construction qui dessine dans sa spécificité la question de la gouvernementalité moderne. Sur fond de cette histoire longue, la question ne cesse de se déplacer, mais elle ne cesse non plus de nourrir ce qui peut être une opposition entre société civile et État, pour peu que des options non libérales en durcissent la nature transactionnelle : nationalismes et étatismes d'un

côté, marxisme de l'autre. Réapparaissent ici, en filigranes, les thèmes de *Défendre la société* et la collusion entre thèses raciales et théorie de la lutte des classes, visant l'une comme l'autre une rédemption historique. Réapparaît aussi – et cette résurgence ajoute à l'analyse la pièce qui assure sa cohérence d'ensemble – la caractérisation du marxisme comme gouvernement réglé sur la vérité, par opposition à une rationalité considérée comme étant celle des gouvernés eux-mêmes, émanant du corps social irréprésentable que forment les individus-entrepreneurs.

C'est pourquoi on peut considérer que les dernières lignes de ce cours établissent la convergence de tous les axes critiques antérieurs, concernant Marx et le marxisme. Il permet de relier les deux lignes argumentatives qui semblaient jusque-là irréconciliables : celle qui fait de Marx un auteur pris dans une *épistémè* révolue et celle qui le caractérise comme alternative et menace, en raison de cette indexation à la vérité de sa politique, qui du coup n'en est pas une. À travers le libéralisme, et la mise en évidence de sa modernité, c'est par contre coup la préemption de toute option étatique qui se révèle mais aussi de toute perspective planificatrice, organisant la production rationnellement à partir d'une centralisation de type démocratique. Peu importe, finalement, que Foucault endosse ou non la thèse d'agents économiques dont tous les comportements seraient productifs. Tel ne saurait être le cas tant ses orientations théoriques sont autres et à l'amènent à considérer des discours, non à les évaluer. Mais il paraît clair que l'effet de vérité – et non la vérité – produit à ses yeux par le libéralisme contemporain consiste dans la disqualification efficace de toutes les conceptions historiques qui s'attachent à la totalisation conceptuelle et à la définition de perspectives politiques qui se targuent d'une rationalité préexistante et prédéfinie.

C'est bien pourquoi le socialisme est et reste toujours, aux yeux de Foucault, une volonté d'application de normes préexistantes et un rapport fondamental à une lettre, à des textes censés détenir une vérité. Par opposition, le libéralisme se présente comme pratique effective certes, comme discours expansif en accord avec cette dimension pratique, sans doute, mais surtout comme effectivité pure d'une pratique qui se soumet à son objet et lui prête d'abord une rationalité intrinsèque, immanente, loin de vouloir la lui imposer de l'extérieur.

La voie choisie par Foucault pour obtenir de telles conclusions est d'une grande originalité et d'une réelle puissance. Il n'en demeure pas moins que, considérée sous l'angle de la critique du marxisme qu'elle implique et produit, c'est un positionnement classique que l'on y reconnaît et qui consiste en deux thèses coordonnées: 1) l'affirmation d'une existence de comportements économiques intotalisables et relevant de choix optimisés d'agents; 2) la supériorité corrélative de la théorisation qui à la fois produit cette description et mène les politiques économiques conformes à ses dires.

La disqualification du marxisme, effet induit, semble tellement automatique, simple dommage collatéral de l'analyse, que l'on oublie sa place cruciale dans ce dispositif: une pétition de principe et la prise en compte d'un fait, ou du moins d'une tendance, la montée en puissance néo-libérale. Mais que devient alors la posture de l'artificier, l'art du déminage et surtout de l'incendiaire sous le signe duquel le premier Foucault avait placé son travail? S'affrontant ici au risque de se rallier et à celui de fonder, le dernier Foucault, et celui-là même qui s'adresse au Collège de France à des auditeurs nombreux et passionnés, va bifurquer vers une voie déjà frayée, celle d'une éthique individuelle, d'une esthétique aussi de la vie bonne, d'une mise en pratique du souci de soi alors que Foucault, gravement malade, en mesure l'extrême urgence et l'irremplaçable portée. Mais là encore, les données vécues sont le moyen d'une théorisation plus que son but: les techniques de soi et le courage de la vérité permettront à Foucault de définir ultimement les paramètres d'une conception militante de l'existence. Et c'est du fait de cette conception, qui traverse toute son œuvre et toute sa vie, que la confrontation à Marx et au marxisme fut si constante, et surtout si décisive, produisant jusqu'à aujourd'hui ses effets.

Chapitre III

Gilles Deleuze le réfractaire

Je crois que Guattari et moi, nous sommes restés marxistes.¹

Gilles Deleuze

L'intérêt de Deleuze pour Marx est une constante, en dépit des éclipses momentanées de cette référence dans son œuvre. Mais traiter du rapport de Deleuze à Marx en s'interrogeant sur sa dimension politique suggère de partir de la question d'une possible pratique politique deleuzienne comme alternative à une politique marxiste, désormais défaite. Régulièrement résurgente, cette question stimule la lecture et la relecture de l'œuvre deleuzienne jusqu'à aujourd'hui et permet d'aborder cette œuvre difficile sous l'angle des pratiques sociales et politiques qu'elle est susceptible de faire naître ou d'accompagner.

Mais, quelques décennies après la rédaction des livres phares de Gilles Deleuze et Felix Guattari, la perspective d'une micropolitique apte à être effectivement subversive et concrètement déstabilisante a perdu de sa radicalité en même temps qu'elle s'est banalisée et assez largement diffusée du côté d'une partie de la gauche intellectuelle, rétive à l'égard de toute contestation globale, mais soucieuse cependant d'implication sociale ou sociétale. C'est finalement surtout la critique virulente de l'engagement et du militantisme classiques, qui l'accompagne depuis le début, qui semble ne jamais devoir perdre sa pertinence et qui nourrit en retour le sentiment de l'actualité définitive d'un tel verdict d'échec, conduisant à abandonner toute perspective de transformation du capitalisme en tant que tel². De sorte que si l'approche politique du deleuzisme part de la question de son actualité, elle risque surtout de faire obstacle à la compréhension de la redéfinition de la politique qui s'y joue, tant cette œuvre est liée à des circonstances qui l'ancrent très précisément dans son temps.

La question qui sera abordée ici est avant tout de savoir quel sens politique eut, aux yeux de Deleuze lui-même, ce gigantesque travail théorique, qui s'est souvent voulu en prise sur le monde et sur ses transformations les plus récentes. Afin d'éviter les confusions d'époques et de visées, il importe donc de reconstituer la généalogie

théorico-politique de l'œuvre deleuzienne, généalogie dont le rapport à Marx et au marxisme constitue encore une fois un catalyseur, donc le révélateur pertinent. Si Michel Foucault se pense d'emblée comme un critique radical du marxisme, occupant le terrain politique même où ce dernier prospéra puis entra en crise, on peut dire que Gilles Deleuze est avant tout le déserteur de ce front tel qu'il est constitué au lendemain de la Libération, restant réfractaire à tous les enrôlements, avant de se rapprocher peu à peu de nouveau d'une gauche en quête d'identité, participant ainsi à sa redéfinition post-soixante-huitarde. Derrière ce qui se présente comme paradoxal désengagement militant, c'est bien la politique comme pratique et comme théorie qu'il va contribuer à remanier, produisant des effets dont la profondeur et la durée ne sont pas moindres que celles de l'œuvre foucauldienne, œuvre à l'évidence la plus voisine de la sienne, parmi toutes celles qui voient le jour au même moment. À cet égard, et en dépit de toutes les différences et de toutes les divergences³, on peut considérer que cette alliance fondamentale entre les deux penseurs, nouée notamment autour de la redéfinition des tâches et des engagements de l'intellectuel, fait d'eux les acteurs centraux d'une génération philosophique française, qu'en retour ils continuent d'incarner.

À ce duo, il faut bien sûr ajouter la figure de Felix Guattari, co-auteur avec Deleuze de plusieurs livres et lui aussi acteur et théoricien de la politique. Mais on mentionnera ici avant tout le nom de Deleuze, en prenant un double parti. D'abord celui de ne distinguer que ponctuellement ce qui revient à l'un et à l'autre dans les ouvrages majeurs issus de leur collaboration, les deux volumes de *Capitalisme et schizophrénie: L'Anti-Œdipe* et *Mille plateaux*, mais aussi le livre sur Kafka qui s'est intercalé entre les deux et *Qu'est-ce que la philosophie?* qui les a prolongés. Le second parti pris est de ne pas considérer, comme on l'a souvent dit, que Félix Guattari aurait initié Gilles Deleuze à la politique⁴. L'un comme l'autre participent très tôt et séparément à la redéfinition du terme, avant de collaborer, et cela précisément en raison de cette communauté de perspective, préalablement existante. Même si, il faut le souligner, Guattari s'est doté d'une expérience irremplaçable, celle qui résulte de l'implication militante dans des organisations et dans leurs luttes internes.

1

Qu'est-ce qu'un philosophe ?

Dans la vaste biographie croisée qu'il consacre à Gilles Deleuze et Felix Guattari, François Dosse insiste sur l'importance qu'a eu pour Deleuze l'itinéraire son frère aîné, tôt entré dans la Résistance et mort en déportation⁵. Au même moment, Gilles Deleuze, plus jeune, se concentre sur ses études: il opte très vite pour la philosophie et s'y consacre avec passion durant les années de l'Occupation, côtoyant Michel Tournier mais aussi Guy Môquet, élève dans la même classe de terminale du lycée Carnot. D'emblée critique à l'égard de l'académisme, Gilles Deleuze ne franchira à aucun moment le pas de l'engagement politique, mais il se voue à la critique philosophique précoce de la famille et de l'État. Des philosophes de sa génération, il est à peu près le seul à n'avoir jamais adhéré à aucun parti politique et à ne s'être jamais rapproché du Parti communiste.

Dans ces conditions, le grand événement de ces années sombres sera pour lui la publication par Sartre de *L'Être et le Néant* en 1943. Mais dès 1945, à la suite de la conférence sartrienne « L'existentialisme est un humanisme », le fossé se creuse entre ce que le jeune Deleuze perçoit comme un repli sur l'humanisme, alors que, pour sa part, il avait déjà commencé à prolonger les voies d'une critique du sujet, thème qui est l'occasion de la rédaction de ses tout premiers textes, ambitieux et scolaires tout à la fois. Passé par la prestigieuse khâgne du lycée Louis-le-Grand à Paris, il échoue au concours d'entrée à l'École normale supérieure et il va poursuivre ses études à la Sorbonne. Il obtient en 1948 l'agrégation de philosophie et commence aussitôt à enseigner au lycée d'Amiens, avant d'être nommé au lycée Louis-le-Grand puis d'entamer une carrière de chercheur et d'universitaire, au tout début des années 1960.

Philosophe hétérodoxe, Deleuze reste avant tout un philosophe formé à l'histoire des idées, dont il mesure les limites et dénonce la stérilité. C'est dans cette relation complexe à l'institution qu'il construit

son propre parcours, empruntant les voies de l'érudition que par ailleurs il réproûve, d'abord proche de ses maîtres qui sont orfèvres en la matière, Jean Hyppolite et Ferdinand Alquié, avec lesquels il finira par se brouiller. Une singulière forme d'invention en résulte, toujours en rupture avec la tradition dominante, mais retournant contre elle ses propres armes: sa rigueur disciplinaire et de sa minutie interprétative. Les premiers ouvrages deleuziens en portent la marque: ils sont successivement consacrés à Hume, à Nietzsche, à Kant, à Proust, à Bergson, à Sacher-Masoch, à Spinoza. Une telle liste mêle au prestige décalé d'auteurs légèrement en marge des penseurs les plus en faveur à l'Université et des écrivains qui n'appartiennent pas au cénacle, voire qui, comme Sacher-Masoch, restent largement méconnus bien qu'aurolés d'une réputation sulfureuse. Le rapport de Deleuze à Marx, plus tardif, va s'inscrire dans le cadre de cette opération raffinée de subversion, qui objecte à l'académisme ses propres méthodes, mais contribue tout aussi bien à renouveler ses objets et à élargir son champ d'intervention.

Bergson plutôt que Marx

Il faut rappeler que, dans le contexte des années d'après-guerre, Marx fait avant tout figure d'auteur maudit pour l'institution universitaire, mais aussi, très provisoirement, de référence théorique majeure dans le contexte idéologique et politique très particulier de la fin des années 1960 et du début des années 1970. La persistance, la résurgence, mais aussi le renouveau d'un marxisme aux contours de ce fait très mobiles et très flous s'additionnent pour un temps, tandis que la lecture effective de l'œuvre de Marx et d'Engels demeure très secondaire et lacunaire. André Tosel parle de « contexte de semi-liquidation du marxisme au moment de son universelle extension »⁶. La situation singulière de Marx et du marxisme dans le paysage intellectuel français est une des données centrales du rapport de Gilles Deleuze à Marx, justement dans la mesure où il se préoccupe plus de dissidence institutionnelle que d'activisme politique. Dans un premier temps, il est évident que Marx n'est pas pour lui une référence majeure, mais un élément central de la conjoncture théorico-politique, dont il connaît

la présence à la fois massive et décalée et que, délibérément, il choisit d'abord de contourner. Dans un second temps, beaucoup plus tard, il reviendra à Marx, devenu plus que jamais la figure honnie des années 1980, bien plus sulfureux et suspect qu'un Sacher-Masoch.

C'est d'abord Bergson qui séduit le jeune Deleuze, et qu'il défend face à certains de ses camarades alors marxisants, Olivier Revault d'Allonnes et François Châtelet⁷. Henri Bergson, penseur parfaitement académique, représentant par excellence du spiritualisme universitaire longtemps dominant et délégué par le gouvernement français auprès du président Wilson en 1917, incarne après la Libération la philosophie institutionnelle la plus conservatrice. Le pamphlet antibergsonien de Georges Politzer, jeune philosophe marxiste et communiste fusillé en 1942, *La fin d'une parade philosophique, le bergsonisme* est paru en 1929 et a reçu un fort écho. Dans ce livre virulent et ambitieux, il engage une critique à la fois théorique et politique de ce spiritualisme, qui sera redoublée en 1932 par la dénonciation d'Henri Bergson par Paul Nizan, dans *Les chiens de garde*, autre jeune intellectuel marxiste mort dès 1940.

Ces dénonciations, typiques du mode d'intervention des philosophes communistes de l'entre-deux-guerre, ont pour axe central l'attaque des options politiques de Bergson – « pour la guerre » et « contre la révolution russe »⁸ résume Politzer – mais aussi leur mode d'élaboration et de présentation : les options politiques bergsoniennes sont véhiculées et déguisées par un souci affiché du concret, alors même que ce « concret » n'est que pure abstraction, pure mystification surtout, aux yeux de ces jeunes marxistes offensifs. En ce sens, selon Georges Politzer, la lutte contre le matérialisme, et tout spécialement contre le matérialisme marxiste, se trouve plus efficacement menée par le spiritualisme bergsonien que par le néo-kantisme traditionnel ou au moyen du vitalisme de Nietzsche⁹. Plus généralement, Bergson est présenté par Politzer comme héraut de l'État français, philosophe bourgeois par excellence, même si c'est sur la question de la psychologie qu'il centre sa riposte. Sur un autre mode, et cette fois au nom de la phénoménologie, Sartre engage à son tour une critique de la conception bergsonienne de l'image dans *l'Imaginaire*, paru en 1940. Pendant la guerre, Bergson est donc pour les marxistes français ou pour les philosophes montants (car Sartre ne

se réclame pas encore du marxisme) l'incarnation même de ce qu'ils combattent.

Dans ces conditions, se revendiquer de Bergson est en effet un geste audacieux, mais il ne l'est que de façon intempestive dans le paysage intellectuel du moment, geste dirigé avant tout contre la critique d'un idéalisme officiel en passe de devenir à son tour *doxa*, et qui est alors menée au nom du marxisme et secondairement au titre de la phénoménologie. Il n'implique de la part de Deleuze, à ce moment de son parcours, aucune option politiquement définie, mais du moins révèle-t-il une volonté farouche de ne non-affiliation et le goût de l'indépendance théorique. Si, pour ce faire, il invoque pourtant certaines autorités contre d'autres, il s'ingénie à le faire à contre-temps; c'est-à-dire au moment précis où elles tendent à perdre leur position privilégiée sans cesser pour autant d'être des philosophies de renom.

Tandis que la perspective, ouverte par Politzer d'une psychologie concrète est précisément ce qui va retenir le jeune Foucault, Deleuze se situe d'emblée ailleurs et ne s'intéressera au marxisme que de l'extérieur, sans jamais éprouver ni la fascination ni la haine qui caractérisent tant de ses contemporains: il faut y insister tant ce profil philosophique est unique. Rejet d'un positionnement classique et choix d'une référence redevenue innovante par sa marginalisation même, ne témoignant d'aucun souci de retour au spiritualisme, le rapport de Deleuze à Bergson éclaire comme à contre-jour ce que sera plus tard son rapport à Marx. Néanmoins, ce dernier sera toujours plus complexe et plus variable, du fait même de la valorisation rapidement changeante de Marx et du marxisme dans l'espace intellectuel français. Il faut ajouter que Deleuze développera tout au long de son parcours, et dès le début, une critique virulente de l'ordre dominant et de ces institutions jugées particulièrement répressives que sont la famille et l'État: c'est dans cette perspective critique tôt établie qu'il mobilise les auteurs les plus divers et les plus incompatibles.

Avant de préciser l'analyse, on peut affirmer que le rapport de Deleuze à Marx sera déterminé par deux paramètres contradictoires: d'abord référence obligée de la gauche communiste, le marxisme se présente de ce fait comme un concurrent pour tous ceux qui veulent innover sur le terrain philosophique sans se rallier à cette mouvance

politique lorsqu'ils ne souhaitent pas non plus rejoindre ses adversaires établis, qui se recrutent alors à droite. Ensuite Marx étant, tout au long de cette période, bien plus un marqueur politique qu'un auteur réellement lu et analysé, institutionnellement pros crit, il demeure malgré tout une référence hétérodoxe pour un philosophe formé dans le giron de l'Université française. Attracteur en même temps que répulsif, la référence à Marx épouse dans l'œuvre de Deleuze une courbe très exactement inverse de celle qui correspond à son aura positive puis négative en France au même moment. Au cours de cette seconde période, Deleuze ne hurlera jamais avec les loups. S'il s'éloigne de Marx et du marxisme au cours de ses années de formation qui sont aussi le moment du plus fort rayonnement du marxisme en France, il attaquera avec virulence l'opération des « nouveaux philosophes » lancée en 1977, qui vise à discréditer Marx en en faisant le théoricien du goulag. Et que son ouvrage tardivement projeté *Grandeur de Marx*¹⁰ n'ait jamais été achevé, prouve surtout à quel point Deleuze était resté soucieux de défendre toute position minoritaire, à un moment où Marx était largement absent de la vie intellectuelle française et même internationale.

Si un tel art du décalage calculé le rapproche de Foucault, la relation de Deleuze avec la pensée de Marx ne présente pas la même dimension stratégique, ni la même ardeur polémique: il ne s'agit pas avant tout pour lui de concurrencer Marx ou Sartre, ni de s'inscrire dans une opposition délibérée au Parti communiste, mais de dégager l'espace d'un travail théorique original, qui commence par se choisir pour balises neuves des références à la fois prestigieuses et décalées. Le maintien de ce souci référentiel peut en un sens être qualifié d'académique: c'est avec lui que jongle et ruse Deleuze, se dotant de toutes les marques de la compétence universitaire et de l'érudition classique, mais en les mobilisant dans le sens de l'innovation théorique, toujours plus fortement affichée et revendiquée. Une telle démarche ne va pas sans produire sa propre rhétorique: il s'agit de combiner aux signes de la maîtrise ceux de l'invention, de mobiliser des références, mais de les puiser à la fois dans et hors du champ universitaire traditionnel, d'écrire autant sur les auteurs qu'avec eux ou contre eux, bousculant toujours davantage les conventions intellectuelles. Au cours de son œuvre, Deleuze élabore ainsi

un style propre, qui le conduit de sa déprise première de la politique traditionnelle à son réengagement complexe, dans un contexte profondément modifié. D'un bout à l'autre de ce parcours, on peut dire que l'attention au moment institutionnel, idéologique, social, politique fait de Deleuze un penseur aussi engagé que décalé, ou plutôt : engagé au moyen de ce décalage résolu et selon cet art consommé du contretemps. En ce sens, il sera l'un de ceux qui vont le plus contribuer jusqu'à aujourd'hui même à redéfinir le rapport de la philosophie à la politique sur le terrain de la philosophie.

Nietzsche contre Hegel

C'est sans doute dans son *Nietzsche et la philosophie*, paru en 1962, que se mettent en place tous les éléments du parcours ultérieur, y compris le rapport à Marx et au marxisme qu'il implique. C'est dans ce texte en effet que Deleuze mentionne pour la première fois Marx et qu'il l'inscrit dans la descendance de Hegel, ici frontalement opposé à Nietzsche. Mais il faut s'arrêter auparavant sur un texte plus ancien, paru en 1954, et qui constitue à l'évidence la matrice de ce premier livre original : il s'agit d'un compte-rendu de l'ouvrage de Jean Hyppolite, *Logique et existence*, consacré à la logique hégélienne. Jean Hyppolite fut le professeur de Gilles Deleuze au lycée Louis-le-Grand. Il contribua par son influence et son enseignement à fédérer sa génération, établissant le lien avec la précédente et jouant un rôle de carrefour théorique : élève d'Alexandre Kojève, condisciple de Sartre et ami de Merleau-Ponty, ami et collègue de Georges Canguilhem, il fut également le professeur de Michel Foucault et de Louis Althusser. Enseignant dans une khâgne renommée, Hyppolite deviendra par la suite directeur de l'École normale puis professeur au Collège de France. Pourtant, spécialiste de Hegel, il dut commencer par affronter l'ostracisme qui touche un tel philosophe dans l'Université française depuis le XIX^e siècle¹¹. Se tenant à distance des lectures marxistes autant que des lectures chrétiennes, Jean Hyppolite occupe une place originale dans l'institution philosophique, qui le met en position, comme l'écrit Alain Badiou, d'opérer la médiation entre « le régime académique de la philosophie » et son « dehors »¹².

Ce point est confirmé par les deux philosophes qui furent, au cours de leurs années d'étude, parmi les plus directement marqués par l'enseignement d'Hyppolite : Michel Foucault et Gilles Deleuze. De ce point de vue, il est intéressant de confronter l'avis rétrospectif de Foucault concernant Hyppolite à l'analyse bien plus ancienne et précoce par Deleuze d'un ouvrage de son maître. Quand Foucault rend hommage à Jean Hyppolite, c'est en effet à l'occasion de sa leçon inaugurale au Collège de France du 2 décembre 1970, alors qu'il lui succède. À ce moment, Foucault a déjà rédigé une partie importante de son œuvre et il a précisé ses options farouchement antihégéliennes. Mais, éloigné en cette circonstance de toute volonté polémique à l'égard de Hegel et de l'hégélianisme, il souligne que « pour < Jean Hyppolite >, le rapport à Hegel, c'était le lieu d'une expérience, d'un affrontement où il n'était jamais certain que la philosophie sorte vainqueur »¹³.

Concevant la philosophie comme « une tâche sans terme », Hyppolite fait ainsi naître, dit Foucault :

Le thème d'une philosophie présente, inquiète, mobile tout au long de sa ligne de contact avec la non-philosophie, n'existant que par elle pourtant et révélant le sens que cette non-philosophie a pour nous.¹⁴

Sous sa plume, un tel hommage n'a rien de formel et il est éclairant de noter la distance qui sépare cette présentation tardive du commentateur bien plus précoce d'un ouvrage de Jean Hyppolite, que rédigea Gilles Deleuze en 1954. En effet, tandis que Foucault insiste sur un rapport de la philosophie au monde qui outrepassa à son avis l'hégélianisme hétérodoxe d'Hyppolite, c'est bien plutôt la critique acérée de son orthodoxie dialectique qu'entreprend très tôt le jeune Deleuze. La question que, pour sa part, il adresse à Hegel à travers Hyppolite, et par là même à toute pensée dialectique, est la suivante :

Ne peut-on faire une ontologie de la différence qui n'aurait pas à aller jusqu'à la contradiction, parce que la contradiction serait moins que la différence et non plus ?¹⁵

Une telle question est bien entendu largement surdéterminée par le débat qui, à l'époque, se déploie autour de Hegel et Marx. Mais elle indique aussi une orientation d'emblée parente et d'emblée distincte

de ce que sera la voie foucauldienne: il s'agit pour Deleuze de situer sur le terrain savant d'une nouvelle ontologie qui se présente avant tout comme une anti-dialectique, envisageant la contradiction et la différence en tant qu'attributs de l'Être. Loin de cette ambition fondamentalement classique, Foucault envisage pour sa part de confronter la philosophie aux savoirs et aux pratiques, et d'aborder l'étude critique des formations logiques et discursives et de leurs effets politiques. D'emblée, le rapport à Marx et au marxisme de Gilles Deleuze se trouve marqué par cette orientation ontologique fondamentale, qui n'aborde la dialectique qu'en la situant sur un plan purement philosophique, hautement technique: ses implications politiques et sociales sont de ce fait minorées et pensées comme simples conséquences possibles d'une théorie de l'être et du devenir.

C'est ce que va confirmer et préciser la rédaction de sa thèse significativement intitulée *Différence et répétition*, riposte directe aux notions de négation et de contradiction et offensive clairement dirigée contre la dialectique qui les mobilise. Mais c'est surtout dans le livre consacré à Nietzsche que Deleuze précise son propre terrain de recherche, ici en cours de définition: le bouleversement entrepris préserve les balises du classicisme, à la fois du fait de son enracinement dans le champ traditionnel de la philosophie et par le curieux retour à une condamnation ancienne de Hegel et de la dialectique, avec laquelle Jean Hyppolite avait précisément tenté de rompre. Sans rien dire des enjeux théoriques et politiques déterminants de l'hostilité de Nietzsche à l'égard de Hegel, Deleuze se focalise sur une ontologie de la vie en tant que pure puissance d'affirmation. Il aborde en passant cette question, dans le cadre d'une interview de 1967 portant sur l'édition des œuvres philosophiques complètes de Nietzsche, entreprise alors par Gallimard, édition à laquelle Deleuze et Foucault collaborent activement. Confirmant ainsi ses préoccupations politiques du moment, jamais directes, mais toujours adjacentes, Deleuze prend soin de souligner que Nietzsche a été introduit en France « non par la « droite » mais par Charles Andler et Henri Albert qui représentaient toute une tradition socialiste, avec des côtés anarchisants »¹⁶. Et Nietzsche est en effet une référence introduite en France, notamment au sein de la tradition du syndicalisme révolutionnaire de la fin du XIX^e et du début du XX^e siècle, afin de réviser Marx et le marxisme et de les épurer de leur supposé étatisme.

Louant la conception nietzschéenne de l'intempestif contre toutes les philosophies de l'histoire, Deleuze insiste alors sur la dimension poétique des événements historiques émancipateurs. Ce sont des rapprochements quasi surréalistes qui viennent illustrer son propos :

Les grandes coïncidences, c'est par exemple l'éclat de rire de Nasser nationalisant Suez, ou surtout les gestes inspirés de Castro, et cet autre éclat de rire, celui de Giap interviewé à la télévision. Là, il y a quelque chose qui rappelle les injonctions de Rimbaud et de Nietzsche et qui vient doubler Marx – une joie artiste qui vient coïncider avec la lutte historique.¹⁷

Puisque les options politiques de Nietzsche sont tuées, du moins en France, ces allusions politiques visent d'abord à contrebalancer la relecture nazie de Nietzsche produite par sa sœur, Élisabeth Forster-Nietzsche. Deleuze procède ici à la contre-indexation « progressiste », inopinée et saugrenue, des thèses nietzschéennes. Mais Giap, Castro et Nasser deviennent ainsi des icônes sans épaisseur, autant que Nietzsche, Rimbaud et Marx, du fait même de leur rapprochement, un peu à la manière du *pop art* de la même époque tel que le pratiquent Andy Warhol ou Robert Rauschenberg. On retrouve à plusieurs reprises dans l'œuvre deleuzienne ce type de collage qui consiste à télescoper l'approche érudite classique et l'actualité immédiate, en décontextualisant l'une par l'autre.

On ne peut qu'être frappé par ce procédé de politisation par raccord, qui vient au total renforcer une lecture anhistorique et apolitique de Nietzsche, très emblématique de l'histoire de la philosophie telle qu'elle domine l'Université française à la même époque. En un sens, si Deleuze prolonge en effet le souci de Jean Hyppolite de confronter la philosophie à la non-philosophie, il n'en dépasse guère l'audace et la confrontation demeure située sur le terrain de la philosophie elle-même. Si l'on songe à la définition de l'intellectuel produite par Sartre quelques années auparavant, il est clair que l'on revient surtout à un état antérieur de la question de l'engagement : la pensée française des années 1960 en fait de nouveau une interrogation ouverte, dont le traitement requiert les outils conceptuels de la philosophie la plus spécialisée, et qui ne bouleverse dans un premier que la définition la plus traditionaliste de cette même philosophie. Décapante

au regard de l'Université, cette politique de philosophe ne mord alors sur aucune réalité extérieure, même si sa diffusion participera finalement à la transformation des représentations collectives.

L'infâme dialectique

Sous cet angle, on comprend mieux l'originalité du *Nietzsche et la philosophie*: s'ouvrant sur la réussite de Nietzsche là où Kant avait échoué, Deleuze qualifie la critique des valeurs de « critique totale » tout en la caractérisant comme philosophie¹⁸. Mais c'est surtout le combat de Nietzsche contre Hegel et contre la dialectique qui va permettre à Deleuze d'intervenir à sa façon dans le débat philosophique et idéologique contemporain, alors surpolitisé. Ici, Nietzsche et Marx sont à l'évidence incompatibles. À d'autres moments, ils seront réputés alliés. Mais derrière cette apparente contradiction, transparait un attachement constant à une philosophie du devenir et de l'affirmation, contre les théories de l'histoire et les pensées de la négation, que Deleuze et Guattari vont ensuite développer de façon puissante et originale tout au long des deux volumes de *Capitalisme et schizophrénie*.

Dans un premier temps, Nietzsche sert à construire l'hégélianisme comme repoussoir, la contradiction étant présentée non comme l'aboutissement logique de la différence, mais comme sa caricature, son avatar conceptuel aberrant :

Destituée de sa prétention à rendre compte de la différence, la contradiction apparaît telle qu'elle est : contresens perpétuel sur la différence elle-même, renversement confus de la généalogie ». ¹⁹

La contradiction est une catégorie, enveloppée dans une théorie de l'Être. Jamais référée à la réalité du monde, elle est d'abord reliée à une psychologie, à un goût du négatif et à une propension au ressentiment. « Qui d'entre nous n'a pas à faire mourir Hegel et Marx en lui-même, et l'infâme dialectique ? »²⁰ répétera douze ans plus tard Deleuze, avec une hargne intacte et qui pourrait presque passer pour une marque de ce même ressentiment, dénoncé en son temps par Nietzsche.

Que Marx soit ou non considéré comme un allié, Deleuze le réinstalle toujours au sein d'une filiation philosophique qu'il prolonge sans

en sortir. De ce point de vue, c'est avant tout en faveur d'une certaine histoire de la philosophie que Deleuze s'engage, développant continûment un antihégélianisme virulent, mais qui se veut fondé sur une lecture savante. La généalogie de la dialectique rassemble pourtant tous les poncifs d'une lecture partisane de Hegel, depuis longtemps établie, et le soin apporté par Deleuze à l'analyse de la pensée de Nietzsche contraste avec la façon dont Hegel se trouve ici « malmené et maltraité », pour reprendre les mots de Fredric Jameson²¹.

Sans la moindre citation à l'appui, Hegel se trouve en effet réduit à la figure réactive et nihiliste du penseur du ressentiment, aveuglé par ses préjugés : « La dialectique se nourrit d'oppositions parce qu'elle ignore les mécanismes différentiels autrement subtils et souterrains »²². Certes, la thèse est bien celle de Nietzsche, mais l'histoire des idées se combine ici à une nette revendication de nietzschéisme de la part du commentateur et c'est sur le mode affirmatif que la thèse de la mauvaise conscience est retournée en accusation contre son promoteur. Cessant d'être une figure transitoire de la dialectique, elle est, assure Deleuze, le portrait fidèle du dialecticien tourmenté :

La découverte chère à la dialectique est la conscience malheureuse, l'approfondissement de la conscience malheureuse, la solution de la conscience malheureuse, la glorification de la conscience malheureuse et de ses ressources. Ce sont les forces réactives qui s'expriment dans l'opposition, c'est la volonté de néant qui s'exprime dans le travail du négatif. La dialectique est l'idéologie naturelle du ressentiment, de la mauvaise conscience. Elle est la pensée dans la perspective du nihilisme et du point de vue des forces réactives. D'un bout à l'autre elle est pensée fondamentalement chrétienne.²³

On aurait tort de voir dans ces lignes le produit d'une lecture un peu hâtive dans un livre somme toute consacré à un autre auteur que Hegel et qui, lui, pense en effet pis que pendre de la dialectique : il s'agit d'une opération bien plus élaborée, qui participe à la promotion collective d'un nouvel arsenal de références philosophiques, au travers desquelles se définit aussi un nouveau rapport à Marx et au marxisme. Le registre moralisant de la mauvaise conscience laisse bientôt place à une analyse ontologique qui va constituer le socle conceptuel de la pensée deleuzienne. Si Deleuze ne définit pas les

termes de « négation », d'« opposition » ou de « contradiction », il se situe d'emblée à un haut niveau de technicité et reprend le programme de travail que l'on rencontrait dans son compte-rendu du livre de Jean Hyppolite. Impossible de supposer, donc, qu'il méconnaisse Hegel et qu'il ignore l'importance du concept de différence dans la *Science de la logique*. De fait, Deleuze le concède : « la dialectique hégélienne est bien réflexion sur la différence », mais, ajoute-t-il aussitôt :

Elle en renverse l'image. À l'affirmation de la différence en tant que telle, elle substitue la négation de ce qui diffère ; à l'affirmation de soi, la négation de l'autre ; à l'affirmation de l'affirmation, la fameuse négation de la négation.²⁴

Pourtant, dans *La doctrine de l'essence*, second livre de la *Science de la logique*, Hegel confère à la différence un rôle essentiel précisément dans la mesure où c'est l'unité de l'identité et de la différence qui permet la détermination de l'essence, comme étant elle-même le procès négatif et réflexif de sa propre différenciation. Faute de quoi, ce sont les notions d'identité et de différence qui demeurent des généralités vides. C'est pourquoi Hegel affirme que « la détermination proprement dite est la différence »²⁵. De ce point de vue, l'apologie généralisée de la différence serait précisément, aux yeux de Hegel, la marque d'une rechute au niveau de l'abstraction, typique d'une catégorie d'entendement. La lecture deleuzienne oublie – ou feint d'oublier – que la négation hégélienne n'est aucunement une mystérieuse puissance négatrice à l'action dissolvante, encore moins une disposition psychologique, mais négation déterminée, moment propre de la chose et donc principe de sa concrétude. Le filtre nietzschéen est précisément ce qui permet cette lecture, sans que l'on puisse lui reprocher ses défauts. En outre, elle permet aussi et notamment de situer Marx non comme adversaire direct de Nietzsche, mais, en amont, comme descendant de Hegel, s'inscrivant à ce titre dans la généalogie de la dialectique telle que Nietzsche lui-même la conçoit : une telle lecture nietzschéenne de Marx interdit, comme étant tout simplement anachronique, une lecture marxiste de Nietzsche. Ainsi, c'est finalement comme rameau ultime d'une branche philosophique morte que l'on rencontre Marx. Pourtant, Deleuze reviendra sur ce diagnostic par la suite et ne s'engagera jamais dans la voie de la disqualification totale de Marx que cette première analyse impliquait pourtant.

Dans la logique même de ce qui sera quelques années plus tard la présentation par Foucault de Marx en tant que disciple de Ricardo, c'est ici la filiation Hegel-Stirner-Marx qui est invoquée. Stirner est en effet, selon Deleuze, celui qui prolonge la dialectique hégélienne en direction d'une théorie du moi, apte à en incarner les abstractions. Loin des réconciliations hégéliennes, le moi stirnerien anéantit tout : en cela, Stirner révèle pleinement « le nihilisme comme vérité de la dialectique »²⁶. Marx est alors celui qui va tenter d'arrêter la dialectique dans son glissement fatal vers ce nihilisme qu'elle porte en elle : acceptant, proclame Deleuze, « la théorie de Stirner, la dialectique comme théorie du moi »²⁷, il pense non le moi absolu, mais le « moi conditionné ». Deleuze écrit :

La dialectique a-t-elle trouvé son point d'équilibre ou d'arrêt, ou seulement un dernier avatar, l'avatar socialiste avant l'aboutissement nihiliste ? Difficile en vérité d'arrêter la dialectique et l'histoire sur la pente commune où elles s'entraînent l'une l'autre : Marx fait-il autre chose que marquer une dernière étape avant la fin prolétarienne ?²⁸

Un tel texte est une machine de guerre, si l'on ose dire : inassignable en raison même de l'emboîtement des références, auquel une note infra-paginale ajoute encore Merleau-Ponty, il règle en une demi-page ce qui n'est nullement son objet, mais semble bien être sa préoccupation persistante, une « pensée de derrière » qui ne saurait apparaître au premier plan sans perdre aussitôt ses vertus motrices réelles et sa fécondité.

La métamorphose philosophique de la politique

Pour le dire autrement, le spectre de Marx et du marxisme, sa présence constante, mais brouillée à l'arrière-plan de ce livre, est bien ce que révèle et recouvre cette étrange histoire des idées. Si l'ouvrage, par son propos, mais aussi par son titre et son éditeur, reste situé dans le droit fil d'une tradition académique, il en suractive les potentialités critiques, et pour tout dire, politiques, en dépit même de l'étrangeté de ce terme au premier abord, du moins pour qualifier un tel texte. Plus précisément, ce sont les conditions générales du moment qui permettent

cette symbiose entre la sphère philosophique spécialisée et la sphère politique au sens large : si la théorie se fait la chambre d'écho et d'enregistrement d'une reconfiguration politique et sociale en cours, inversement, on peut considérer que cette transformation se sublime et se dépolitise au contact de la philosophie qui l'énonce. Au total, les productions théoriques de l'heure, et notamment les premières œuvres de Deleuze, y gagnent leur dimension critique, la singularité de leur forme d'engagement, qui consiste moins en l'élaboration d'un propos directement politique qu'en une manière savante de faire résonner, dans la production théorique, de nouvelles préoccupations, manière se constituant peu à peu en un style philosophique propre. Dans les conditions d'alors, une critique de Marx qui s'esquisse sur ce mode est bien sûr prometteuse de grands bouleversements et elle présente une force de séduction sans équivalent.

En somme, dans le contexte de l'époque, opter pour Nietzsche revient *de facto* à combattre Hegel sans cesser de songer à Marx. Pour sa part, Deleuze ne fait pas de l'antihégélianisme l'antichambre ou le masque de l'antimarxisme. Mais il s'en sert pour frayer une voie divergente par rapport à tous les courants théoriques et idéologiques existant alors, et tout spécialement pour simplement s'éloigner du marxisme et de ce qui est son corollaire politique immédiat, le Parti communiste français. Dans ses articles et ses entretiens, la dimension stratégique apparaît plus nettement. Ainsi, dans un entretien de 1969, Jeannette Colombel qui a quitté le Parti communiste peu de temps auparavant, lui reproche de taire « les aspects conservateurs de la pensée de Bergson » et d'être à l'inverse « impitoyable pour Hegel ». Deleuze lui répond qu'il s'est efforcé de dégager d'une pensée conservatrice des singularités qui ne le sont pas. Et il ajoute, ironique,

Mais pourquoi je ne le fais pas pour Hegel ? Il faut bien que quelqu'un tienne le rôle du traître. L'entreprise de « charger » la vie, de l'accabler de tous les fardeaux, de la réconcilier avec l'État et la religion, d'y inscrire le mort, l'entreprise monstrueuse de la soumettre au négatif, l'entreprise du ressentiment et de la mauvaise conscience s'incarne philosophiquement dans Hegel.²⁹

Étrange charge, d'autant plus virulente qu'elle n'est nulle part véritablement argumentée. Son interlocutrice, pour qui le lien entre Hegel

avec le marxisme est bien sûr évident, en profite pour interroger aussitôt Deleuze sur la dialectique marxienne et sur la raison pour laquelle il n'en parle qu'« allusivement ». Gilles Deleuze répond qu'Althusser « opère admirablement » la libération de Marx à l'égard de Hegel. Au total, le problème du rapport entre dialectique hégélienne et dialectique marxienne se trouve donc réglé via deux auteurs, Nietzsche et Althusser, conduisant pourtant à des conclusions contradictoires au sujet de Marx lui-même. Si par la suite Deleuze revient sur Marx, il ne changera plus d'avis concernant Hegel et la dialectique. Dans la lettre publique de 1973 qu'il adresse à Michel Cressole, il écrit : « Ce que je détestais avant tout, c'était le hégélianisme et la dialectique »³⁰.

À l'évidence, Deleuze ne fait pas et ne fera jamais partie de ceux qui détestent Marx et qui, quelques années plus tard, feront œuvre de cette seule détestation, réitérée *ad nauseam*. Une de ses rares interventions publiques consistera à s'opposer avec force à l'entreprise des « nouveaux philosophes », alors que Foucault salue pour sa part leurs publications. Dans le cadre de la philosophie et de l'histoire des idées qui est le sien, Deleuze s'attache toutefois à ménager l'espace d'une radicalité, qui est une hérésie soigneusement cultivée, sélectionnant avec attention ses références et ses rejets, mais alimentant bel et bien une protestation contre l'état du monde et l'ordre des choses. Jouant du rapport complexe des idées au réel, Deleuze avive leur puissance critique en les acclimatant à un contexte et parfois à des objets autres que les leurs propres, sans que cette puissance critique, cette inlassable « résistance au présent »³¹, ne soit jamais directement liée à une actualité. À cet égard, l'entretien avec Jeannette Colombel est d'autant plus parlant qu'il est de peu postérieur à Mai 68 et à sa mobilisation politique exceptionnelle : à la dernière question de son interlocutrice, qui l'interroge sur le caractère politique de sa pensée et sur sa possible contribution à une « pratique révolutionnaire », Deleuze répond : « C'est une question gênante, je ne sais pas ». Il mentionne quand même, au nombre des rapports humains qui sont « révolutionnaires pour leur compte », l'amitié et l'amour, la « vie poétique », les « beatniks », le « bouddhisme zen »³².

Si Deleuze vise bien à réaccorder théorie et pratique, ce qu'il nommera par la suite une micropolitique moléculaire du quotidien correspond très exactement au rejet des perspectives politiques

globales, qui sera réaffirmé à maintes reprises ensuite, même si Deleuze et Guattari prennent toujours soin, lorsqu'ils exposeront cette distinction, de ne pas opposer molaire et moléculaire, micro- et macropolitique³³. La force du propos deleuzien réside surtout dans sa capacité à construire une œuvre philosophique savante en préservant la possibilité d'une critique concrète du monde, en maintenant l'horizon lumineux d'une subversion. On peut le dire autrement, et d'une façon qui permet de préciser le type d'analyse menée ici : cette politisation de l'ontologie résulte de ce qui est avant tout une ontologisation de la politique. Si les deux énoncés sont bien entendu tous deux recevables, ils ne sont nullement équivalents et induisent deux lectures contemporaines de Deleuze bien distinctes de la part de ses commentateurs actuels : d'un côté, insister sur la politisation de l'ontologie consiste à illustrer la permanence et la pertinence politique de la philosophie deleuzienne. Une partie du travail interprétatif autour de Deleuze aujourd'hui consiste à souligner comment on peut de nouveau relier une ontologie à une politique³⁴. De l'autre côté, faire l'hypothèse d'un processus inverse, qui consiste en une ontologisation de la politique dans un contexte d'entrée en crise de la gauche traditionnelle, conduit bien sûr à s'interroger sur le rapport de Deleuze à son propre moment idéologique, social et politique. C'est cette seconde option qui est adoptée ici.

Afin de développer plus avant cette orientation de lecture, il faut d'abord reconnaître que, dès ses tout premiers livres, Deleuze invente un style d'intervention théorique, original et puissant, insaisissable et dérangent. Pour le dire schématiquement, le travail théorique d'une part, les choix de vie alternatifs d'autre part, vont converger et produire une telle redéfinition, qui n'est jamais énoncé comme telle, mais sans cesse élaborée, précisée, mise en œuvre. La question est alors de savoir en quoi des options philosophiques vitalistes et anti-dialectiques peuvent être combinées avec ce nouveau type d'implication critique de la philosophie et entrer en résonance avec les préoccupations et les transformations de l'époque : opération politisante et dépolisante à la fois, la philosophie deleuzienne opère un déplacement généralisé dont un certain nombre de retombées resteront bel et bien politiques, de par leur capacité à redéfinir en retour, et au cours des années suivantes, les formes contemporaines de l'engagement et

du désengagement. Cette thèse implique que la référence à Marx soit effectivement omniprésente. Or, on peut considérer que les deux livres de Deleuze les plus originaux qu'il rédige à la suite de son ouvrage sur Nietzsche, *Différence et répétition* et *Logique du sens*, parus respectivement en 1968 et en 1969, mettent bien en place ce qui sera l'axe porteur de la pensée de Deleuze, une lecture critique de Marx, tout en maintenant son encastrement dans une histoire des idées relativement classique.

Différence et devenir

Dans *Différence et répétition*, qui est sa thèse, Deleuze annonce dès la première page le programme d'un « antihégélianisme généralisé »³⁵ qui, traité sous l'angle de la notion différence et de sa promotion contre celle de contradiction, est « dans l'air du temps » annonce-t-il. De façon cohérente avec ses orientations antérieures, Deleuze relie aussitôt cet antihégélianisme à la question politique, mais aussi à la question théorique spécialisée de la représentation, faisant de cet air du temps, non pas une mode passagère, mais un terrain d'intervention à part entière. Sur le plan politique, le risque est de substituer des « différences conciliables et fédérables » à ce qu'il nomme « les luttes sanglantes »³⁶: formulé ainsi, il est clair que le risque en question ressemble surtout à une avancée appréciable! Bien évidemment, une telle remarque présuppose bien des choses: une définition de la contradiction hégélienne, un certain type de filiation entre dialectique hégélienne et dialectique marxisme, ainsi qu'une certaine conception de la lutte des classes et de ses méthodes, présuppositions qui ne sont nulle part argumentées en tant que telles. Non seulement du fait de ses objets, mais en raison même de tels sous-entendus qui renvoient directement au débat politique du moment, le propos de Deleuze se présente comme étant d'entrée de jeu impliqué politiquement, s'inscrivant du côté de la recherche d'une alternative à l'engagement communiste classique, sans pourtant nourrir à son égard d'hostilité marquée par-delà certaines remarques polémiques.

Entre autres objectifs, il s'agit de fonder sur une théorie de l'être cette apologie résolue de la différence, conformément là encore aux

intuitions qui étaient déjà celles du compte-rendu de 1954. La suite de ce livre en rapatrie les développements sur le terrain d'une histoire des idées, fortement charpentée par ses axes conceptuels et par les options qui la sous-tendent. Mais curieusement, c'est la question de la représentation qui est abordée ici d'une façon particulièrement insistante, au point d'apparaître comme un des enjeux majeurs de l'ouvrage. L'étrangeté du fait tient à deux choses : d'une part, la question semble parfaitement technique et étrangère aux préoccupations concrètes ou même théoriques qui ont été annoncées. D'autre part, Hegel se voit accusé d'être un penseur de la représentation, ou plus exactement « d'en rester à l'élément réfléchi de la "représentation" »³⁷ alors qu'il est bien connu qu'il en développe une critique suivie, constituant l'un des ressorts principaux de son opposition à Kant. Mais partir des années 1960, c'est une autre critique de la représentation qui est au goût du jour, critique bien éloignée de la dénonciation par Hegel du défaut de dialectique de ce qu'il nomme la pensée représentative ou la pensée d'entendement.

À partir des années 1960, l'omniprésence de la critique de la représentation (Claude Lefort constituant une exception notable) est l'un des traits les plus frappants de la philosophie française. Elle relie le rejet de la catégorie de vérité et le refus de la figuration sur le terrain des arts plastiques, ainsi qu'une critique des organisations et des institutions politiques : cette critique constitue bien le cœur catégoriel d'un dispositif philosophique alors largement commun, par-delà différences et divergences individuelles. Mais, en l'occurrence, c'est surtout avec Foucault que Deleuze partage un même rejet de la représentation pensée comme médiation³⁸, ce qui autorise à l'apparier avec la dialectique, en dépit de sa critique hégélienne : à front renversé, dialectique et représentation sont désormais passibles d'une seule et même réfutation qui donne naissance à un discours philosophique inédit, tant son principe de base est surprenant au regard de l'histoire des idées.

Ainsi, si au premier abord, les enjeux de cette critique de la représentation semblent d'ordre strictement métaphysique, ils se révèlent vite bien plus complexes et plus concrets. *Différence et répétition* est un texte majeur à cet égard, fondateur des thèses qui seront celles *L'Anti-Edipe* : la différence s'oppose à la contradiction de la même façon que la répétition s'oppose à la représentation. La différence et la

répétition, en tant que concepts, visent à détotaliser ou à désynthétiser le divers et à le renvoyer à sa multiplicité constitutive, indépassable. Plus encore, elles permettent d'isoler Hegel en le plaçant aux côtés de Platon, et de leur objecter Hume et Bergson, Foucault et Althusser. Mais il s'agit aussi de replacer Marx au milieu de cette généalogie. Tel qu'il se trouve présenté ici, ce dernier ne singularise plus par aucune sortie hors de la philosophie, il est plutôt celui qui est resté au milieu du gué : encore tributaire de la conception de l'histoire comme théâtre, sous mode représentatif donc, Marx pense cependant la scène historique comme lieu de la répétition, sans que Deleuze ne signale d'ailleurs que c'est à Hegel que Marx se réfère expressément, dans la phrase fameuse qui ouvre le *Dix-huit Brumaire de Louis Bonaparte* :

Hegel fait quelque part cette remarque que tous les grands événements et personnages historiques se répètent pour ainsi dire deux fois. Il a oublié d'ajouter : la première fois comme tragédie, la seconde fois comme farce.³⁹

La répétition est pensée par Deleuze non comme moyen de l'interprétation historique, ni comme scansion de la temporalité politique, mais comme « condition de l'action » politique : la thèse permet de rapprocher une nouvelle fois Marx et Nietzsche, mais en les plaçant dans la continuité l'un de l'autre, cette fois. Marx n'est plus le dernier des dialecticiens, il est le premier des nietzschéens, un penseur de la pure affirmation, qui relie d'un trait une théorie de l'être à une conception de l'action. Critique des idoles et analyse du fétichisme consonent, dorénavant et pour un temps⁴⁰.

Valorisant soudain à cette occasion l'initiative politique, mentionnant même Lénine comme celui qui eut des « Idées », c'est-à-dire celui « qui définit à coups d'événements idéaux le recueillement d'une "situation révolutionnaire" et fait éclater l'Idée dans l'actuel »⁴¹, Deleuze inaugure une lecture proprement sidérante. Ni marxiste ni antimarxiste, s'appuyant sur la lecture althusserienne qui opère une coupure franche entre Marx et Hegel, il ne cite aucune œuvre marxienne précise. Il s'agit plutôt de mentionner un nom, qui vaut comme symbole, ainsi que Deleuze le reconnaît lui-même au moment où il signale à nouveau le risque qu'une philosophie de la différence ne soit qu'un discours de la « coexistence paisible » : « mais le nom

de Marx suffit à la préserver de ce danger »⁴². On ne saurait mieux décrire un usage de la figure stylisée de Marx pour produire des effets au sein du discours philosophique, loin d'une lecture véritablement suivie : simple marqueur politique, peu spécifique à cette époque au-delà de la gauche au sens large, Marx est ici le garant d'un lien maintenu entre la théorie et quelque chose comme une politique.

Mais qu'entendre ici par « politique » ? Cette dimension indéniable semble résider surtout dans l'élaboration d'une tactique conceptuelle, certes toujours soucieuse d'un rapport au réel, mais demeurant aussi allusif qu'est péremptoire le rejet de toute dialectique : « L'histoire ne passe pas par la négation et la négation de la négation, mais par la décision des problèmes et l'affirmation des différences »⁴³. C'est la mention du nom de Lénine qui est censée, cette fois, préserver la philosophie de la différence du risque de ne rencontrer finalement pour seule pratique associée que le zen occidental et le mode de vie *beatnik*. En revanche, l'anti-dialectique demeure le centre d'une contestation qui n'emprunte au marxisme, un instant, son vocabulaire de classe que pour mieux inverser ses thèses : « La contradiction n'est pas l'arme du prolétariat, mais plutôt la façon dont la bourgeoisie se défend et se conserve »⁴⁴. Stratégie commune à d'autres auteurs au même moment, cette surpolitisation peut être jugée en réalité dépolitisante, puisque « la » contradiction reste ici de l'ordre de l'abstraction la plus absolue, interdisant son élaboration ou sa réélaboration mais aussi et avant tout l'usage même du terme. Un durable et profond mépris pour la dialectique en France en résultera, qui ne fait finalement que prendre le relais d'un antihégélianisme de vieille date, centré sur ce même rejet radical et virulent d'une pensée dialectique qui n'est jamais étudiée dans le détail, mais accusée de tous les maux. La différence est que les accusations viennent surtout de la gauche et que ce n'est plus le caractère trop « allemand » de cette philosophie qui est dénoncé, comme ce fut le cas sous la III^e République, au moment où Nietzsche et Heidegger deviennent des penseurs phares de la culture contestataire.

Logique du sens, l'ouvrage de 1969, reprend et prolonge des thèmes parents, en développant toujours davantage l'inspiration nietzschéenne, qui associe la valorisation du devenir et de l'affirmation à la perspective d'un « renversement du platonisme », par opposition au ressentiment et à la philosophie qui est censée s'en réclamer.

De façon surprenante, le platonisme est qualifié de philosophie de la représentation et est présenté comme la matrice d'une longue descendance: à celle-ci, il convient d'opposer à la fois un crépuscule des idoles et une subversion par les simulacres. Dans ce texte, Marx n'est pas mentionné. En revanche, c'est le terme de « révolution » qui capte et rediffuse, sous mode poétique, les effets subversifs de cette nouvelle théorie du sens, d'obédience atomiste :

Et comment ne sentirions-nous pas que notre liberté et notre effectivité trouvent leur lieu, non pas dans l'universel divin ni dans la personnalité humaine, mais dans ces singularités qui sont plus nôtres que nous-mêmes, plus divines que les dieux, animant dans le concret le poème et l'aphorisme, la révolution permanente et l'action partielle? Quoi de bureaucratique dans ces machineries fantastiques qui sont les peuples et les poèmes? Il suffit que nous nous dissipions un peu, que nous sachions être à la surface, que nous tendions notre peau comme un tambour, pour que la « grande politique » commence.⁴⁵

Le dernier Althusser, théorisant le matérialisme aléatoire, se souviendra manifestement de ces lignes. Ce type d'énoncé, à la fois poétique et théorique, politique et allusif, va être systématisé dans les deux volumes de *Capitalisme et schizophrénie*. Mais avant d'en venir à cette écriture philosophique singulière – qui ne se veut surtout pas métaphorique – et à sa portée, il faut préciser la critique du régime représentatif ou figuratif de l'art qui accompagne et prolonge cette première attaque de la représentation: elle en déploie les effets politiques et affute son tranchant à l'encontre d'un certain marxisme, abordé cette fois en tant qu'esthétique.

2

Juste une image : la critique de la représentation

Deleuze envisage donc, dix ans plus tard, sous ce même angle de la représentation, la question du théâtre, brièvement, ainsi que celle du cinéma, de façon bien plus développée. En 1979, dans le texte qu'il consacre au travail du dramaturge et metteur en scène Carmelo Bene, et plus spécialement à son adaptation du *Richard III* de Shakespeare, Deleuze aborde de nouveau la question de la représentation sous l'angle historique et théâtral. Il retrouve à cette occasion la question dialectique, attestant à quel point elle est pour lui intrinsèquement liée au problème de la représentation. Ses préoccupations sont cette fois plus directement politiques : c'est un théâtre antibrechtien que revendique Deleuze, par hostilité foncière à « une certaine représentation des conflits » :

Mais pourquoi le théâtre reste-t-il représentatif chaque fois qu'il prend pour objet les conflits, les contradictions, les oppositions ? C'est parce que les conflits sont déjà normalisés, codifiés, institutionnalisés. Ce sont des produits, ils sont déjà une représentation qui peut d'autant mieux être représentée sur la scène.⁴⁶

Deleuze dénonce dans le didactisme brechtien une simple volonté de faire comprendre et d'exposer, sans prendre garde aux périodes distinctes qui scandent l'œuvre de Brecht de ce point de vue.

Mais c'est aussi un enjeu plus contemporain qui est évoqué et qui concerne cette fois les rapports de force au sein de l'institution théâtrale : Deleuze associe ce qu'il nomme « la prise de pouvoir des brechtiens » et la tradition démocratique majoritaire, s'opposant par la même occasion à la conception « psychanalytique, politique marxiste ou brechtienne » de la prise de conscience⁴⁷ : conception de la politique et pratique de la représentation convergent en direction d'une prise de pouvoir qui

n'a rien d'émancipateur. Si l'on veut sortir de ces rapports de pouvoir, c'est donc à l'inverse la « variation créatrice, inattendue, sub-représentative »⁴⁸ qu'il faut favoriser, contre ce qui est en fait une « institutionnalisation des conflits » par un théâtre brechtien accusé d'être devenu un théâtre « officiel ». À travers la question du théâtre, ce sont les deux dimensions de la représentation et du pouvoir que Deleuze parvient cette fois à articuler plus précisément, en associant à la représentation les notions d'institution, de démocratie majoritaire et de théâtre populaire, conformément à une critique de la politique qui remonte aux années 1960 et qui vise notamment les partis communistes européens. Dans le contexte italien auquel ce texte se réfère à travers le travail de Carmelo Bene, c'est-à-dire dans le contexte du « Mai rampant » qui se prolonge en agitation sociale jusqu'à la fin des années 1970, cette critique « gauchiste » classique acquiert une audience exceptionnelle.

Mais c'est aussi une intuition deleuzienne de la première heure qui se développe et déploie à cette occasion. C'est alors que la thématique du devenir minoritaire va se constituer, en tant qu'attention accrue aux singularités bien sûr, mais aussi et avant tout comme objection à toute construction politique majoritaire, qui est accusée d'une façon générale d'institutionnaliser, de dévitaliser et de détourner l'élan premier. Peut-être est-il permis d'y repérer un écho des analyses sartriennes : Deleuze avait salué en 1964 la *Critique de la raison dialectique*⁴⁹, rendant hommage à Sartre pour avoir refusé le prix Nobel, c'est-à-dire, explique Deleuze, pour avoir contesté « l'ordre moral, l'ordre "représentatif" < qui > s'est refermé sur nous »⁵⁰. Si l'analyse sartrienne est bien plus complexe et circonstanciée, elle se réclame surtout, expressément, du marxisme : ne procédant jamais à une condamnation des organisations politiques et syndicales en tant que telles, Sartre analyse longuement des processus et des tendances historiquement définies. C'est la radicalisation et la généralisation de cette critique en simple dénonciation, au lendemain de Mai 68 et en particulier du côté de l'extrême gauche, qui est la source directe de cette thématique deleuzienne, preuve supplémentaire s'il en était besoin de l'immersion constante de Deleuze dans ce paysage politique, notamment à partir de cette époque.

En outre, il est évident que Deleuze reprend et développe ici sa propre thématique « sub-représentative », que l'on rencontre déjà

dans ce cours article sur Sartre, et qu'il utilise en 1979 pour connecter plus fortement l'ontologique, le politique et l'esthétique. Quant à l'analyse des groupes, on la rencontre à nouveau dans la préface que Deleuze consacre en 1972 au livre de Guattari, *Psychanalyse et transversalité*, Deleuze empruntant cette fois à Guattari la différence entre groupe assujetti et groupe-sujet, on va y revenir⁵¹. Au total, et si l'on prend en compte cette dimension politique, parfois latente, parfois manifeste, de l'analyse de la représentation, on peut considérer que c'est une conception globale de l'histoire qui s'esquisse là en filigranes et qui sera développée notamment dans *Mille plateaux*. Par ailleurs, dans son double volume sur le cinéma, il développe la critique du cinéma réaliste italien, critique seulement esquissée en 1979, par rapprochement avec le théâtre brechtien. Là encore et sur un mode identique, la dimension politique de l'analyse esthétique, peu thématifiée en tant que telle, est évidente et surtout immédiate, cette immédiateté faisant écho au rejet de toutes les médiations, rejet transformé ici en un style propre d'intervention, brillant et inventif.

Philosophie et politique du cinéma

Dans ces deux volumes, la dimension proprement politique de l'analyse se trouve insérée dans une étude érudite et philosophique du cinéma, qui tend à en atténuer la dimension proprement polémique, mais qui, en revanche, en déploie pleinement la fécondité analytique, appliquée à un grand nombre de réalisateurs et de films abordés de façon virtuose. La critique de la représentation s'y raffine en une promotion de l'image artistique, l'analyse se concentrant sur sa nature propre: « L'image ne renvoie plus à une situation globalisante ou synthétique, mais dispersive »⁵². À partir de là, le livre peut insister de façon originale sur les enjeux directement politiques du montage, dont les principes distinguent selon Deleuze le cinéma soviétique et le cinéma américain de l'entre-deux-guerres. Les deux grandes puissances de l'après-guerre sont traitées comme deux cultures, à la fois apparentées et opposées: c'est donc sur le terrain de l'esthétique que l'on trouve la seule mention d'un clivage entre États-Unis et Union soviétique, clivage que le reste de l'analyse va précisément s'employer à

relativiser. Subtilement, mais de façon ici flagrante, c'est à un contexte politique contemporain international cette fois, toujours présent, mais jamais décrit, que renvoie cette lecture du cinéma. Au total, c'est bien, une fois encore, un art antireprésentatif qui est défendu ici, en concordance avec une conception générale de la philosophie et de la politique, et c'est cette défense qui va finalement conduire Gilles Deleuze à rapprocher les cinémas américain et soviétique des années 1930. Henri Bergson, en dépit de sa critique du cinéma, est une fois encore mobilisé, pour étayer une analyse de l'image proche d'une phénoménologie dans la mesure où elle rejette la séparation de la conscience et de la chose : l'image est « prise au sens bergsonien comme une apparition, un système d'actions et de réactions au niveau de la matière elle-même »⁵³. À partir de là, c'est une philosophie ambitieuse du montage qui vient faire échec au décryptage politique de la représentation et qui en signale les limites, attribuées à sa méconnaissance de la nature propre de ces mêmes images : « Avec le cinéma, c'est le monde qui devient sa propre image »⁵⁴.

Dans sa lecture du cinéma soviétique comme dans celle du cinéma réaliste italien, Deleuze valorise ce qui correspond au « programme matérialiste du premier chapitre de *Matière et mémoire* : l'en-soi de l'image »⁵⁵. Il faut souligner au passage que qualifier Bergson de matérialiste, sans autre précision, ne va nullement de soi, même si penser l'image comme chose peut sembler relever d'un tel programme : c'est bien entendu la définition bergsonienne de la matière qu'il faudrait analyser, pour autant qu'elle relève surtout du spiritualisme. Comble de paradoxe, c'est le cinéaste soviétique Dziga Vertov qui est présenté comme illustrant, dans son travail de réalisateur, le projet bergsonien : il est, pour Deleuze, l'auteur d'une conception de l'imagemouvement éloignée de toutes les tentations illustratives. La confrontation Vertov-Eisenstein donne lieu à des pages sans équivalent chez Deleuze, puisque le terme de dialectique y retrouve un instant un sens positif pour caractériser une certaine pratique du montage. Dans le même temps, Deleuze assure que Vertov propose bien une version du « déchiffrement communiste de la réalité »⁵⁶ : il n'approfondira pas cette analyse alternative du rapport de l'image au réel, et donc, cette réhabilitation tendancielle de la représentation elle-même, pensée comme déchiffrement, comme résonance et filiation entre pratique du

montage et structure même de la réalité sociale, en y incluant les idées qui l'habitent. Il souligne aussitôt et surtout, contre toute une tradition réaliste, que c'est la dimension de l'image-action qui entre en crise au lendemain de la guerre en même temps que ses tenants et aboutissants politiques: « Nous ne croyons plus guère qu'une situation globale puisse donner lieu à une action capable de la modifier »⁵⁷. C'est bien pourquoi l'image est à la fois définie comme réelle et comme force dispersive.

Dans le second volume, intitulé *L'image-temps*, c'est l'étude du néo-réalisme italien, héritier de cette crise de l'image-action et opposé au réalisme traditionnel, qui permet le prolongement de la conception antireprésentative de l'image. Cette conception se fonde là encore sur une définition de l'être, à laquelle l'image se doit d'être adéquate sans être, justement, une représentation d'un monde qui ne la permet pas: le réel n'est pas à dévoiler pour Deleuze, il est fondamentalement ambigu, « c'est pourquoi le plan-séquence tendait à remplacer le montage des représentations ». S'appuyant sur l'analyse d'André Bazin, Deleuze rejette la définition du néo-réalisme par ce qui serait son contenu social, pour le caractériser comme « montée de situations purement optiques et sonores »⁵⁸. Le cinéma de Rossellini illustre au mieux cette définition, mais c'est également le cas, selon Deleuze, du « romantisme marxiste » de Visconti, de la confusion du spectacle et du réel chez Fellini, de l'absence à soi des personnages d'Antonioni, etc. Et la nouvelle vague française prendra le relais de cette exploration: en aucun cas il ne s'agit de prolonger la perception dans l'action, pas plus dira-t-on qu'il ne s'agit pour Deleuze de prolonger la philosophie dans une pratique politique transformatrice. Les naïvetés parentes de la représentation globale et des luttes totalisables sont également périmées à ses yeux. Il ne saurait être question de produire une représentation du réel qui donne prise théorique et pratique sur le monde, conception qui est celle du cinéma politique à l'ancienne. Car – et la remarque est de la plus haute importance –, c'est bien un autre cinéma politique que définit ici Deleuze, ou plus exactement une autre détermination des enjeux politiques contemporains propres à l'invention cinématographique: « Ce n'est pas le cinéma qui se détourne de la politique, il devient tout entier politique, mais d'une autre façon »⁵⁹. Cette « autre façon » est bien entendu une autre façon de la politique elle-même,

ouvrant à la redéfinition contemporaine de ses modalités, mais aussi de ses visées, s'affrontant directement ou indirectement aux conceptions héritées du marxisme. Il est logique que cette même redéfinition de la politique se retrouve au centre des deux volumes de *Capitalisme et schizophrénie*, en pleine cohérence avec les analyses proposées ici, mais en excédant leur dimension principalement esthétique.

Le peuple manque

En vertu de cette présence constante et assourdie de la politique ou, plus exactement, du problème de sa redéfinition, problème partout sous-jacent dans la pensée deleuzienne, *Cinéma 2* se conclut en gommant la divergence que l'on pourrait naïvement croire inexpiable entre le cinéma soviétique et le cinéma américain des années 1930 : la raison est que, pour ces deux traditions, le peuple existe, quelle que soit la définition qu'ils en propagent. « S'il y avait un cinéma politique moderne, ce serait sur la base : le peuple manque »⁶⁰. Le peuple, serait-ce alors ce qui est à construire, contre ses propres organisations représentatives qui l'assujettissent ? Mais le terme choisi – et non celui de « prolétariat » ou de « classe ouvrière », auxquels on pense tout aussitôt en lisant ces lignes – rend profondément énigmatique une telle perspective. En réalité, le manque n'est pas à regretter comme défaut, mais à enregistrer comme fait. Et Deleuze poursuit :

Si le peuple manque, s'il n'y a plus conscience, évolution, révolution, c'est le schéma du renversement qui devient lui-même impossible. Il n'y aura plus conquête du pouvoir par un prolétariat ou par un peuple uni ou unifié.⁶¹

Deleuze dénonce donc ce qu'il juge être deux impasses symétriques (un prolétariat ou un peuple uni), sans proposer d'alternative à ces deux fantasmes de l'unité que sont les conceptions américaines et soviétiques. Il est frappant que ce soit au détour d'un texte sur le cinéma que se recompose, ou que se décompose comme on voudra, une perspective transformatrice, qui trouve dans l'art seul son issue. La thématique de la minorité, ou du « devenir-minoritaire » rencontre ici sa portée concrète si l'on peut dire, qui consiste surtout en une pratique

de l'image, en une créativité qui déplace le politique vers la production esthétique. Ce déplacement est d'autant plus aisé que les deux plans se trouvent placés en position de contiguïté, indépendamment de toute médiation représentative devenue superflue et bloquante. Ce procédé est plus généralement ce qui, dans la pensée des années 1960 et 1970, va légitimer le déplacement de la subversion du côté de la création et la culture, pratiques de vie alternatives incluses.

Il est frappant de s'arrêter un instant sur le débat récent suscité par cette thématique du peuple absent et qui porte sur la question de savoir si Gilles Deleuze est, ou non, démocrate. Ce débat typiquement marqué par le contexte des années 2000, indique assez bien comment une certaine relecture de Deleuze s'effectue aujourd'hui au moyen d'une décontextualisation de son œuvre, lui objectant une définition libérale du politique, et en l'occurrence de la démocratie, qui est précisément ce qu'elle interroge et en grande partie récuse: comme si l'impact politique de l'œuvre s'inversait finalement en ralliement au *main stream* des années 1980 que détestait pourtant Deleuze. Pour les uns, Paul Patton notamment⁶², Deleuze et Guattari auraient d'abord délaissé désastreusement la question du droit, avant d'y revenir silencieusement, mais décisivement en fin de parcours. Selon Philippe Mengue⁶³, le refus deleuzien de la démocratie vérifie, dans un premier temps, l'affirmation d'être « resté marxiste ». Elle atteste de la proximité, naïve et inquiétante, mais provisoire, avec le marxisme-léninisme et l'apologie de la subversion, avant d'opérer bienheureusement un retour ultime, mais fragile, dans le giron de l'éthique. Selon d'autres lectures, moins prompts à présupposer une définition de la démocratie, celle Manola Antonioli par exemple, c'est une défense de la démocratie véritable qu'opéreraient Deleuze et Guattari à travers une thématisation du « devenir-démocratique » distinct de ce que sont les états de droit⁶⁴. Pour Guillaume Sibertin-Blanc, produisant une lecture très précise l'œuvre deleuzienne et attentive à ce que furent véritablement ses préoccupations, c'est surtout la question des minorités qui constitue l'horizon véritable de la politique deleuzienne et qui détermine son originalité⁶⁵.

Quoi qu'il en soit, il est incontestable qu'une interrogation sur la nature même de la politique caractérise l'œuvre de Deleuze, et notamment la partie de cette œuvre rédigée en collaboration avec Félix

Guattari. Mais il est frappant que cette interrogation soit abordée de façon la plupart du temps de façon indirecte et allusive, comme si cette redéfinition constituait un présupposé réel, dont la philosophie deleuzienne s'efforce surtout de mesurer l'ampleur, alors même qu'elle contribue en réalité fortement à cette redéfinition en cours. Par-delà la question de la démocratie, mais aussi à partir d'elle, c'est finalement celle du capitalisme contemporain et de ses perspectives de transformation qui est posée, une fois encore de cette façon sourde qui est aussi le mode même du rapport de Deleuze à Marx et au marxisme. Bien des lectures contradictoires s'autorisent de formulations parfois sybillines. Afin d'éviter les surinterprétations partisans, quelles qu'elles soient, lire les deux volumes de *Capitalisme et schizophrénie* sous le seul angle du rapport à Marx et au marxisme se révèle un exercice fructueux, qui permet de réancrer plus nettement l'œuvre dans son temps et de la relier à ses enjeux d'alors, dont il n'est pas sûr, justement, qu'ils demeurent effectivement les nôtres.

La politique est donc au centre des préoccupations de Deleuze et l'angle sous lequel il traite cette question bouscule tous les repères théoriques et pratiques existants. Sous sa plume, le terme de « politique » désigne donc en réalité sa crise, l'amplifie, la répand dans tous les secteurs de la philosophie comme opportunité d'invention et occasion d'entrer en résonance avec des pratiques qui de leur côté se diversifient, se recomposent, mais aussi se décomposent. Pathétisant la révolution, la pensée critique du temps en fait proliférer le vocabulaire en même temps qu'il déserte l'approche des questions politiques et sociales concrètes : luttes sociales, question de la production, organisation du travail, vie électorale, transformations institutionnelles, etc. Ouvrant une fenêtre aussi lumineuse qu'étroite sur le réel du moment, la pensée deleuzienne en découpe les nouveaux contours, rendant visibles certains aspects et en occultant d'autres, par le moyen d'un discours philosophique inédit, à la fois englobant et lacunaire, métaphysique et a-descriptif, en effet « sub-représentatif », conformément au terme valorisé par Deleuze au cours des années 1960.

De ce fait et même si c'est latéralement, c'est bien à la politique instituée qu'il s'affronte continument, et par la même occasion au marxisme, qui reste de près ou de loin une référence de la gauche française institutionnelle. En quoi consiste ce rapport à Marx et

au marxisme tel qu'il se développe dans ces deux volumes? Il faut d'abord noter que leur intitulé général, *Capitalisme et schizophrénie*, met à l'honneur le terme de « capitalisme » dans le titre même d'un ouvrage philosophique, chose sans équivalent à la même époque. Pourtant, il faut se garder de confondre ce qui aujourd'hui apparaît comme une audace inouïe avec ce qui, à l'époque du premier volume en particulier, est surtout l'annonce d'une confrontation avec les théorisations marxistes du capitalisme. Si le titre fait d'emblée signe vers le freudo-marxisme, c'est justement parce que le livre s'emploie à se démarquer de chacun de ces deux courants – autant que de leur fusion –, en vue de proposer une autre conception du capitalisme.

Économie politique libidinale

Si cette conception alternative du mode de production capitaliste renvoie très directement aux thèses déjà développées auparavant par Deleuze, il faut surtout considérer que ce texte résume et amplifie un état d'esprit assez largement répandu autour de Mai 68, qui combine rejet des partis traditionnels, perception d'une crise profonde du marxisme, sentiment de défaite sociale et politique, aspirations à l'autonomie, critique de la famille et de la morale classiques. Dans les circonstances du moment, telles que les perçoivent et les filtrent les milieux enseignants et étudiants qui constituent le lectorat de la philosophie française de cette époque, le livre de 1972 réussit l'alchimie entre une philosophie difficile, souvent technique, et un air du temps qui en rend les énoncés immédiatement parlants, suggestifs en tout cas. Deleuze et Guattari ont raison de dire qu'ils rejettent les métaphores, alors même que leurs écrits en semblent saturés: c'est un jeu de transferts et d'échanges, de correspondances et d'homologies qui tissent leurs textes et donnent consistance à ce que l'on peut nommer leur ontologie historique, loin de l'utilisation d'images qui viendraient après coup illustrer un sens ou faciliter la compréhension. Le refus de la représentation n'est pas seulement une thèse, il conduit aussi à un régime d'écriture original, que les deux auteurs poussent à leur degré ultime d'élaboration, qui est aussi celui des textes de Jacques Derrida ou de Michel Foucault au même moment, pour ne citer que ces deux noms.

Il faut donc y insister : une des grandes réussites du livre réside sans doute dans l'invention d'un style conceptuel, qui n'a rien de formel, mais qui est pourtant une écriture singulière, mettant en évidence ses procédures et renouvelant en profondeur le lexique philosophique. Ce souci proprement littéraire, qui caractérise très généralement la production philosophique de l'heure, n'est pas à comprendre comme ce qui serait un simple assaut de préciosité ou un formalisme au sens étroit du terme : outre la singularisation et la réélaboration qu'elle permet d'idées parfois assez largement partagées à l'époque, il s'agit de construire un discours échappant la plupart du temps au régime de l'explication causale. Ne se confrontant pas à un objet extérieur, mais construisant ce que Deleuze et Guattari nommeront son plan d'immanence, son lieu de consistance propre, un tel discours devient le lieu d'échos et de rencontres entre toutes les modalités de la pensée, de la création et, peut-être, de l'action.

Ainsi le style de *L'Anti-Œdipe* n'est pas extérieur à son propos, il en est même indiscernable : si cette remarque est au fond banale, valant pour toute philosophie digne de ce nom, il faut ajouter que l'écriture prend ici en charge l'invention et le baptême de nombreux concepts neufs, qui viennent tous en retour mettre en lumière la pauvreté et la rigidité d'un vocabulaire théorique classique et, entre autres, celui d'un certain marxisme et d'une certaine psychanalyse : la dévalorisation de son vocabulaire sera le moyen en même temps que la preuve d'une marginalisation du marxisme dans son ensemble, rejet d'autant plus aisé et paradoxal qu'il sera le fait d'une partie de ceux qui pendant 1968 en auront banalisé et systématisé l'usage, de façon parfois caricaturale. L'évolution du groupe d'avant-garde *Tel Quel*, tablant d'abord sur un rapprochement avec le Parti communiste puis s'orientant vers un anticommunisme virulent, est un bon exemple de ce basculement, qu'accompagne le changement très rapide et conjoncturel d'options politiques soumises aux impératifs d'une stratégie d'autopromotion. Tel n'est jamais l'objectif de Deleuze ni de Guattari, même s'ils participent de fait à une esthétisation du discours théorique qui rend leur propos d'autant plus sidérant qu'il reste souvent énigmatique, voire opaque, pour bon nombre de lecteurs.

Proche à certains égards de la distorsion inventive que Guy Debord fait subir par détournement aux textes marxistes, l'écriture

deleuzo-guattarienne procède moins par redéfinitions précises et ciselées que par coups de force, décalés et poétiques, qui font surgir à tour de rôle « flux », « machines de guerre », « nomades », processus de « déterritorialisation » et « reterritorialisation », « schizo-analyse », « axiomatique sociale », « plus-value machinique », « corps sans organes » et « ritournelle ». À la sécheresse analytique, à la précision de la philosophie universitaire, mais aussi des sciences sociales ici mobilisées, se substitue la prolifération de concepts inouïs et difficiles qui, au pire, demeureront pour le lecteur pressé autant d'images suggestives, autant d'intuitions géniales. Elles indiquent du moins l'ampleur d'un renouveau et témoignent de l'antiacadémisme imaginatif et persévérant de ses promoteurs. La subversion s'y miniaturise sans doute en jeu de langage, mais elle parvient du moins à convertir la désorientation politique en inventivité intellectuelle. Après 1968, pour une partie de la gauche, la révolution semble ne persister qu'en s'enfouissant et en se protégeant dans la profondeur de certains textes qui parviennent, en contre-partie, à présenter leur écriture et leur lecture comme une pratique à part entière.

Pour toutes ces raisons, à la lecture des deux volumes de *Capitalisme et schizophrénie*, on semble s'être éloigné des premiers travaux de Deleuze et se trouver désormais aux antipodes de l'histoire des idées classiques. Pourtant, ses partis pris théoriques et ses figures de référence s'y trouvent pleinement réinvestis et surtout pleinement déployés au sein d'une nouvelle philosophie systématique, qui englobe le social et l'individuel, coordonne l'historique et l'ontologique. Parmi les références majeures du premier volume, on trouve de nouveau, bien sûr, Marx. Mais il relève d'un tout autre traitement que les autres auteurs mentionnés, souvent à la volée, et ils sont nombreux. D'abord, sa présence à l'arrière-plan de l'ouvrage est constante. Ensuite, les objets de recherche de *L'Anti-Œdipe* sont, pour une bonne partie d'entre eux, ceux de Marx et dans leur totalité ceux du marxisme. Pour autant, les références restent la plupart du temps allusives et les occurrences de son nom correspondent en général à des occasions saisies pour réélaborer, parfois radicalement, les thèmes et concepts qui lui sont référés. En ce sens, *L'Anti-Œdipe* témoigne bien d'un respect et d'un intérêt pour Marx, mais le livre fait avant tout preuve d'une volonté de produire une alternative théorique de

même ampleur, empruntant ici et rejetant là, sans qu'aucune affiliation ne soit de ce fait possible. C'était aussi le souci de Michel Foucault, on l'a vu. Mais, à la différence de Foucault, c'est du sein même d'un certain rapport à Marx, ou mieux : au cœur d'un certain usage de Marx, que se forge cette théorisation innovante du capitalisme et des formes de résistances politiques qu'il est envisageable ou souhaitable de lui opposer.

C'est d'ailleurs à partir de ce dernier aspect que s'éclaire en vérité l'ensemble d'une démarche : né du choc de Mai 68, *L'Anti-Œdipe* prolonge les conceptions politiques qui y ont vu le jour, en particulier du côté de la gauche non-communiste en cours de remodelage profond. En 1972, après avoir signalé son passage par la petite organisation Voie communiste et l'Opposition de gauche, Félix Guattari déclare :

Mai 68 a été un ébranlement pour Gilles et pour moi, comme pour tant d'autres : nous ne nous connaissions pas, mais ce livre, actuellement, c'est quand même une suite de Mai.⁶⁶

Qu'un livre soit la suite d'une mobilisation sociale de grande ampleur, et peut-être sa conséquence majeure, est finalement conforme à l'esprit et à l'essor de la philosophie française de cette époque : mais on aurait tort d'y voir un simple repli sur des positions théoriques lorsque la pratique vient à faire défaut. Il s'agit surtout de cette redéfinition de la politique, à la fois théorique et pratique, dont *L'Anti-Œdipe* exprime parfaitement l'ambition.

Et c'est bien pourquoi, avant même d'être une confrontation à Marx de même qu'à d'autres auteurs cités à plusieurs reprises dans l'ouvrage, comme Spinoza ou Nietzsche, le livre est une confrontation continue à la politique du marxisme, à la perspective communiste donc, mais aussi, et plus souterrainement encore, à l'engagement intellectuel tel que Sartre l'avait conçu et incarné. Sans doute est-ce cette incursion originale dans un débat montant qui explique l'écho reçu par ce livre à l'époque de sa parution. Mais c'est aussi la raison pour laquelle les relectures plus tardives et hors contexte se méprennent sur le sens de l'intervention menée alors : relu depuis aujourd'hui, *L'Anti-Œdipe* semble maintenir voire défendre une proximité particulièrement nette et affichée avec le marxisme, au point de sembler autoriser la caractérisation « marxiste » de l'œuvre, que l'on rencontre ici ou

là. Considéré à la lumière de la situation politique et théorique de l'après-Mai 68, c'est à l'inverse un éloignement qui est manifeste, un effort constant de distorsion inventive, qui maintient, via la référence à Marx, l'affiliation à une gauche critique qui s'efforce de s'arracher à l'influence du marxisme français d'alors et, avant tout, à sortir de la zone d'influence du Parti communiste, en construisant d'autres perspectives théoriques en même temps qu'un autre langage.

L'oubli de Marx

Ce projet est énoncé de façon plus lapidaire et précise dans le cours du 28 mai 1973, alors que Deleuze expose dans le cadre de l'université de Vincennes les trois différences qui séparent Guattari et lui de ce qu'il nomme le « marxisme ». La première différence est, dit-il, « que le marxisme pose les problèmes en termes de besoin ; au contraire notre problème se posait en termes de désir ». La seconde concerne l'idéologie : « Il n'y a pas d'idéologie, il n'y a que des énoncés d'organisation de pouvoir ». Et la troisième porte sur le double mouvement caractéristique du marxisme, récapitulation et développement. Et Deleuze ajoute :

Je crois que ces trois différences pratiques qui font que notre problème n'a jamais été celui d'un retour à Marx, bien plus, notre problème c'est beaucoup plus l'oubli, y compris l'oubli de Marx. Mais, dans l'oubli de petits fragments surnagent.⁶⁷

C'est bien cet éloignement et cet arrachement, doublé d'un maintien partiel et d'une discussion constante que souligne avec force un philosophe contemporain, Jean-François Lyotard, lui aussi investi dans le même effort d'arrachement critique au marxisme à partir d'une trajectoire politique apparentée, qui passe par *Socialisme ou Barbarie*. Dans un article initialement paru en 1972 dans la revue *Critique*, Lyotard écrit :

Contrairement à toute attente, ou justement parce que le titre fracassant est un effet d'illusion, ce que le livre subvertit le plus profondément est ce qu'il ne critique pas, le marxisme.⁶⁸

Il est étonnant qu'une telle remarque ne soit jamais citée, aujourd'hui, alors même que son auteur est l'un des plus autorisés à témoigner de l'esprit et de la réception d'une telle pensée en son temps. Et Jean-François Lyotard ajoute, reprenant certaines des thématiques clés de *L'Anti-Œdipe*,

Le livre pompe les flux théoriques et pratiques du marxisme, les coupant ici et là, laissant tomber sans un mot des parties entières du dispositif marxiste », précisant un peu plus loin « pas un mot en effet, sur la théorie de la valeur-travail; un mot seulement, mais énigmatique, d'une hypothèse sur la plus-value machinique. À vrai dire, le grand fleuve du livre charrie quelques cadavres majeurs, prolétariat, lutte de classes, plus-value humaine.⁶⁹

Une telle lecture de Marx est-elle politique? On peut répondre positivement, pour autant que le terme même de politique voit justement son sens se transformer, ce qui est un des enjeux centraux de l'œuvre: la conception deleuzo-guattarienne est une politique dans la mesure où elle combine ces absences, ou plutôt ces élisions, mentionnées par Jean-François Lyotard, à une redéfinition du capitalisme comme processus de production, et qu'elle en tire des perspectives d'intervention ou des choix de vie. Si Marx lui-même faisait bien du capitalisme un mode de production, la définition ici proposée en évide le cœur dialectique historique et greffe à sa place la thématique vitaliste du flux empruntée à Nietzsche. Ces flux sont davantage des mouvements de marchandises, associés à des flux monétaires et combinés à d'autres flux de toute nature, qu'un processus de production à part entière, incluant des rapports de production qui sont, pour Marx, des rapports d'exploitation mettant aux prises des classes sociales différentes. La longue description de ces flux, de leurs mouvements, de leurs émissions et de leurs coupures, de leurs branchements, permet de donner corps à l'homologie essentielle qui sous-tend tout le livre et qui apparente flux marchands et désir.

La thèse d'un branchement direct de la politique sur le corps autorise alors une version très innovante du freudo-marxisme, qui vaut réfutation – ou réorientation foncière, comme on voudra – de ses versions initiales. C'est en ce point qu'apparaît l'enjeu central de la thèse de l'économie libidinale, qui n'est pas une simple revisitation

des thèses de Wilhelm Reich, mais une intervention inédite dans le contexte théorico-politique de l'époque. En effet, et dans le droit fil des précédents travaux de Deleuze, cette connexion de la vie et de la politique consonne avec la suppression des médiations représentatives et politiques classiques, suppression que l'on rencontre également au cœur de la conception foucauldienne de la biopolitique. C'est en ce sens que l'on peut parler d'un gauchisme spéculatif, qui vient investir la philosophie en s'y déployant comme théorisation du corps, du désir et du pouvoir, objectée à un marxisme qui, classiquement, en méconnaît l'importance et qui, par ailleurs, persiste à penser la politique comme le lieu des médiations politiques et des transitions historiques. Sont en jeu la place du moment électoral et le rôle des institutions, mais bien plus largement la question de l'organisation, de l'idéologie, de la connexion entre luttes sociales et action politique, la question de l'État également, bref, tous les thèmes qui vont être la cible d'une offensive généralisée dans la philosophie française des années 1960-1970, et qui sont ici articulés de façon cohérente dans le cadre d'une philosophie rigoureusement stratifiée, sous ses dehors poétiques.

D'un certain point de vue, que Marx soit ou non revendiqué comme référence maintenue, importe moins que cette redéfinition radicale de la politique qui se dessine cette fois plus nettement et entre en relation avec les mutations du champ politique institutionnel au même moment : elle est la cause profonde de ce qui apparaît comme l'ambiguïté fondamentale du rapport à Marx chez les auteurs du moment, Deleuze, Foucault, Castoriadis, mais aussi Baudrillard, Lyotard, etc. De sorte que ce qui se présente comme objection légitimement adressée au marxisme – l'oubli du corps et la méconnaissance du désir – résulte de ce qui est d'entrée de jeu une rupture, plus ancienne et plus fondamentale, avec sa définition de l'intervention et de l'action transformatrices, en dépit de la diversité des voies marxistes sur ce point. Pour le dire autrement, *L'Anti-Edipe* n'a, en fait, de conséquences politiques que pour autant qu'il coïncide avec ses présupposés politiques, qui s'inscrivent très précisément dans un contexte défini et à travers une opposition résolue et tôt décidée, à l'égard d'un certain marxisme politique. Cette opposition ira en augmentant jusqu'à ce que la rupture soit franche.

Une telle hypothèse est de grande conséquence sur la lecture présente de ces œuvres et sur l'interprétation de la séquence tout entière : au lieu de faire de la fin des années 1970 le moment d'un retournement lié à la seule irruption du livre de Soljenitsyne et à ce qui aurait été la révélation inattendue de la répression politique à l'Est, c'est surtout la relative continuité entre les années 1960 et les décennies suivantes qui transparaît derrière la montée progressive de thématiques qui sont d'entrée de jeu politiques. Leur élaboration philosophique savante, mais aussi sociologique et historique – combinée à une diffusion de masse sous mode vulgarisé – va leur garantir la pérennité. Ces thèses peuvent alors être relativement détachées de leur conjoncture, grâce à leur transfert sur le terrain classique des idées, mais elles ne demeurent pas moins ancrées dans cette même conjoncture, qu'elles ne décrivent jamais. Paradoxalement, c'est ce même transfert qui va autoriser bien plus tard, une fois ces effets produits, leur lecture repolitique, tant ces œuvres semblent désormais, et de façon anachronique, être en avance sur la décomposition de la gauche se concrétisant au cours des décennies suivantes : lues du fond du désastre, mais surtout à partir d'un retour relatif de la question politique au tournant des années 2000, c'est à contresens de leur rôle historique réel que ces théorisations semblent aujourd'hui, parfois, s'inscrire de plain-pied dans le cadre d'un tel retour, voire le rendre possible ! La crise politique présente est donc, très logiquement, l'occasion d'un *revival* de la philosophie des *sixties* et des *seventies*, qui doit autant à une nostalgie tenace à l'égard d'une époque théorique et culturelle féconde qu'à cette complexe histoire théorico-politique française, scandée par des crises répétées depuis l'après-guerre.

L'Anti-Œdipe est donc lié à la montée d'une critique radicale du marxisme dans un contexte politique bien défini, mais il ne s'y résume nullement et s'en sépare même radicalement, à certains égards. Au total, ce livre ne campe jamais sur ce terrain étroit, au point de gommer largement, en contrepartie, ses propres coordonnées concrètes : s'amplifiant d'un côté en critique de Marx et du marxisme, mais aussi de la psychanalyse et du familialisme, il s'élargit par ailleurs en tentative de théorisation nouvelle du capitalisme, qui persiste à emprunter au marxisme certaines de ces catégories tout en rejetant les plus centrales. Cette opération théorique, savante et originale, est à la fois permise et

relayée par cette mise en correspondance du corps et de l'histoire, que thématise, dès ses premières pages, le livre de 1972. Au plus près des thèses de Marcuse, la critique deleuzienne de Marx se trouve principalement là et elle est véritablement puissante, moins par ses vertus descriptives de ce qui serait une nouvelle étape du capitalisme, que par sa capacité à rencontrer des aspirations et des protestations montantes au même moment dans la société française, que le marxisme manque et que la tradition communiste rejette.

Le moment est exceptionnel, où toutes les critiques de la totalisation marxiste font à ce point système qu'elles peuvent se prétendre immunisées contre les « grands récits », et cela à l'instant même où elles proposent une nouvelle vision du monde globale et unitaire. Ici, les flux sont la vie même, qui appellent la réconciliation de l'économie sociale et de la dynamique individuelle sous la catégorie de « production désirante », approchée, mais finalement manquée par Reich, aux dires de Deleuze et Guattari :

La libido n'a besoin de nulle médiation ni sublimation, nulle opération psychique, nulle transformation, pour investir les forces productives et les rapports de production.⁷⁰

La critique de la psychanalyse qui ouvre le livre permet d'affirmer le caractère immédiatement productif du désir, étendant la notion de production au point de permettre l'application des descriptions des dynamiques individuelles au processus collectif par la combinaison réglée de mots appartenant aux deux registres. De ce point de vue, la notion de « machine désirante » est sans doute l'invention cardinale de l'ouvrage. Elle abouche l'historique au psychologique et autorise une description vitaliste du mode de production qui contourne les questions de l'exploitation et de la conflictualité sociale.

On l'a souvent souligné, Deleuze et Guattari valorisent fortement l'échange au détriment de la production : « la théorie générale de la société est une théorie des flux »⁷¹. Mais ce primat a lui-même pour cause une description de mécanismes qui emprunte au structuralisme sa tendance au fonctionnalisme, son insistance sur les processus de reproduction sociale, tout en les associant à la vie organique et à ses propres processus reproductifs. Georges Canguilhem, qui aura décemment joué un rôle décisif dans l'orientation de la philosophie de

cette époque, avait préparé le dépassement du vitalisme idéaliste et réactionnaire du XIX^e siècle en direction d'un rapprochement corps vivant-machine bien plus élaboré, d'inspiration matérialiste, qui vient bouleverser la compréhension des deux versants de l'homologie : paradoxalement et de ce fait, il va lui aussi permettre un retour à Nietzsche, hors de toute référence à ce que furent les convictions politiques de ce dernier, en vertu de ce vitalisme rénové sur le terrain théorique français et des références philosophiques dont il cherche à s'équiper. C'est une telle homologie que tout le livre ne fait finalement que développer et préciser. Deleuze et Guattari peuvent alors rapprocher ce qui bride le désir et ce qui code les flux marchands, non comme pur blocage mortifère, mais comme appropriation et détournement d'un mouvement vital persistant, créatif et subversif.

La séquence historique peut alors être lue sous l'angle du désir, qui semble en révéler pleinement la nature inédite. Deleuze et Guattari n'hésitent pas à affirmer que le désir est par définition ce qui bouleverse l'ordre établi d'une société : « le désir ne « veut » pas la révolution, il est révolutionnaire par lui-même et comme involontairement »⁷². En ce sens, sa capture renvoie directement à l'organisation sociale qui l'organise et s'en nourrit : la critique de la répression de la libido s'élabore en critique du familialisme freudien et de sa tendance à réduire à la triangulation oedipienne ce qui est en fait une structure sociale déterminée, historiquement relative, la famille. On peut en effet la différencier d'autres formes de vie collective, notamment de celle qui est propre aux sociétés traditionnelles et à tous les modes de production antérieurs au capitalisme. On retrouve ici le geste du freudo-marxisme, mais appliqué au secteur alors vivace de l'anthropologie structuraliste et de l'ethnologie critique. Mais, pour Deleuze et Guattari, on peut aussi décrire le capitalisme, non sous l'angle du désir, mais sous l'angle de sa gestion et de son détournement. La réversibilité totale de l'analyse, qui peut partir du désir ou de sa capture, et son universalité, facilite la dénonciation de tous les types de codages (non-capitalistes) ou d'axiomatisation (capitaliste) des flux, au profit d'une revendication générale de libération des flux. Le thème postmoderne de la libération des flux vient clairement prendre la place du thème moderne de l'émancipation de l'homme, redéfinissant les visées autant que les modalités de l'action politique.

3

Les limites sans dehors du capitalisme

Dans les deux volumes de *Capitalisme et schizophrénie*, la notion de flux joue donc un rôle primordial : on peut considérer qu'il s'agit d'un échangeur théorique, qui connecte l'un à l'autre des plans d'analyse divers placés en relation d'homologie, et tout particulièrement une énergétique de l'individu et une économie de la marchandise. Le nietzschéisme, détaché de son contexte, est une pièce centrale de ce dispositif. Il se trouve réélaboré en une théorie générale de l'affirmation, contre la négation et contre la négation de la négation, mais de façon cette fois mieux ajustée à la détermination d'options concrètes, à la différence des premiers textes de Deleuze. En effet, la visée de cette théorisation anti-dialectique ne réside pas seulement dans la polémique maintenue à l'égard de l'hégélianisme, moins présente ici que dans les textes précédents : elle va surtout de pair avec une apologie généralisée de la spontanéité productive, que celle-ci soit désirante ou sociale, hors de toute saisie des contradictions sociales, des rapports concrets de domination et des formes d'appropriation qui, selon Marx, permettent seuls de caractériser un mode de production.

Ce rejet d'une analyse de classe est un élément fondamental du deleuzisme. La prévalence d'un tel rejet au même moment, chez bon nombre d'auteurs de l'époque et avant tout dans le cadre d'une sociologie politique « moderniste », explique sa mention rapide et comme en passant, sur le mode de l'évidence même : en filigranes, on y retrouve tous les traits de thèses alors largement répandues par ailleurs, et que l'on peut résumer en trois points. 1) Les classes ont disparu ou plus exactement la classe ouvrière n'a plus d'existence sociale ni, donc, de fonction politique : « Du point de vue de l'axiomatique capitaliste, il n'y a qu'une seule classe à vocation universaliste, la bourgeoisie »⁷³. Tandis que le prolétaire collabore activement à sa domination, le bourgeois est esclave de la machine

social. Ce dernier est finalement le meilleur paradigme de l'exploitation subie, si bien que le prolétariat perd tout rôle historique critique, c'est-à-dire révolutionnaire. 2) Par suite, l'État n'est pas au service de la domination de classe, il exerce une fonction planificatrice par le biais des axiomes régulateurs qu'il tend par nature à multiplier 3) L'opposition, qui n'est en rien une contradiction, passe désormais entre la machine sociale et les machines désirantes, entre les inclus et les exclus, les « hors classe »⁷⁴. À peu de choses près, on retrouve cette analyse chez Alain Touraine, André Gorz, Serge Mallet, Cornelius Castoriadis, Michel Foucault, etc.

Si son vocabulaire et son style singularisent fortement *L'Anti-Edipe*, les thèses sociales qui s'y trouvent développées sont donc peu originales par elles-mêmes. Mais une des caractéristiques marquantes de ce livre tient sans doute à son pouvoir de les coordonner et de les développer aux dimensions d'une théorie de l'histoire qui est aussi une théorie de l'État, combinant à la sociologie d'inspiration gorzienne l'ethnologie libertaire de Pierre Clastres: sur ce plan, c'est une fois encore en dialogue et en rivalité avec Marx et le marxisme que se construit l'argumentation. Vouloir la qualifier de « marxiste », conduit à manquer ce qui est son ressort intime: une volonté de confrontation dépourvue d'hostilité, qui combine objections et emprunts, éloignement et cousinage. À distance de la ligne foucauldienne, celle d'une confrontation délibérée et pugnace, c'est cependant une très vigoureuse critique qui se développe ici, mais qui n'aboutit jamais à un rejet: en particulier, Deleuze et Guattari contribuent vaille que vaille à maintenir le nom de Marx parmi les références positives, tout particulièrement dans le premier volume. Ils affirment ainsi l'importance et l'actualité, relative, mais réelle, des thèses marxiennes, aux antipodes du retournement qui commence à se faire jour. Ainsi s'éclaire la condamnation par Deleuze, quelques années plus tard, des « nouveaux philosophes » et de leur détestation de Marx et du marxisme: il sera l'un des seuls, parmi les intellectuels non marxistes, à réagir ainsi et le fait est à noter.

Il faut à présent revenir en détail sur les trois points énoncés ci-dessus, afin de préciser ce rapport bien particulier, qui explique aussi les quelques lectures « marxisantes » de Deleuze aujourd'hui, dans le contexte d'un relatif, mais réel regain d'intérêt pour Marx lui-même.

Désir des masses et fascisme

On doit commencer par souligner ce point : le rapport de Deleuze et Guattari à Marx est d'abord marqué par des rejets, en apparence localisés, mais substantiels et finalement fondamentaux. Concernant d'abord la question des classes et plus largement de l'affrontement social, il est clair que *L'Anti-Edipe* appartient au courant de pensée montant qui théorise l'intégration de la classe ouvrière et invalide, à partir de là, toute alternative d'ensemble au capitalisme. Mais plutôt que d'affirmer la disparition pure et simple des classes sociales, Deleuze et Guattari déduisent deux conséquences politiques de la thèse sociologique qui affirme la disparition de la classe ouvrière, en cette période de croissance et de compromis fordiste. Ils associent cette analyse, directement empruntée à la deuxième gauche, à celle de Wilhelm Reich concernant le nazisme et son ancrage populaire, qui radicalise la thématique l'intégration ouvrière dans l'affirmation de sa collaboration active. Une vision caricaturale de la classe ouvrière de la part d'une partie de la gauche française en résulte, qui aura la vie dure : elle se retrouve en particulier dans l'analyse contemporaine des succès électoraux du Front national⁷⁵ et l'usage injurieux du terme de « populisme » stigmatisant cette même classe ouvrière.

Pour Wilhelm Reich, indépendamment de toute analyse fine de l'histoire politique et des étapes de la montée du nazisme en Allemagne, et bien loin de l'analyse du soutien populaire au fascisme produite en son temps par Gramsci, c'est le désir des masses qui est directement en cause :

Jamais Reich n'est plus grand penseur que lorsqu'il refuse d'invoquer une méconnaissance ou une illusion des masses pour expliquer le fascisme, et réclame une explication par le désir, en termes de désir : non, les masses n'ont pas été trompées, elles ont désiré le fascisme.⁷⁶

Cette conception interdit une fois de plus de penser la politique comme lieu des médiations, qu'elles soient ou non représentatives d'ailleurs. Elle interdit surtout d'analyser socialement et économiquement la montée du national-socialisme et la politique du III^e Reich. Dans la foulée, c'est bien entendu la catégorie d'idéologie qui se trouve

abandonnée, au profit de l'affirmation d'une connexion directe entre désir et capitalisme :

Nous disons que le champ social est immédiatement parcouru par le désir, qu'il en est le produit historiquement déterminé, et que la libido n'a besoin de nulle médiation ni sublimation, nulle transformation, pour investir les forces productives et les rapports de production.⁷⁷

Mille plateaux le répétera : « L'idéologie est le plus exécration des concepts »⁷⁸.

Une telle conception, rénovant la thématique de la servitude volontaire héritée de la Renaissance, interdit de relier intérêt de classe et lutte libératrice anticapitaliste : l'intérêt se trouvant recouvert par le désir, la politique devient l'analyse de la répartition des tendances sociales-libidinales dominantes, selon le quadrilatère des forces imposé par le mode de production capitaliste. Ce dernier apparaît alors comme un cadre historique impersonnel et radicalement désubjectivé, où se rencontrent des forces matérielles anonymes. Il faut y insister : ces thèses rencontrent un écho d'autant plus puissant qu'elles sont diffusées par ailleurs sous des formes extrêmement variées, parfois de basse facture idéologique, pour reprendre ce terme. Mais si la notion de classe y sombre, l'analyse critique de leur réception, hier comme aujourd'hui, suppose précisément que l'on reconduise une analyse de la période en termes de classe et de transformation des rapports de classe : pour certaines catégories sociales, tout particulièrement les diplômés de l'enseignement supérieur, dont le nombre croît et dont les perspectives sociales se transforment, il est finalement gratifiant de s'entendre dire qu'il n'y a rien à attendre de la classe ouvrière et de ses organisations, et que les déviations minuscules et les microcontestations, qui impliquent un moindre investissement militant, sont la vraie voie de la subversion. La thématique de la moyennisation du monde social sera au cœur de la rénovation du Parti socialiste.

Mais il faut aussitôt ajouter à cette dimension sociale un facteur proprement politique : une partie des étudiants et des enseignants mobilisés en Mai 68 vont vivre la défaite relative de cette mobilisation exceptionnelle comme l'indice du déclin inéluctable des perspectives de transformation sociale, surestimant l'événement autant que la

défaite qui le suit : « La France n'a fait depuis que s'enfoncer dans la dépression post-partum d'une révolution avortée » diagnostique cruellement Perry Anderson⁷⁹. Ces deux facteurs convergent pour qu'un livre comme *L'Anti-Œdipe* se présente comme le porte-voix singulier d'une « génération » politique en repli et qui reste pourtant attachée à la théorisation critique ainsi qu'à la recherche, sinon d'un autre monde, du moins d'un nouveau mode de vie. C'est une contre-culture qui va tendre désormais à occuper la place de l'alternative politique en crise. « Introduction à la vie non fasciste »⁸⁰ : c'est ainsi que Foucault qualifie *L'Anti-Œdipe* dans la préface qu'il rédige pour l'édition américaine du livre, où il souligne sa dimension éthique et son ancrage dans « un mouvement vers des luttes politiques qui ne se conformaient plus au modèle prescrit par la tradition marxiste »⁸¹.

Au passage, la banalisation du terme de « fascisme » pour désigner toute pratique autoritaire ou jugée telle conduit elle aussi à une dépolitisation et à une déshistoricisation de la notion. Il en va de même avec le terme de « stalinisme ». Pourquoi combattre des appareils d'État, s'il faut commencer par « le flic que chacun a dans sa tête », ou si « la langue est fasciste », selon la célèbre formule de Roland Barthes ? C'est surtout un état d'esprit qu'il faut s'attacher à transformer, en commençant par un travail sur soi-même. Dès lors, le fascisme ne désigne plus une étape spécifique du capitalisme, ni même un type de régime politique, mais une disposition mentale, qui concerne, autant voire davantage, la classe ouvrière que la bourgeoisie. C'est à un tel usage du mot et à sa transposition sur le terrain des mœurs que l'on mesure aussi le fossé creusé désormais avec la période de la guerre et de la Libération : l'abandon des anciens clivages vient modifier en profondeur le sens des termes qui les désignaient, lorsqu'ils continuent à être utilisés. L'analyse en termes de classes et d'affrontement de classe est donc la grande absente, ce qui modifie de fond en comble la définition même du capitalisme et des pratiques transformatrices que l'on peut lui opposer.

La première conséquence de cet abandon de l'étude des classes et de leurs conflits est que c'est désormais aux « hors classe » qu'échoit le premier plan historique. Leur rôle politique ne consiste plus à dépasser le capitalisme, mais à « faire sauter »⁸² de l'intérieur les rouages de la machine. Le thème des minorités trouve là son ancrage et ses

conséquences: les plus contestataires n'ont pas vocation à devenir sujet historique collectif de remplacement, après la disparition de la figure du prolétariat. Ils sont ceux qui, par leur existence même, individuelle au point d'être idiosyncrasique, contestent pratiquement et à leur échelle un mécanisme social tout entier: recoupant les thèmes de la plèbe et de la folie, développés notamment par Foucault, Deleuze et Guattari insistent pour leur part moins sur une catégorie sociale ou nosologique que sur un type particulier d'investissement désirant. Le schizophrène, tel qu'ils le redéfinissent en empruntant certains de ses traits à l'analyse lacanienne, en constitue la figure limite et incarne le paradigme du sujet désubjectivé, qui échappe de ce fait même aux axiomes du pouvoir. Tendance immanente du capitalisme, la dissolution des codes est située du côté du désir et du flux à l'état pur. Dès lors, le processus schizophrénique est moins le nom d'une pathologie de l'invidu que l'incarnation d'une limite tendancielle, insaisissable parce qu'elle se déplace toujours plus loin, outrepassant toutes les frontières.

À côté de cette redéfinition fondamentale de la réalité sociale, une autre conséquence, plus essentielle encore, découle de cette bifurcation de l'analyse deleuzienne loin de la thèse marxiste de la conflictualité historique, et cela au moment même où elle se réfère le plus directement à Marx: si la classe ouvrière n'existe pas comme entité sociale véritable, c'est précisément parce qu'elle est le résultat d'un découpage et plus encore d'une coupure, artificiellement opérée par les organisations ouvrières et socialistes. Outre qu'une telle analyse renvoie à la critique, traditionnelle elle aussi, des organisations politiques et syndicales uniformément rabattues sur le processus jugé inéluctable de leur bureaucratisation, c'est la question de l'État qui vient parachever l'affirmation de la faillite sans retour d'un tel modèle. En effet, pour Deleuze et Guattari, la visée d'une conquête de l'appareil d'État, visée qui caractérise le mouvement ouvrier depuis l'origine, soumet par avance ledit prolétariat à la logique étatique et capitaliste qu'en réalité, loin de contredire, il incarne et propage.

L'aporie socialiste clôt par avance la voie du communisme en la faisant s'échouer sur la voie étatique qui lui est d'emblée prescrite: les quelques lignes consacrées à la révolution russe et sur le rôle de Lénine mènent le lecteur, à très vive allure, en direction de son échec

annoncé, même si c'est *a posteriori*. Forgeant de toutes pièces une conscience de classe que ne soutient aucune véritable contradiction sociale, « la grande coupure léniniste n'empêcha pas la résurrection d'un capitalisme d'État dans le socialisme lui-même »⁸³. L'opposition ne passe décidément plus entre capitalisme et socialisme : ils sont fondamentalement apparentés par la présence d'un État aux fonctions semblables. La fracture se situe dorénavant entre un tout type de structuration institutionnelle d'un côté, et des groupes toujours capables d'autodissolution de l'autre. L'analyse est cette fois encore référée au Sartre de la *Critique de la raison dialectique* : il faut noter que Deleuze et Guattari maintiennent la référence laudative à Sartre, au moment même où il est fortement marginalisé et attaqué de toutes parts. Cela n'empêche pas que l'on trouve aussi dans *Mille plateaux* quantité de traits dirigés contre la conception sartrienne de l'engagement et des propos sans aménité pour la gauche politique, extrême gauche comprise : « Les organisations de gauche ne sont pas les dernières à sécréter leur micro-fascisme »⁸⁴.

À côté des défaillances des organisations contestataires, c'est l'affirmation du caractère englobant du marché mondial qui vient parachever l'affirmation d'une histoire désormais sans issue. Pour Deleuze et Guattari, le marché mondial dominant n'autorise plus que le surgissement de formations sociales isomorphes, même si cette isomorphie va de pair avec une hétérogénéité maintenue. Deleuze et Guattari s'inspirent un instant des thèses antitotalitaires, mais sans jamais s'aligner par la suite sur les positions de leurs promoteurs : « Les États démocratiques, totalitaires, à plus forte raison les États "socialistes" ne sont pas des façades »⁸⁵ écrivent-ils en 1980. Ils n'en demeurent pas moins que ces formations n'offrent aucune alternative réelle et ne sont pas même, aux yeux des théoriciens d'alors, le lieu d'expériences politiques, économiques et sociales complexes, dont il importerait de faire le bilan précis.

Écho de l'émergence, à l'Ouest, d'un État planificateur keynésien et de la glaciation à l'Est, qui brouille les clivages antérieurs, cette analyse de 1972 est donc à ranger du côté de la tendance à la dépolitisation qui suit Mai 68, dépolitisation paradoxale qui emprunte au marxisme certaines de ces catégories tout en lui objectant la faillite inéluctable de ses projets, ainsi que l'absence de tout dehors au

capitalisme, et de tout après. Seules demeurent les marges. Plus sommairement encore, ces analyses considèrent que ce n'est qu'au titre de pièce constitutive de ce capitalisme que le projet communiste promet fallacieusement une voie de sortie. C'est bien tout futur non capitaliste qui se trouve ici barré, faute de contradictions internes qui pourraient permettre de le penser et de le construire en tant que tel. Une telle dépolitisation, si l'on nomme ainsi l'effondrement des alternatives et le repli politique qui l'accompagne, reste cependant une tendance relative et complexe, qui ne connaîtra son parachèvement qu'au cours des années 1980.

D'abord, il faut souligner que l'analyse de Deleuze et Guattari continue malgré tout de s'affronter à des questions politiques classiques, celle de l'État, de la guerre, de la production, des classes, des partis, etc. Ensuite, on l'a dit, elle maintient Marx au centre des références positivement mobilisées par ce texte et lui adjoint ponctuellement les noms de Lénine, Althusser, Balibar, Godelier, Marcuse, Sartre, Reich, ainsi que ceux d'historiens et d'économistes marxistes, comme Suzanne de Brunhoff ou Samir Amin. Chez bon nombre de philosophes du moment, ces noms ou une partie d'entre eux sont dorénavant bannis, de même que le recours à l'histoire ou aux sciences sociales pour étayer une argumentation. Pourtant, faute d'un recours précis aux théorisations invoquées, il s'agit aussi pour Deleuze et Guattari de dénoncer avec vigueur des naïvetés qu'ils attribuent au marxisme en général. Leur conclusion politique principale est que, désormais, il ne s'aurait s'agir de prendre le pouvoir (le socialisme étant au passage réduit au souci obsessionnel de s'emparer de l'État). Il s'agit de se décaler, de se minoriser, de s'échapper du capitalisme sans jamais en sortir. La seule solution est de faire échec à l'intégration en lui objectant, à proprement parler, une désintégration, schizoïde et collective, déviante et groupusculaire : « Le peuple, c'est toujours une minorité créatrice »⁸⁶. Les minorités créatrices sont donc le vrai peuple.

Le terme même de « politique » en vient à désigner ce déplacement de l'action collective en direction de l'aménagement des marges, qui restent ce qu'on peut atteindre de plus excentré, de plus éloigné du cœur de ce capitalisme total, des « vacuoles de non-communication »⁸⁷ où il reste possible se soustraire au contrôle social.

Ces marges sont aussi et surtout, on l'a dit, des mœurs autres, censées faire pièce à la logique normative dominante. Mais sur ce point, Deleuze et Guattari ne sont guère plus précis. C'est avant tout une critique du sujet qui prend en charge cette perspective de vie autre. Dans un entretien de 1968 consacré à Nietzsche, Deleuze évoque « un monde très foisonnant fait d'individuations impersonnelles ou même de singularités pré-individuelles »⁸⁸. Il s'agit d'inventer des façons de s'absenter, de fuir les rapports sociaux, sur le modèle du *Bartleby* d'Hermann Melville, dont François Zourabichvili dit qu'il est « le personnage emblématique de la politique deleuzienne »⁸⁹ : « Quand nous devenons un peu liquides, quand nous nous dérobon à l'assignation du moi [...], alors la police perd la tête »⁹⁰. Difficile de donner un contenu politique concret à de telles affirmations, passablement euphoriques.

Pourtant, la question de l'engagement politique chez Deleuze demeure une question réelle : en premier lieu, parce qu'il a lui-même participé activement à un certain nombre d'initiatives qui permettent de mieux cerner sa position singulière sur l'échiquier politique français : collaboration au GIP fondé par Foucault et lié à la Gauche prolétarienne maoïste, dénonciation publique de l'initiative des nouveaux philosophes, soutien aux militants d'extrême gauche italiens, soutien aux Palestiniens, opposition publique à la guerre du Golfe de 1991, dénonciation de l'invasion du marketing et du culte du marché : « On nous apprend que les entreprises ont une âme, ce qui est bien la nouvelle la plus terrifiante du monde »⁹¹. En second lieu, en raison de sa réélaboration de l'engagement intellectuel, entreprise conjointement avec Foucault, mais dont l'un et l'autre tireront pourtant des conclusions distinctes. Et c'est précisément sur des sujets éminemment politiques que la dissension éclatera : les nouveaux philosophes et la Palestine.

D'imperceptibles révolutions⁹²

Un des hauts lieux de la confrontation au marxisme français est donc la question de l'engagement. C'est la figure de Sartre qui constitue la référence majeure depuis l'après-guerre. Deleuze garde pour son œuvre une admiration qu'il n'hésite pas à proclamer, à un moment où

ce dernier est largement passé sous silence par les intellectuels communistes et les jeunes philosophes français, alors même que ces derniers sont en concurrence vive avec sa figure et en décalage avec son parcours politique et intellectuel. Deleuze le redira en 1977 dans les *Dialogues* avec Claire Parnet :

Sartre n'a jamais cessé d'être ça, non pas un modèle, une méthode ou un exemple, mais un peu d'air pur, un courant d'air même quand il venait du Flore, un intellectuel qui changeait singulièrement la situation de l'intellectuel.⁹³

Cette admiration est partagée par Felix Guattari, qui n'hésite pas à publier en 1990 une tribune dans le quotidien *Libération*, intitulée « Plutôt avoir tort avec lui »⁹⁴, alors qu'il est devenu de bon ton de proclamer qu'il valait mieux avoir tort avec Aron que raison avec Sartre. Bien entendu, le rapport à Sartre est aussi un rapport à Marx, indirect et complexe, mais plus nettement militant en raison de l'engagement politique vivant de Sartre jusqu'à sa mort, qui oblige ceux qui le discutent à se confronter non pas seulement à des textes, mais à des partis pris et à des choix tranchés, réfractaires à toute orthodoxie politique.

En 1964, Deleuze rédige, sous le titre « Il a été mon maître », un article qui rend hommage au refus par Sartre du prix Nobel qui vient de lui être attribué. C'est donc au sujet d'un geste politique que la filiation est revendiquée. Si Deleuze commence par saluer la force de la philosophie de Sartre, par comparaison avec celle de Merleau-Ponty et de Camus, il la situe à la fois dans une capacité de totalisation et dans une puissance d'innovation. Cette importance paradoxale que Deleuze accorde à la totalisation, du moins à la discussion poursuivie de la notion, ne disparaît pas par la suite, en dépit de la thématique de l'intellectuel spécifique qu'il développe conjointement avec Foucault. Dans *L'Anti-Œdipe*, Deleuze et Guattari affirment :

Nous ne croyons plus à une totalité originelle ni à une totalité de destination. Nous ne croyons plus à la grisaille d'une fade dialectique évolutive, qui prétend pacifier les morceaux parce qu'elle en arrondit les bords.⁹⁵

Mais Sartre n'y croit pas non plus, pourrait-on ajouter, lui qui est le premier à user de la notion de détotalisation précisément en vue

de penser la totalisation comme processus jamais achevé et toujours contrarié⁹⁶. C'est cette dialectique unitaire et complexe, plastique et antifinaliste qui se trouvera décomposée en mouvements opposés par ses adversaires du moment, dont Deleuze fait à certains égards également partie. Mais pour le Deleuze de 1964, la possibilité de la totalisation tient avant tout à l'époque historique, qui lui fournit ou lui ôte ses conditions :

Ce qui manque aujourd'hui, ce que Sartre sut réunir et incarner pour la génération précédente, ce sont les conditions d'une totalisation : celle où la politique, l'imaginaire, la sexualité, l'inconscient, la volonté se réunissent dans les droits de la totalité humaine.⁹⁷

Même si le reste de son œuvre ressemble fort à la vérification de ce diagnostic historique négatif, décrit ici comme projet positif, mais impossible, Deleuze restera préoccupé par la connexion des éléments minoritaires, et cela même au cours des années 1980, les plus difficiles politiquement pour qui veut maintenir quelque activité politique que ce soit et préserver la moindre pertinence à l'adjectif « révolutionnaire », qu'il emploie pour la circonstance :

Ce n'est certes pas en utilisant une langue mineure comme dialecte, en faisant du régionalisme et du ghetto, qu'on devient révolutionnaire ; c'est en utilisant beaucoup d'éléments de minorité, en les connectant, en les conjuguant, qu'on invente un devenir spécifique, autonome, imprévu.⁹⁸

Fredric Jameson va jusqu'à parler de « passion pour la totalisation »⁹⁹, à contre-courant des lectures courantes de l'œuvre deleuzienne. En 1973, et dans un entretien destiné au très branché magazine *Actuel*, Deleuze y insiste encore : « C'est bien le problème des marginalités : faire que toutes les lignes de fuite se branchent sur un plan révolutionnaire¹⁰⁰ », et il le répète dans un article de la même année consacrée à Nietzsche :

On sait bien que le problème révolutionnaire aujourd'hui, c'est de trouver une unité des luttes ponctuelles sans retomber dans l'organisation despotique et bureaucratique du parti ou de l'appareil d'État.¹⁰¹

Ceci étant, ce souci de rassemblement reste bien évidemment secondaire et il coexiste avec un nombre bien supérieur de textes qui valorisent le mouvement inverse, la détotalisation, en tant qu'elle fournit la seule perspective véritablement critique de l'ordre existant. En effet, pour Gilles Deleuze, c'est fondamentalement l'État qui totalise. Ses adversaires doivent donc enclencher le processus inverse, se disperser pour mieux contester. Le surprenant schématisme du propos, chez un bon connaisseur de Hegel, de Marx et de Sartre, dévoile surtout la présence en transparence d'un contexte politique bien déterminé, postérieur à 1968, qui voit s'imposer peu à peu le discrédit à l'égard toute perspective de transformation globale, au moment même où l'Union de la gauche apparaît comme porteuse d'un projet de transformation relativement audacieux et, en tout cas, cohérent, tout en demeurant respectueusement institutionnel.

Cette situation politique complexe va engendrer un certain nombre de ripostes classiques à droite, sur fond de peur hargneuse. Quant à l'hostilité à la participation du Parti communiste au gouvernement, elle est bien plus large et elle fédère une partie de la gauche, notamment la gauche intellectuelle en cours de ralliement à l'antimarxisme, à l'antitotalitarisme et plus généralement au libéralisme. Ainsi Jean-François Lyotard annoncera-t-il à ses amis américains opter pour Giscard D'Estaing contre Mitterrand, par anticommunisme. Tel n'est pas le cas de Deleuze, même s'il reste éloigné du terrain politique classique et des enjeux électoraux de l'heure. Ses textes et son parcours ne témoignent pas d'un souci stratégique de même niveau que celui de Michel Foucault, on l'a dit. Avec un moindre investissement politique donc, Deleuze se retrouvera néanmoins sur le terrain d'une critique de l'engagement dont Foucault est certainement le plus lucide promoteur, même si elle puise ses sources dans l'ensemble de cette période de mutation.

Par-delà les options individuelles des uns et des autres, on ne peut qu'être frappé par la dissymétrie entre des formes de mobilisation de part et d'autre du champ social : classiques et intenses sur la droite du spectre politique, ce sont les perspectives d'éclatement organisationnel et de décomposition théorique qui prévalent du côté de la nouvelle gauche, qui vont apparaître pour longtemps comme le *summum* de la modernité politique et de la contestation. Dans le fameux entretien

de 1972 entre Gilles Deleuze et Michel Foucault, « Les intellectuels et le pouvoir », l'accord semble total concernant le rejet de l'engagement classique, en dépit des différences d'approche persistantes et des divergences futures. Ici, chacun fait des concessions au point de vue et même au vocabulaire de l'autre. Il en résulte une épure particulièrement nette du nouvel état de la question de l'engagement, du côté des intellectuels non communistes du moment. Ce dialogue donne au problème de la totalisation une place centrale et c'est ici que Deleuze oppose de façon la plus schématique le pouvoir d'un côté et les « ripostes ponctuelles » de l'autre :

Nous n'avons pas à totaliser ce qui ne se totalise que du côté du pouvoir et que nous ne pourrions totaliser de notre côté qu'en restaurant des formes représentatives de centralisme et de hiérarchie ». ¹⁰²

Politiques de la dispersion

Critique de la totalisation, critique de l'organisation et critique de la représentation, convergent en direction d'une redéfinition de la politique, attestant de leur nature d'« agencement collectif d'énonciation », pour appliquer cette catégorie deleuzienne à Deleuze lui-même. Ces critiques sont alors dans l'air du temps et deviennent une grille de lecture partagée. Dans la suite de l'entretien, Deleuze donne d'ailleurs un exemple d'utilisation systématique de cette grille détotalisante : « Par exemple, le Vietnam, c'est une formidable riposte locale » ¹⁰³ affirme-t-il. On pourrait parfaitement juger aberrante la qualification de « local » concernant un tel conflit et ses enjeux, ou bien encore, estimer aussi formidablement locale la bataille de Stalingrad. Mais il est frappant que Deleuze revienne aussitôt et à plusieurs reprises sur le problème d'une unification relative, à ses yeux nécessaire et qu'il pense comme mise en réseau :

En revanche, ce que nous avons à faire, c'est arriver à instaurer des liaisons latérales, tout un système de réseaux, de bases populaires. Et c'est ça qui est difficile.

Problème somme toute fort classique. Trop classique sans doute, puisque Foucault, au cours du dialogue, n'y fait pas écho et la conversation s'arrête juste avant, peut-être, la réinvention des soviets.

Pour sa part, de façon politiquement plus discriminante, plus polémique aussi, Michel Foucault distingue des luttes dirigées contre l'exploitation, qui obligent à s'aligner sur les positions du prolétariat qui la mène, et des luttes dirigées contre le pouvoir, plus larges et autonomes :

Alors tous ceux sur qui s'exerce le pouvoir comme abus, tout ceux qui le reconnaissent comme intolérable, peuvent engager la lutte là où ils se trouvent et à partir de leur activité (ou passivité) propre.¹⁰⁴

On ne saurait mieux dire qu'un des enjeux de la micropolitique est de sanctifier comme éminemment politique tout positionnement et tout choix individuel, pourvu qu'il reste rétif à l'élaboration collective et à l'engagement dans un projet transformateur réputé trop globalisant et trop aliénant pour l'individualité. À travers de rares mentions, la classe ouvrière fonctionne désormais comme repoussoir idéologique, conformément aux représentations les plus traditionnelles, voire même franchement réactionnaires, de la « masse » : apathique, non individualisée, inconsciente, toujours prête à désirer le fascisme. Mais on peut surtout y entendre l'écho déformé des thèses montantes concernant la transformation radicale du salariat et le déclin fatal de la conscience de classe. Et ce n'est bien sûr pas un hasard si la catégorie d'intellectuel devient ici l'objet central de l'analyse sociale par ceux-là mêmes qui s'y incluent, ainsi que l'exemple par excellence de ce positionnement, qui valorise la singularité contre l'universalité : le diplômé ou le créateur sont supposés pouvoir échapper mieux que quiconque à l'emprise écrasante de la masse, du parti ou du groupe.

En plus de la crise politique bien réelle dont cette thématique livre l'indice, le terme d'intellectuel désigne ici une catégorie sociale, socio-professionnelle, et non plus le positionnement critique de celui qui est par ailleurs producteur ou diffuseur de savoir, conformément à la thèse sartrienne. Ainsi, à l'intellectuel allié des exploités se substitue l'intellectuel qui ne parle et ne se bat plus que pour lui-même, convaincu que c'est par ce biais même qu'il conquiert une forme d'universalité détotalisée, raffinée, à tout jamais irrécupérable. Un

tel *ideal-type* (mot allemand) est d'autant plus agréable à endosser qu'il n'engage plus à rien, à strictement parler. Foucault énonce un argument devenu depuis lors classique, et qui consiste à présenter le désengagement intellectuel comme respect supérieur pour les masses, et cela, alors même que son vocabulaire reconduit la fracture entre « eux » et « nous » : « ce que les intellectuels ont découvert depuis la poussée récente, c'est que les masses n'ont pas besoin d'eux pour savoir »¹⁰⁵, tandis que Deleuze dénonce pour sa part comme ces « instances dites représentatives à la PC ou à la CGT »¹⁰⁶. La position nouvelle de l'intellectuel ainsi définie concorde avec la critique généralisée de la représentation, qui révèle une fois encore son importance indissolublement philosophico-politique.

C'est sans doute Felix Guattari qui, plus que Deleuze et en tout cas bien avant lui, théorise le refus des organisations partidaires et syndicales classiques. Sa politisation fut précoce : après avoir adhéré au Parti communiste en 1945, alors qu'il n'a que quinze ans, il entre au Parti communiste internationaliste en 1948, adhère au groupe La Voie communiste qui se constitue en 1958 puis quitte le PCI. La Voie communiste milite notamment contre la guerre d'Algérie puis évolue en direction du maoïsme, ce qui conduit Guattari à abandonner en 1964 tout militantisme dans ce cadre. Marqué par l'analyse sartrienne des groupes autant que par cette expérience politique militante d'obédience trotskiste, il insiste sur une menace fasciste à ses yeux perdurante et sur l'histoire du mouvement ouvrier qui se résume selon lui à la pure et simple trahison, n'éprouvant finalement pas plus de sympathie pour les groupuscules que pour les grandes organisations : « Il faudrait décrire le rôle de ces machines à écraser le désir que sont les groupuscules, ce travail de meule et de tamis »¹⁰⁷.

Dans l'introduction qu'il rédige pour *Les années d'hiver*, il écrit : « Je ne prêche aucune fidélité aux fantasmes des gauches traditionnelles [...] ou aux cultes gauchistes d'une spontanéité des masses »¹⁰⁸. Reste celle des individus. Si les thèses que l'on peut qualifier de post-politiques de Deleuze et Guattari s'accompagnent chez eux d'un militantisme à la fois décalé et persistant, au moins à certaines occasions, leur réflexion politique épouse typiquement la courbure de l'époque à cet égard, l'apologie des multiplicités et des singularités désarmant

l'action collective et la privant de tout projet défini, au moment même où l'offensive néo-libérale va doter ses partisans d'une idéologie en bonne et due forme, et de structures partisans aussi classiques que solides. Seul persiste un lyrisme des résistances et des espoirs improbables, et l'acharnement à mener

à travers un décentrement systématique du désir social, des subversions douces, d'imperceptibles révolutions qui finiront par changer la face du monde, par le rendre plus souriant ce qui, avouez-le, ne serait pas un luxe!¹⁰⁹

Cette tentative de redéfinition de la politique sur son versant pratique, même si elle demeure bien vague, se relie à une théorisation plus globale, sans qu'il n'y ait de relation de fondement de l'une à l'autre. Il s'agit bien plutôt d'une double élaboration, qui alimente parallèlement chacune de ces deux dimensions. Dans les deux cas, le rapport critique à Marx et au marxisme est patent, combinant référence maintenue et désaveu relatif, emprunts et abandons: l'ensemble esquisse une vaste bifurcation, en direction d'une voie jusque-là non frayée et qui semble prometteuse. Mais parallèlement, compte tenu de cette combinaison des dimensions pratiques et théoriques de l'analyse, il n'est guère étonnant que la question classique de l'État soit placée au centre de *L'Anti-Cédipe* et qu'elle soit l'occasion d'un des efforts de théorisation les plus ambitieux et les plus originaux de cet ouvrage.

L'État et la révolution

Très classiquement, du moins du point de vue du marxisme, le rôle de l'État est pensé par Deleuze et Guattari en relation avec la sphère de la production et de l'échange. Et c'est précisément sur ce point que la distance avec le marxisme se fait maximale, alors même que les références à Marx sont plus nombreuses et précises que dans les autres parties de *L'Anti-Cédipe* et, d'une façon générale, que dans les autres œuvres de Deleuze. On peut commencer par l'analyse des termes employés pour désigner l'instance politique et l'appareil étatique: Deleuze et Guattari traitent, non d'institutions ou d'appareils, mais de codes puis d'axiomes, qui constituent selon eux les conditions de

production et de reproduction des sociétés précapitalistes d'une part, des sociétés capitalistes d'autre part. La notion de code, empruntée au structuralisme, et qui pointe à la fois vers la linguistique, l'ethnologie, voire la génétique¹¹⁰, désigne une structure ou plutôt un processus de structuration qui vient informer une logique générale de production qui lui demeure extérieure. Les enjeux de l'opération, fort éloignés de n'être que l'élaboration d'une nouvelle dénomination précieuse et un peu gratuite, sont massifs et complexes.

En effet, on peut repérer plusieurs effets immédiats, qui se présentent tous comme distance prise avec les thèses marxistes dont cette analyse de l'État ne cesse en réalité de se démarquer. Ainsi, l'extériorité de l'État par rapport à la production est-elle une affirmation centrale. Elle conduit même Deleuze à qualifier d'« antiproduction » les instances qui font relais entre le désir et le champ social, nommé « *socius* » :

Le problème du *socius* a toujours été celui-ci: coder les flux du désir, les inscrire, les enregistrer, faire qu'aucun flux ne coule qui ne soit tamponné, canalisé, réglé.¹¹¹

On retrouve ici ce dualisme, d'inspiration anti-dialectique, largement développé par ailleurs: il permet de relier directement la compréhension du social à une ontologie, se distribuant en une métaphysique du désir et une analytique de son codage. Cette option implique une relecture de l'histoire dans son ensemble, sous l'angle de ces opérations diverses de greffe ou de branchement d'une machine sociale sur un flux qui la précède – même si dans les sociétés précapitalistes code et désir sont dans une relation d'inclusion mutuelle – et qui finit d'ailleurs par la déborder.

Pour donner consistance à cette approche extraordinairement ambitieuse, Deleuze et Guattari s'appuient sur un certain nombre de travaux contemporains. Pourtant, ils n'abordent les questions historiques que de très loin et de très haut, à travers la mention rapide de références théoriques multiples, pas forcément compatibles. Il en résulte un panorama à la fois abstrait et survolté, poétique et désinvolte, de l'histoire universelle, saisissant, du fait de son caractère inédit et absolument englobant. Un jeu d'échos savants et allusifs unifie cet ensemble de références contemporaines, références que l'on peut

supposer familières à certains des lecteurs les plus cultivés des années 1970. Sur ce plan, la référence marxiste principale de *L'Anti-Œdipe* est, outre Marx lui-même, Louis Althusser ainsi qu'Étienne Balibar, à travers les travaux desquels Marx est lu. Néanmoins, c'est avant tout l'ethnologie contemporaine, elle-même héritière de Fourier, qui inspire la distinction entre sauvages, barbares et civilisés qui occupe le troisième chapitre de *L'Anti-Œdipe*. Cette distinction permet à Deleuze et Guattari d'affronter la question marxiste des modes de production par le biais de l'un d'entre eux, le plus éloigné qui soit du capitalisme contemporain : le mode de production asiatique.

Il faut signaler que la définition qui en est proposée par Marx est alors l'objet de discussions nombreuses et ce, depuis les années 1960, pour des raisons qui sont directement politiques. En effet, la relecture ou tout simplement, pour beaucoup de lecteurs, la découverte des *Manuscrits de 1857-1858*, ou *Grundrisse*, dont la première traduction française date de 1968, se fait tardivement et concerne tout particulièrement le chapitre consacré aux « formes antérieures à la production capitaliste », souvent désigné sous le titre de *Formen*. Il y est notamment question du mode de production asiatique. Les multiples lectures de ce texte vont d'abord alimenter un vaste débat international qui vise à faire sortir le marxisme de sa gangue stalinisée et s'efforce de le relier à l'essor contemporain de l'ethnologie et de l'anthropologie¹¹². La notion de « mode de production asiatique » ayant été mise à l'index comme antimarxiste en URSS dans les années 1930-1931, le refus d'une lecture déterministe de Marx puisera dans ce texte de nombreux éléments, autorisant une réinterprétation politique de son œuvre.

C'est dans ce contexte qu'il faut replacer les analyses surprenantes et difficiles de Deleuze et Guattari au sujet des modes de production non capitalistes. La thèse développée dans le troisième chapitre de *L'Anti-Œdipe* est que les machines sociales précapitalistes codent le désir du dedans, par le fait qu'elles lui sont inhérentes, par opposition au capitalisme qui vient régler par après, « axiomatiser » donc, des flux décodés. Dans ces pages, les néologismes prolifèrent et l'invention conceptuelle est à son maximum, produisant une tripartition schématique de l'histoire selon le type de « machine sociale » qui prédomine :

Les formes de production sociale impliquent [...] un élément d'antiproduction couplé avec le procès, un corps plein déterminé comme *socius*. Ce peut être le corps de la terre, ou le corps despotique, ou bien le capital.¹¹³

Ces trois formes correspondent aux formations lignagères (les sauvages), aux formations asiatiques (les barbares) et au capitalisme.

Guillaume Sibertin-Blanc relie pour sa part cette analyse à une « conception marxienne de la totalité sociale comme articulation d'une pluralité d'instances », déterminée « en dernière instance » par les rapports de production¹¹⁴. Une fois rappelé que toute théorisation d'une totalité fait pour lui foncièrement problème, il faut reconnaître que Deleuze s'appuie en effet sur la conception althussérienne de la façon dont les rapports politiques et juridiques peuvent être « déterminés à être dominants », ce qui est le cas du féodalisme. Mais c'est aussi le cas des sociétés dites primitives et plus que les travaux de Maurice Godelier, mentionnés en passant, ce sont les travaux de Pierre Clastres qui nourrissent l'analyse : or ces derniers sont en réalité incompatibles avec l'approche althussérienne. La cohérence même de l'analyse s'en ressent et il semble dès lors impossible de la qualifier de marxiste, et cela pour d'autres raisons encore.

En effet, selon Pierre Clastres, anthropologue d'inspiration anti-autoritaire et marqué par *Socialisme ou Barbarie*, l'État est perçu comme une menace par les peuples primitifs, qui s'emploient à en empêcher la constitution par la construction d'un pouvoir non coercitif. Son maître ouvrage, *La société contre l'État*, se conclut par ces mots :

L'histoire des peuples qui ont une histoire est, dit-on, l'histoire de la lutte des classes. L'histoire des peuples sans histoire, c'est, dirait-on avec autant de vérité au moins, l'histoire de leur lutte contre l'État.¹¹⁵

Ici se renverse l'ordre de la détermination en dernière instance puisque c'est le politique qui commande les rapports de production. Le terme de « politique » pose en réalité aussitôt problème : c'est non l'État comme tel, mais la conscience collective d'une menace historique non encore effective, l'émergence d'un État de type coercitif,

qui guide l'invention politique destinée à empêcher sa formation. Entre autres difficultés, une telle analyse soulève le problème des transitions d'un mode de production à un autre : la transition de l'absence concertée de l'appareil étatique à son émergence devient impensable malgré toutes les précautions et les ruses de l'analyse. C'est ici à Kafka et à Nietzsche que Deleuze recourt pour expliquer l'arrivée inopinée des Barbares et le surgissement de l'État originel, l'*Urstaat*. « Ils arrivent comme la destinée, sans cause, sans raison, sans égard, sans prétexte, ils sont là avec la rapidité de l'éclair »¹¹⁶. L'absence de toute transition historique valorise à l'extrême la contingence et disloque, en même temps que tout déterminisme, toute causalité historique, opérant par la même occasion une redéfinition complète de ce qu'est le mode de production asiatique dans le marxisme.

Une autre philosophie de l'histoire

Au total, c'est à la lumière d'un cours historique repensé comme devenir, c'est-à-dire comme système ouvert de codétermination causale, mais surtout comme ensemble de variations, ensemble à la fois fondamentalement contingent, structurellement stable et d'ores et déjà hanté par ses figures ultérieures, que Deleuze relit Marx et plus spécialement l'*Introduction* de 1857 à la *Critique de l'économie politique*. Or c'est ce même texte que valorise tout particulièrement Louis Althusser, qui le considère comme l'exposé spécialisé sur la dialectique que Marx avait promis sans jamais le rédiger¹¹⁷. Traitant, au cours d'un paragraphe souvent isolé des autres, de la méthode de l'économie politique, Marx y affirme un principe méthodologique de compréhension historique rétrospective, à la fois antifinaliste et antidéductiviste :

L'anatomie de l'homme est une clé pour l'anatomie du singe. Les signes annonciateurs d'une forme supérieure dans les espèces animales d'ordre inférieur ne peuvent pour autant être compris que lorsque la forme supérieure est elle-même déjà connue. Ainsi l'économie bourgeoise nous donne la clé de l'économie antique, etc.¹¹⁸

Deleuze insiste pour sa part, et à juste titre, sur la place des contingences et des coupures dans l'histoire universelle telle que la conçoit

Marx, aux antipodes de tout schéma déterministe linéaire. Mais, sous sa plume, c'est à la fois la causalité historique qui se trouve tendanciellement abolie en même temps qu'est radicalement déboîtée la formation économique et sociale comme tout structuré: l'émergence du capitalisme est ici un surgissement, qui saute par-dessus le moment féodal, et se rattache par rupture, ou par suture, à des sociétés radicalement différentes dans la mesure où les flux y sont intrinsèquement codés.

Loin de toute histoire suivie de la transformation conjointe des rapports sociaux et des forces productives, c'est la soudaine et inexplicable opération sociale massive de décodage des flux qui fait naître le capitalisme, selon Deleuze, en tant que formation sociale sans équivalent au cours de l'histoire humaine. À partir de là, l'hypothèse historique présentée dans l'*Introduction* de 1857 peut être relue de façon totalement inédite, bien loin du sens que Marx lui prêtait :

Si le capitalisme est la vérité universelle, c'est au sens où il est le négatif de toutes les formations sociales: il est la chose, l'innommable, le décodage généralisé des flux qui fait comprendre *a contrario* le secret de toutes ces formations, coder les flux, et même les surcoder plutôt que quelque chose échappe au codage.¹¹⁹

Ici encore, la conscience détermine la vie. Outre la soudaine irruption du « négatif », catégorie bannie, c'est surtout la thèse de Pierre Clastres sur l'État qui se voit généralisée et appliquée au marché: les sociétés dites primitives ont voulu à toute force conjurer ce dont elles pressentaient mystérieusement l'emprise future, au moyen d'une présence historiquement inexplicable.

Les flux vont pourtant l'emporter, se décodant lentement, sans que l'on puisse fournir d'autre explication à la naissance du capitalisme que la survenue d'un événement structural contingent, thèse attribuée à Marx lui-même, et qui consisterait dans la rencontre à un moment donné de deux séries causales indépendantes (cette définition du hasard étant en réalité celle de Cournot, qui n'est pas mentionné): d'un côté « le travailleur déterritorialisé, devenu travailleur libre », de l'autre « l'argent décodé, devenu capital »¹²⁰. La référence historique majeure est ici l'œuvre de Fernand Braudel, de façon d'ailleurs étrange, puisque c'est la précoce constitution du marché que ce dernier affirme, à rebours de la thèse du surgissement soudain autant que de

la conception marxiste. Braudel développe bien plutôt, à la suite de Max Weber, ce qu'on a nommé le « modèle de la commercialisation ». De fait, il est mentionné une seule fois dans *L'Anti-Édipe*¹²¹, sans que soit véritablement possible son intégration à l'argumentation produite ici. On rencontre en revanche plusieurs mentions de Maurice Dobb, dont l'analyse de sortie du féodalisme récuse justement la thèse de la « révolution commerciale »¹²². Bref, si l'on s'y arrête vraiment, l'hypothèse historique proposée par Deleuze mobilise des références incompatibles et les intègre à un récit aussi allusif que confus. Au total, il en ressort que le capitalisme est à la fois le résultat d'une dissolution progressive des codes anciens, une menace dont sont parfaitement conscientes les sociétés primitives et un événement contingent, dont le surgissement est imprévisible. On retrouve cette conception dans les textes du dernier Althusser sur le matérialisme aléatoire, sans qu'il signale son emprunt.

L'essentiel est, bien entendu, la conclusion d'une telle analyse : une définition du capitalisme en tant que composition de flux marchands décodés et d'une machine étatique qui vient les réguler, jusqu'à un certain point, par leur « axiomatisation ». L'État est alors une pure machine, fondée sur le besoin qu'en éprouve les dominants, mais également suscitée et entretenue par le « désir d'État » des dominés : « L'État est désir, qui passe de la tête du despote au cœur des sujets ». Hors de question pour Deleuze et Guattari, cependant, de faire de ce désir anonyme et généralisé un sujet historique de substitution : proches des thèses structuralistes, ils affirment que c'est en tant que tendance, mais tendance toujours hantée par sa limite, que le capitalisme suscite ses pratiques de régulation minimales. Dans son article de 1972 intitulé « À quoi reconnaît-on le structuralisme ? » et destiné à *l'Histoire de la philosophie* dirigée par François Châtelet, Deleuze y affirme que « le vrai sujet est la structure même »¹²³ et reconnaît que c'est alors la transition d'une structure à une autre qui pose problème.

Aussi y a-t-il un héros structuraliste : ni Dieu ni homme, ni personnel ni universel, il est sans identité, fait d'individuations non personnelles et de singularités pré-individuelles.¹²⁴

Dans *L'Anti-Édipe*, le « schizo » est ce héros sans visage de la structure et non un malade mental, en dépit des contresens de lecture

parfois commis sur ce point. Dans *Mille plateaux*, peut-être pour échapper à ces mésinterprétations, c'est le nomade qui occupera cette place. Quoi qu'il en soit :

Le capitalisme libère donc les flux de désir, mais dans des conditions sociales qui définissent sa limite et la possibilité de sa propre dissolution, si bien qu'il ne cesse de contrarier de toutes ses forces exaspérées le mouvement qui le pousse vers cette limite.¹²⁵

On retrouve ici l'homologie essentielle entre flux et désir, qui constitue la schizophrénie en menace la plus intime du capitalisme. Elle est, finalement, la seule qui soit immanente et effective, hors de toute alternative qui passerait par la conquête de l'État. C'est ici que la bifurcation est majeure et décisive par rapport une tradition socialiste et communiste que Deleuze résume à ce qui serait son unique objectif :

On peut donc dire que la schizophrénie est la limite extérieure du capitalisme lui-même ou le terme ultime de sa plus profonde tendance, mais que le capitalisme ne fonctionne qu'à condition d'inhiber cette tendance, ou de repousser et de déplacer cette limite.¹²⁶

Par la même occasion, on peut rapprocher la psychanalyse, l'institution familiale et l'organisation sociale capitaliste, pour autant que toutes trois visent à colmater les fuites que le capitalisme lui-même suscite et entretient. La famille perd le rôle social direct qu'elle avait dans les sociétés précapitalistes, mais pour se transformer aussitôt en « microcosme, apte à exprimer ce qu'elle ne domine plus »¹²⁷ :

Bref, Œdipe arrive: il naît dans le système capitaliste de l'application des images sociales de premier ordre aux images familiales privées de second ordre [...]. Il est notre formation coloniale intime qui répond à la forme de souveraineté sociale.¹²⁸

Dans cette situation, où la domination colonise l'intériorité la plus profonde sans y former contradiction, la seule résistance possible est la proposition étrange d'une libération des flux, la perspective de leur déterritorialisation maximale, et non l'affrontement social et politique tel que le marxisme le conçoit, et encore moins les politiques régulatrices étatiques d'inspiration keynésienne.

C'est pourquoi, dira Deleuze, une société se définit « moins par ses contradictions que par ses lignes de fuite »¹²⁹ : cette théorisation conduit à rejeter sur ce point central les conceptions marxistes. Bien évidemment, ce sont les perspectives politiques qui s'en trouvent avant tout radicalement modifiées. Dans *Mille plateaux*, Deleuze signale dans une note l'incohérence du projet marxiste concernant la révolution. Il y prolonge son affirmation du caractère hybride de la notion de révolution, occidentale dans sa visée de transformation de l'État, orientale quant à son projet d'abolition de l'État :

On a beau présenter les deux idées comme des phases successives de la révolution, elles sont trop différentes et se concilient mal, elles résument l'opposition des courants socialistes et anarchistes au XIX^e siècle.¹³⁰

Cette lecture pour le moins allusive et cavalière de la *Critique du programme de Gotha* tient surtout lieu de déclaration de rupture avec une tradition politique, qui fait de l'État un enjeu politique de premier plan dans le cadre d'une perspective révolutionnaire qui comporte des moments successifs, enjeu qui ne consiste pas dans une conquête, mais fondamentalement dans une destruction, un « bris » dit Marx. Dans *Mille plateaux*, cette exclusion de la question étatique, ainsi que ce rejet d'une temporalité révolutionnaire incluant une dimension institutionnelle, est encore plus affirmée par le moyen d'une redéfinition de l'État comme machine. C'est pourtant bien à une telle redéfinition que Marx lui-même procède dans ses écrits sur la situation française. Mais ce qu'il nomme la « machinerie étatique » ne s'affronte pas d'abord aux flux marchands, mais aux contradictions sociales et elle s'attelle à une tâche d'unification politique de longue haleine, bien antérieure au capitalisme¹³¹.

Pour sa part, Deleuze télescope les temps historiques et n'aborde pas l'œuvre centralisatrice de l'Ancien Régime. Traitant la question à une échelle plus ontologique qu'historique, il affirme que la machine étatique reste extérieure à la machine de guerre, par essence nomade, ce dernier terme venant désormais remplacer la typologie tripartite de *L'Anti-Œdipe* et lui substituant le modèle dualiste épuré du fluide et du solide. Le nomade épouse le flux que l'État s'efforce d'interrompre. État et raison ont alors partie liée, selon une analyse qui semble de

nouveau davantage marquée par Weber, et par la critique du rationalisme menée par la première École de Francfort, que par Marx. Si aucun des auteurs en question n'est véritablement cité, il est frappant de noter le net recul des références à Marx, qui foisonnaient dans le premier volume, même si elles ne donnaient jamais lieu à des analyses précises. Tout se passe comme si *Mille plateaux* était l'occasion d'un retrait décisif de la figure Marx, en guise de conséquence du travail antérieur qui en maintenait la présence, mais s'attachait à en défaire la cohérence et à en redéfinir la portée politique. En ce début des années 1980, la messe semble dite et le naufrage du marxisme, avec ces « petits fragments qui surnagent »¹³² et qui attestent de l'ampleur du désastre, semble irréversible.

Au total, les différentes formes d'État sont toutes situées par Deleuze et Guattari en relation d'isomorphie fondamentale, en dépit de la reconnaissance de leurs différences réelles : interrupteurs de flux et non moyens, toujours spécifiques, de la domination de classe. Si l'existence de types de droit distincts permet leur différenciation, cette dernière n'est que relative, à contre-courant cette fois des thématiques politiques montantes qui se focalisent sur le droit en général et sur les droits de l'homme en particulier. Deleuze le répétera à plusieurs reprises : « Les droits de l'homme ne nous feront pas bénir les « joies du capitalisme libéral auquel ils participent activement »¹³³. Énoncée dans les années 1980 et 1990, cette affirmation vaut bien entendu déclaration de guerre à l'intention des nouveaux philosophes, mais aussi à l'égard du courant antitotalitaire qui commence, à la même époque, à dominer la pensée politique en France.

Mais elle ne correspond pour autant à aucun rapprochement à l'égard de la tradition de la critique marxienne et marxiste du droit. C'est bien plutôt la critique de la « société de contrôle » que développe Deleuze : cette critique, présentée en particulier dans un bref texte de 1990 resté célèbre, « Post-scriptum sur les sociétés de contrôle », présente bien des intuitions remarquables et témoigne de la relative repolitisation de Deleuze à la fin de sa vie. Mais, dans le même temps, elle reconduit plus que jamais la perspective postpolitique, faite de microrésistances et d'inerties rebelles, de refus de la communication et de retrait créatif. À Toni Negri qui l'interroge sur le communisme à venir en évoquant les *Grundrisse* de Marx et sa

propre lecture de ce texte, Deleuze répond en mêlant espoirs locaux et désenchantement global :

Par exemple les piratages ou les virus d'ordinateurs, qui remplaceront les grèves et ce qu'on appelait au XIX^e « sabotage » (le sabot dans la machine). Vous demandez si les sociétés de contrôle ou de communication ne susciteront pas des formes de résistance capables de redonner des chances à un communisme conçu comme « organisation transversale d'individus libres ». Je ne sais pas, peut-être.¹³⁴

Quelques pages plus haut, il déclare sur un mode tout aussi sceptique et distant : « Je crois que Guattari et moi, nous sommes restés marxistes »¹³⁵. Le projet tardif d'un livre entièrement consacré à Marx, au curieux titre bien peu deleuzien de *Grandeur de Marx* semble être, par son absence même, l'exact pendant de telles formulations.

4

L'éloge du flux et ses paradoxes

Il faut clore cette analyse du rapport de Deleuze à Marx et au marxisme en s'arrêtant sur les questions de la production et de l'échange, qui se trouvent bien entendu au cœur de cette confrontation. La question économique se situe dans le prolongement direct de la conception de l'État et des perspectives politiques que l'on vient d'évoquer. Par ailleurs, loin de s'isoler en secteur spécialisé, elle synthétise toutes les autres dimensions de la pensée deleuzienne, qu'elles soient ontologique, économique, politique, psychanalytique, esthétique. Et c'est précisément ce qui pose problème. En effet, si l'on relie la question économique à l'analyse de la machine étatique, il est évident qu'elle entraîne une conception de la production et de l'échange bien particulière, qui fait de la réflexion économique non pas un secteur de recherche en tant que tel, mais l'occasion d'une prolifération analogique des thématiques antiautoritaires et antibureaucratiques.

En un sens, Deleuze procède à une sorte de surpolitisation paradoxale de l'économie, qui résulte de la double critique de l'État et de la famille pour autant qu'elles sont des institutions qui viennent interrompre un flux et le coder, conformément à l'analyse développée par ailleurs. Cette politisation est paradoxale, cependant, dans la mesure où elle ne se présente jamais comme telle, mais donne à l'inverse la priorité à une conceptualisation généraliste du flux qui le valorise systématiquement et *a priori*:

La théorie générale de la société est une théorie généralisée des flux; c'est en fonction de celle-ci qu'on doit estimer le rapport de la production sociale et de la production désirante, les variations de ce rapport dans chaque cas, les limites de ce rapport dans le système capitaliste.¹³⁶

Ce caractère ultra-synthétique de l'analyse conduit une vue surplombante de l'histoire humaine dans son ensemble, en contradiction

flagrante avec le refus de la totalisation qui prévaut notamment sur le terrain plus strictement politique.

Dans le capitalisme, ces deux instances de l'État et de la famille jouent des rôles complémentaires, qui consistent à encadrer des flux qui, par ailleurs, se sont trouvés libérés :

L'État, sa police et son armée forment une gigantesque entreprise d'anti-production, mais au sein de la production même et la conditionnant.¹³⁷

Quant à la famille, devenue instance privée, elle ne donne plus « sa forme sociale à la reproduction économique »¹³⁸, mais elle se referme sur elle-même tout en exprimant la totalité sociale : « la famille devient microcosme, apte à exprimer ce qu'elle ne domine plus »¹³⁹. Finalement, récapitulant toutes les machines sociales antérieures, Œdipe est devenu la formule moléculaire par excellence du capitalisme, occupant la place décernée par Marx à la marchandise dès les premières pages du *Capital* : « La conjonction familiale résulte des conjonctions capitalistes, en tant qu'elles s'appliquent à des personnes privatisées »¹⁴⁰.

C'est pourquoi la critique de l'ordre établi passe par la critique de l'Œdipe familial, mais aussi par le rejet de l'œdipianisation psychanalytique, qui vient à sa façon réprimer le désir et reterritorialiser ses flux. En ce sens, la critique deleuzienne et guattarienne de la psychanalyse conduit non seulement à la définition d'une économie libidinale, mais à la définition d'une politique de libération, alternative à la conception classique et notamment marxiste de l'émancipation :

Une véritable politique de la psychiatrie, ou de l'antipsychiatrie, consisterait donc 1) à défaire toutes les re-territorisations qui transforment la folie en maladie mentale, 2) à libérer dans les flux le mouvement schizoïde de leur déterritorialisation, de telle manière que ce caractère ne puisse plus qualifier un résidu particulier comme flux de folie, mais affecte aussi bien les flux de travail et de désir, de production, de connaissance et de création dans leur tendance la plus profonde.¹⁴¹

On est au plus près de Foucault, mais aussi au plus loin de ce qui est sa propre et radicale critique de la psychanalyse, avec ces lignes

dont la dimension programmatique et utopiste fait écho à la pratique institutionnelle de Guattari à la clinique de La Borde. De leur côté, les propositions deleuziennes consistent souvent dans la dénonciation des obstacles imposés aux flux, dénonciations qui consonent fortement, on l'a dit, avec l'esprit antiautoritaire de Mai 68.

En colère contre l'époque

Le propre des analyses de Deleuze est de procéder à une critique poursuivie et jamais reniée de l'organisation capitaliste du monde et des individus, des marchandises et des désirs, afin d'atteindre le point où des alternatives doivent ou devraient être énoncées. Si sa « colère contre l'époque » et sa « résistance au présent »¹⁴² seront sans relâche, le singularisant parmi bien des intellectuels de sa génération, ses suggestions sont elles aussi singulières et situées fort loin, de façon très délibérée, des options de Marx et du ou des marxismes, quels qu'ils soient. Cette culture ou contre-culture, d'inspiration libertaire, sera celle d'une partie des acteurs de 1968. Fidèle à l'événement, Deleuze peine à formuler des alternatives sociales et se consacre plus volontiers à la critique et même à l'unification des critiques, qui englobe les savoirs jusque-là réputés émancipateurs : le marxisme et la psychanalyse. La dénonciation des blocages et reterritorisations va de pair avec la critique de la représentation et l'apologie, généralisée elle aussi, de ce qu'il nomme la production : « Nous reprochons donc à la psychanalyse d'avoir écrasé cet ordre de la production, de l'avoir reversé dans la représentation ». Une telle remarque éclaire l'affiliation entre production désirante et production sociale, qui n'est pas un simple parallélisme logique, mais une identité réelle et matérielle, l'une comme l'autre se trouvant identiquement menacées par leurs fixations représentatives et fétichisées :

En vérité, c'est en même temps que la production sociale se trouve aliénée dans des croyances supposées autonomes, et que la production désirante se trouve détournée dans des représentations supposées inconscientes.¹⁴³

Il faut prendre au sérieux cette homologie profonde, tant elle détermine les voies émancipatrices proposées, reliant immédiatement

production désirante et production sociale, et plaçant leur libération sous le signe unique d'une circulation sans entrave. Ainsi s'éclairent les considérations économiques, à bien des égards étranges, qui occupent de nombreuses pages dans *L'Anti-Édipe* puis un nombre de pages nettement moindre dans *Mille plateaux* : comme si l'élaboration du début des années 1970 échouait à être reprise et développée quelque dix années plus tard, dans un contexte politique difficile et alors que les conceptions économiques libérales s'installent avec force. Quoi qu'il en soit, le thème de la schizophrénie, mis en relation avec le capitalisme dans le titre général de cet ouvrage en deux volumes, nomme le toujours possible débordement des représentations et des institutions par les flux vitaux. C'est sur ce processus que repose finalement tout espoir de transformation :

Du schizo au révolutionnaire, il y a seulement toute la différence de celui qui fuit, et de celui qui sait faire fuir ce qu'il fuit [...]. Le schizo n'est pas révolutionnaire, mais le processus schizophrénique (dont le schizo n'est que l'interruption, ou la continuation dans le vide) est le potentiel de la révolution.¹⁴⁴

La fuite plutôt que l'assaut et surtout : plutôt que la conquête de l'appareil d'État. Mais la fuite décrit aussi le processus quasi physique par lequel le capitalisme se trouve sans cesse débordé par ses propres flux de marchandises et d'argent. La thématique gauchiste du désir révolutionnaire ouvre la voie à une analyse de la dimension proprement économique de ce que serait la libération des flux marchands, contre leur axiomatisation capitaliste nécessaire. Mais on peut considérer que ce sont les questions économiques qui font ici leur apparition, tout n'étant jamais référées à un savoir propre, ni corrélées à l'analyse du social et du politique. Faute d'une telle analyse, du fait même de sa focalisation sur le marché et de l'extrême schématisation des processus économiques qui l'accompagne, la réflexion deleuzienne se clôt sur une apologie, que l'on peut juger aberrante au regard de ses propres présupposés, de la circulation et de son expansion.

En effet, si le capitalisme axiomatise les flux qu'il déclenche et s'efforce de contrôler, leur libération complète semble la seule contre-offensive que l'on puisse lui opposer, dès lors que toute solution proprement politique, passant par la réorganisation de la production et la

réappropriation des richesses est barrée. C'est peu dire que les conceptions économiques développées dans *L'Anti-Œdipe* sont hétérodoxes, et cela au regard de toutes les traditions théoriques sans exception, même si certaines d'entre elles sont ici ou là invoquées. Il faut d'abord signaler ce qui a été souvent remarqué : Deleuze et Guattari ne disent rien ou presque de l'organisation de la production et du travail, c'est-à-dire des producteurs. C'est avant tout au registre de l'analyse des flux que s'inscrit ce qu'ils nomment le « travailleur déterritorialisé »¹⁴⁵, n'ayant à vendre que sa force de travail : la question de sa nature, de son utilisation et de ses capacités de résistance à la marchandisation complète n'est pas abordée. Mais hors de toute analyse des conditions nouvelles de la production et surtout de l'exploitation, le flux en question devient mouvement abstrait, croisant une autre série causale qui selon Deleuze lui demeure totalement extérieure, le flux d'« argent décodé ».

Le capital, ici défini comme « argent », laisse dans l'ombre la question de la propriété des moyens de production et de la formation autant que de l'appropriation de la plus-value. L'analyse marxienne, à laquelle il est constamment fait référence ici, se trouve être à la fois disloquée et réfutée : la description des flux et de la contingence de leur surgissement se substitue à l'analyse des contradictions du mode de production capitaliste. La terminologie, décalée et imagée, au même titre que le style argumentatif, elliptique et affirmatif, indique une prise de distance résolue avec Marx et la volonté de la rendre manifeste, jusque dans la mention de Keynes comme étant celui qui a su « réintroduire le désir dans le problème de la monnaie »¹⁴⁶. Deleuze et Guattari précisent aussitôt, de façon totalement mystérieuse : « c'est cela qu'il faut soumettre aux exigences de l'analyse marxiste », alors même que la suite du texte indique qu'il s'agit exactement du contraire :

Il est malheureux que les économistes marxistes en restent trop souvent à des considérations sur le mode de production et sur la théorie de la monnaie comme équivalent général,

signalant que c'est l'intérêt retrouvé pour les problèmes de la finance et du crédit qui constituerait le vrai retour à Marx.

Au total, toute une rhétorique étourdissante se déploie autour du nom de Marx, cité et retraduit, invoqué et bousculé, paraphrasé et

surmonté. Seul le contexte idéologique de l'époque explique l'impact d'un tel texte, devenu proprement illisible hors du contexte théorique et politique du moment. Le livre joue et se joue d'une référence alors commune, quoique mal connue, pour en produire une anamorphose toujours mouvante, qui vient emprunter aux théorisations en cours telle ou telle de leurs innovations. Ce sont des indices et des clins d'oeil qu'il faut savoir capter, afin de comprendre à quelle construction théorique il est fait allusion et qui, en retour, vient renforcer l'autorité du texte qui la mentionne. Ce dispositif, qui d'un côté nuit à la lisibilité de l'œuvre à mesure qu'on s'éloigne du moment de sa rédaction, la rend à l'inverse étonnamment contemporaine à certains égards : c'est le cas dès lors que certaines des théorisations subsidiaires invoquées ont continué à se développer jusqu'à aujourd'hui et que le lecteur ressent alors une familiarité immédiate avec ce qui est seulement évoqué et suggéré, et surtout à l'aide d'un vocabulaire, qui depuis lors s'est répandu.

Ainsi repère-t-on aujourd'hui sans trop de difficulté l'émergence de la thématique du capitalisme cognitif, derrière l'expression de « plus-value machinique », qui exprime bien ce rapport à Marx fait de quasi citations et de détournements en vue de théorisations radicalement nouvelles. Car la thèse de la plus-value machinique est en réalité aussi dévastatrice pour le marxisme que le rejet des notions d'idéologie et de classe qui leur est combiné : il s'agit en l'occurrence de l'abandon pur et simple de la thèse de la valeur-travail, via l'affirmation que le capital constant (les moyens de production et plus spécialement les machines) engendre une plus-value spécifique. L'innovation technique vient ainsi miraculeusement résoudre les contradictions du capitalisme, mais, tout aussi miraculeusement, elle conduit le capitalisme à son autodépassement, à sa transformation interne en communisme si l'on suit jusqu'au bout les thèses de Toni Negri qui sont relayées ici. Il importe de souligner que, si Toni Negri va de son côté et par la suite utilise les conceptions deleuziennes pour élaborer ses propres conceptions du capitalisme contemporain, Deleuze et Guattari les lui empruntent d'abord, dès les années 1970. La proximité conceptuelle est donc bien réelle et dans les deux cas, le problème de la sortie hors du capitalisme (et hors de la philosophie, pourrait-on ajouter) ne se pose tout simplement pas. Un nouvel évolutionnisme qui ne dit pas son nom table

sur des mutations se jouant du côté des moyens techniques de production remplace la perspective de luttes sociales et politiques, à mener jusqu'à leur terme.

Politique de la fuite

Ainsi la thématique du flux permet, non pas tant de définir des notions novatrices et économiquement viables, que de gommer des distinctions marxistes, en modifiant au passage la définition même de l'économie et, bien entendu, son lien à la politique: la plus-value machinique « vient s'ajouter à la plus-value humaine, en corriger la baisse relative, toutes deux constituant la plus-value de flux qui caractérise le système »¹⁴⁷. On retrouve ici une des affirmations centrales des philosophes de la période, qui consiste à faire de la production de connaissance l'équivalent de la production tout court et de la théorie une pratique (théorique): Althusser développera cette question. Il en résulte que la classe ouvrière ne présente plus aucune centralité d'une part, et que la lutte qui se situe sur le terrain des idées est de plein droit une lutte sociale d'autre part, voire même le seul moteur du devenir:

Le flux de connaissance et le flux de travail se trouvent à cet égard dans la même situation déterminée par le décodage ou déterritorialisation capitalistes.¹⁴⁸

Cet argument, qui est d'abord censé fédérer spontanément des protestations de natures et de formes distinctes et dessiner sous le nom de « multitude » la grande transversale bigarrée de toutes les subversions, va bientôt nourrir une apologie de ce capitalisme libéral qui en étend et en accélère à lui tout seul la logique, loin des supposés archaïsmes politiques hérités du mouvement ouvrier. Cette thèse sera celle de Toni Negri et elle le conduira très logiquement à soutenir le projet constitutionnel européen de 2003, bien après le décès de Deleuze et de Guattari, entretenant le mythe de la fin de la société industrielle et du haut niveau de formation et de rémunération des emplois du tertiaire. Si l'on ne trouve pas dans *L'Anti-Edipe* un tel argumentaire, qui lui est en grande partie postérieur, certaines de ses pages consonent

avec l'option négriste, d'une façon ici problématique, compte tenu des attendus politiques maintenus de l'analyse de Deleuze et Guattari, et bien loin de futures évolutions qu'ils ignorent nécessairement. Mais une des raisons profondes de cette plasticité politique de l'analyse, et de la diversité des choix politiques qu'elle peut accompagner, tient au primat accordé au désir et au fait qu'il se trouve injecté directement dans la sphère économique, hors de toute médiation politique-représentative et sociale :

C'est au niveau des flux, et des flux monétaires, non pas au niveau de l'idéologie, que se fait l'intégration du désir. Alors quelle solution, quelle voie révolutionnaire ?

Et quelques lignes plus loin, Deleuze et Guattari réitèrent la question. Il faut citer tout ce texte important :

Quelle voie révolutionnaire, y en a-t-il une ? – se retirer du marché comme Samir Amin le conseille au pays du tiers-monde, dans un curieux renouvellement de la « solution économique » fasciste ? Ou bien aller dans le sens contraire ? C'est-à-dire aller encore plus loin dans le mouvement du marché, du décodage et de la déterritorialisation ? Car peut-être les flux ne sont pas encore assez déterritorialisés, pas assez décodés, du point de vue d'une théorie et d'une pratique des flux à haute teneur schizophrénique. Non pas se retirer du procès, mais aller plus loin, « accélérer le procès », comme disait Nietzsche : en vérité, dans cette matière, nous n'avons encore rien vu.¹⁴⁹

Extraordinaire conclusion, alors que l'on mesure mieux, aujourd'hui, ce qui n'était qu'en germe en ce début des années 1970, en matière de dérégulation des flux financiers et marchands. Toni Negri et Michael Hardt citent ce texte dans leur livre de 2000, *Empire*, et commentent : « Deleuze et Guattari ont soutenu qu'au lieu de résister à la mondialisation du capital, il fallait plutôt l'accélérer »¹⁵⁰.

Si on les suit, c'est alors, une fois de plus, sur le terrain même des libertariens américains que l'on se retrouve. En revanche, on ne rencontre aucune référence à cette tradition sous la plume de Deleuze, à la différence du cours précis que Foucault leur consacre. Et la prolifération future de la figure du nomade dans la littérature de management

n'est qu'un indice d'une pratique de récupération, apte à recycler toute théorisation suffisamment souple pour autoriser son annexion, et non pas la preuve d'une alliance foncière. Dès lors, la question se pose : que dit au juste ce texte sidérant de *L'Anti-Œdipe* ? Au cours de l'analyse dans laquelle il prend place, Deleuze et Guattari mobilisent peu de références : ils mentionnent surtout les travaux de Suzanne de Brunhoff, théoricienne marxiste de la monnaie, et ceux de Bernard Schmitt, qui l'un comme l'autre soulignent l'importance du crédit, selon un tout autre angle d'approche.

Bernard Schmitt appartient à un courant minoritaire, issu du marxisme et du keynésianisme et qui refuse la thèse néo-classique de la monnaie comme voile neutre pour élaborer une théorie du circuit. Cette théorie utilise largement la notion de flux appliquée à la monnaie afin de souligner son caractère actif et affirmer même sa nature endogène. Dans tous les cas, la question de la monnaie tend à être l'objet d'une théorisation autonomisée, en dépit du souci de prolonger sa définition marxiste comme rapport social¹⁵¹. Question spécialisée donc, elle donne lieu sous la plume de Deleuze et Guattari, une fois encore, à un traitement à la fois allusif et savant, analogique et référencé, sans que les conclusions ne soient vraiment claires. C'est bien plutôt un syncrétisme économique qui naît et qui confère son autorité savante à un propos qui reste fondamentalement philosophique, s'orientant vers l'élaboration d'une « théorie généralisée des flux »¹⁵². Cette théorie éclectique mobilise autant des théoriciens marxistes, des analystes de la monnaie endogène que des « économistes capitalistes », qui insistent sur la nécessité de monétariser du dehors l'économie capitaliste¹⁵³. Au total, « désir du salarié » et « désir du capitaliste » convergent via leur fonction reproductrice. Daniel Bensaïd a souligné que c'est chez les auteurs néo-classiques, notamment Léon Walras et Charles Gide, que l'on rencontre pour la première fois le projet de remplacer la valeur-travail par la valeur-désir¹⁵⁴.

D'une façon générale, c'est bien vers la question du désir que Deleuze déporte la théorie monétaire, non vers la question marxiste classique de la formation des prix de production. Et c'est très involontairement, mais très logiquement que son analyse pourra, contre sa volonté, fournir argument à certains théoriciens libéraux, comme l'ont montré Ève Chiappello et Luc Boltanski¹⁵⁵. Au total donc, les

développements économiques de *L'Anti-Œdipe* sont bien peu rigoureux et argumentés. L'aspect le plus notable tient sans doute au fait que l'analyse de la monnaie en tant qu'instance radicalement non-représentative évacue à peu près totalement, en même temps que sa fonction centrale de représentante de la valeur, la question de la formation de cette même valeur, c'est-à-dire la question de l'organisation de la production et celle de l'exploitation. Pourtant, ce texte persiste à se réclamer de Marx et du marxisme avec une constance désarmante, au regard des effets théoriques produits.

Devenir minoritaire et le rester

Finalement, les enjeux et les conséquences d'une telle théorisation sont très directement politiques et ils discréditent les formes antérieures de lutte, ainsi que les revendications et les objectifs classiquement liés au marxisme. Dans *Mille plateaux*, alors que l'assaut politique du néo-libéralisme sera devenu visible, cette théorisation économique disparaît, comme si elle n'était décidément pas en mesure de lui opposer des thèses réellement consistantes et ayant effectivement valeur d'objection. Se déplaçant dans le temps de la théorisation économique, elle conduit finalement à une apologie de l'école marginaliste¹⁵⁶, dont les thèses se voient appliquées aux sociétés primitives. C'est surtout l'idée d'une détermination subjective de la valeur, en cohérence avec leurs énoncés antérieurs, que Deleuze et Guattari empruntent à cette tradition, ainsi que son rejet de l'analyse des conditions objectives de la production. On est cette fois aux antipodes directes du marxisme, même si une curieuse mention d'Engels vise toutefois à le rapprocher de cette tradition marginaliste, via la notion de tâtonnement¹⁵⁷. En l'occurrence, la théorisation de la rente est essentiellement référée à Ricardo, son analyse étant incompatible avec celle de Marx autant qu'avec celle du marginalisme. Puis c'est la violence de l'accumulation primitive, notion marxiste cardinale, qui est abordée, mais aussitôt élargie, de sorte que c'est la catégorie générale de violence qui va permettre de penser ce que Deleuze et Guattari nomment ici la « capture », renvoyant l'État à ce que serait sa seule et constante fonction de prédation.

Quelques pages plus loin, on retrouve la question de l'échange capitaliste, faisant valoir cette fois un schéma historique largement emprunté à Fernand Braudel: « la pression des flux dessine en creux le capitalisme »¹⁵⁸. Deleuze et Guattari imputent à Marx une théorie de l'avènement d'une subjectivité globale coïncidant avec l'émergence de l'objet quelconque: « Le capitalisme se forme quand le flux de richesses non qualifié rencontre le flux de travail non qualifié et se conjugue avec lui »¹⁵⁹. Le besoin de domination politique et juridique distincte disparaît et laisse place à une « axiomatique mondiale », qui s'incarne dans une masse monétaire, constituant en tant que telle une puissance supranationale. Pourtant, les États ne disparaissent pas pour autant, passant du statut de « paradigmes transcendants » à celui de « modèles de réalisation immanents »¹⁶⁰, tous isomorphes, on l'a dit, en dépit de leurs différences: lieux de subjectivation, ils sont aussi ceux de l'assujettissement, conformément à une des thèses cardinales de Michel Foucault. Cette conception permet de prolonger l'analyse de la machine au sein du capitalisme, le rapport homme-machine s'effectuant désormais « en termes de communication mutuelle intérieure et non plus d'usage ou d'action »¹⁶¹. Combinant étude du rapport centre-périphérie et rôle de la « machine de guerre » capitaliste, Deleuze propose une théorie aux accents contemporains, très suggestive en même temps qu'abstraite, qui se conclut sur la mention des travaux de Toni Negri et plus largement, de la tradition postmarxiste de l'opéraïsme italien et de ses représentants français.

Dès lors, à la place des polarités « propriété-travail » (*sic*) et « bourgeoisie-prolétariat », on trouve « un surtravail intensif qui ne passe même plus par le travail » et « un travail extensif devenu précaire et flottant »¹⁶², ce que Deleuze relie aussitôt à sa propre thématique de la minorité: « Notre âge devient celui des minorités », composant des ensembles non dénombrables, qui de ce fait échappent à toute axiomatique, alimentant de nouveaux phénomènes « nationalitaires » qui débordent les États-nations, États socialistes compris¹⁶³. Le problème politique se présente comme un schéma de forces qui répudie les clivages habituels et s'énonce en termes d'arithmétique et de physique, le devenir ayant une fois pour toutes remplacé l'histoire:

La question n'est pas du tout l'anarchie ou l'organisation, pas même le centralisme et la décentralisation, mais celle d'un calcul ou conception des problèmes concernant les ensembles non dénombrables.¹⁶⁴

S'il semble bien difficile d'en tirer des règles d'action ou des visées concrètes, ce devenir des minorités est ce qu'en 1980 Deleuze et Guattari objectent aux politiques majoritaires, quelles qu'elles soient : les minorités sont révolutionnaires « parce qu'elles portent un mouvement plus profond qui remet en question l'axiomatique mondiale »¹⁶⁵. Tandis que la classe ouvrière reste « une partie du capital », affirme sans nuance Deleuze, c'est en sortant du plan du capital qu'on le déstabilise.

C'est en ce point que, paradoxalement, le projet redevient soudain global, pour autant qu'il s'oppose frontalement et en tous points aux luttes classiques et les remplace :

Aussi la question des minorités est-elle plutôt d'abattre le capitalisme, de redéfinir le socialisme, de constituer une machine de guerre capable de riposter à la machine de guerre mondiale, avec d'autres moyens.¹⁶⁶

L'ampleur du propos, son caractère emphatique aussi, sont complexes à analyser, car il est clair que ces mots reconduisent l'idée de révolution en lui accordant une portée globale et non pas locale. Mais il est tout aussi clair que ce maintien va de pair avec l'évidement radical de ce qui donne sa consistance à un tel projet révolutionnaire, au sein la tradition socialiste et communiste qui se réfère à Marx. En sorte que reconduire le terme de « socialisme » et celui de « révolution », tout en les greffant directement sur les devenirs minoritaires, n'en maintiennent la perspective qu'en la vidant de toute portée stratégique et de tout sens politique. Cette remarque n'est juste que si l'on admet, bien entendu, que la perspective politique révolutionnaire requiert une élaboration des médiations au sein d'une conjoncture, saisie comme telle, affrontement social et dimension institutionnelle compris. C'est en ce sens que la politique deleuzienne se présente à la fois comme version parachevée de la défaite, en même tant que comme appel à des résistances neuves : inapte à rendre compte de la

dynamique conquérante du néo-libéralisme, en ce début des années 1980, elle en produit du même mouvement l'écho et la conjuration, mais jamais le diagnostic historique.

Une obstination critique

Cette position ne manque pourtant pas d'une certaine clairvoyance, on l'a dit, s'agissant des nouvelles formes de contrôle et concernant l'évolution du système éducatif, notamment. À plusieurs reprises, Gilles Deleuze fait preuve d'une véritable combattivité : il est l'un des rares, parmi les philosophes de sa génération, à s'élever avec vigueur contre les nouveaux philosophes, à se mobiliser pour la cause palestinienne et à dénoncer l'invasion du marketing. Pourtant, auteur phare d'une contre-culture, c'est bien dans le sens de la dépolitisation en cours que s'inscrivent ses œuvres, alors même qu'elles ne sont complices d'aucune des transformations capitalistes en cours et d'aucune des campagnes antimarxistes qui les ponctuent. Il n'en ira pas de même de certains de ses épigones, à commencer par Toni Negri. Chez Deleuze, l'engagement est finalement réel, croissant même, au rebours de bien des itinéraires contemporains, mais il reste aussi sur le terrain d'un art déconcertant des détours, des repentirs, des regrets à l'égard des repentirs.

Si ses visées politiques excluent toute représentation et toute médiation, ses idées politiques s'installent dans l'intervalle permanent et grandissant qui s'ouvre entre le devenir minoritaire et le renversement du capitalisme. Mais sa force de séduction, durable, réside bien entendu dans sa capacité à faire surgir la politique au cœur même de la philosophie la plus élaborée et la plus stylisée. Elle semble reconduire l'éternelle promesse d'une force politique immédiate des idées, et en particulier des idées philosophiques, au point de renouer avec un combat paradoxal parce qu'en rupture avec l'isolement intellectuel et le renoncement aux alternatives développés par ailleurs. À partir de là, on conçoit mieux la force durable et l'aura persistante de cette œuvre : dans les temps de défaite, l'affirmation que le retrait est une force et que les résistances sont forcément minuscules présente un réel pouvoir de séduction, maintenant la perspective d'une opposition, fusse sous

le mode de l'écart et de la démission. Pourtant, ce qui fut novateur ali-
mentaire aujourd'hui la répétition sans fin de thèses qui peinent à ren-
contrer leur moment pratique: il semble que ce soit Felix Guattari qui
en ait finalement, et bien plus que Deleuze, pris très vite conscience.

En effet, dans un article de 1984, au beau milieu du premier sep-
tennat de François Mitterrand et après le tournant de la rigueur, article
intitulé « La gauche comme passion processuelle », Guattari tonne:

Toute une soupe de prétendue « nouvelle philosophie », de « post-
modernisme », d'« implosion sociale », et j'en passe, a fini par
empester l'atmosphère de la pensée et par contribuer à décourager
les tentatives d'engagement politique au sein des milieux intellec-
tuels. Sans qu'on y ait pris garde, une restauration des valeurs tra-
ditionnelles s'est instaurée.¹⁶⁷

Lui-même insiste après Deleuze, et plus nettement que lui, sur le
besoin de « centres de décision », d'un « mouvement social de grande
ampleur, lui, de longue durée », permettant à des organisations de
brève longévité de nouer cependant « de larges alliances »¹⁶⁸, tout en
reconduisant l'affirmation « du mythe pervers de la prise du pouvoir
d'État par le parti d'avant-garde ». La contradiction est à son comble,
mais c'est celle de la pensée micropolitique avec elle-même. Ainsi, au
beau milieu de ces « années d'hiver », c'est une surréaliste peur du bol-
chevisme qui, à gauche, va nourrir une défection politique paradoxale,
combinant abandon et maintien des thématiques transformatrices.
Le plus marquant est sans doute, une fois encore, l'absence totale
de réflexion sur les médiations politiques: faute de s'inscrire dans le
champ de forces existant, dans leur structuration sociale et institution-
nelle, toujours dénoncée, mais non analysée, ce sont les étapes de la
transformation collective qui deviennent proprement impensables. Ces
lacunes de la réflexion politique vont provoquer l'oscillation sans fin
de l'analyse, entre abandon joyeux et nostalgie sombre.

En ce sens, si Deleuze et Guattari font incontestablement partie
des philosophes les plus nettement enracinés à gauche du spectre poli-
tique, ils participeront aussi à la dépolitisation en cours du côté d'un
lectorat fortement diplômé, qui appartient à ces catégories intellec-
tuelles dont le statut social est en voie de transformation rapide. Pour
certains de leurs membres, cette transformation sera tout simplement

une précarisation radicale: il est alors à la fois logique et contradictoire que ce soit du côté de ceux qui sont le plus proches des conditions de vie et de travail d'une classe ouvrière élargie, mais qui résistent farouchement à ce déclassement, que naisse et se propage la conscience d'une singularité et d'une inventivité sociale sans pareille. De la même manière, le vœu de cultiver en contre-culture un sort vécu comme unique pare la domination subie aux couleurs du choix de vie. Et ces théorisations, dotées d'un modeste, mais réel ancrage social, vont ainsi devenir un facteur adjuvant au sein d'un processus plus complexe de décomposition politique, tout au long d'une période de mutations profondes.

C'est cette dimension, jamais programmatique, mais perpétuellement prospective, cette inquiétude au sujet d'un devenir en cours, qui explique le régulier retour de l'œuvre deleuzienne, précisément parce qu'elle se présente non comme un véritable diagnostic des crises politiques, mais plutôt comme leur déplacement sur le plan philosophique, leur expansion et leur esthétisation en style d'écriture et de vie qui semble offrir un recours créatif face aux désordres du monde. Dans leur dernier ouvrage commun *Qu'est-ce que la philosophie?*, paru en 1991, il est frappant que le concept philosophique soit défini comme autoréférentiel, abolition ultime de la représentation: « Il se pose lui-même et pose son objet, en même temps qu'il est créé »¹⁶⁹. Dans le même temps, l'horizon révolutionnaire, pour persister et échapper à l'utopie, doit devenir « présentation de l'infini dans l'ici-maintenant, qui ne comporte rien de rationnel ni même de raisonnable »¹⁷⁰. Dans la situation politique et sociale qui est aujourd'hui la nôtre, il se pourrait qu'un tel programme commence à sembler insuffisant.

Chapitre IV

Louis Althusser la sentinelle

La théorie marxiste peut et doit aujourd'hui reprendre à son compte, pour ne plus l'abandonner, le vieux mot de Marx : « régler son compte à notre conscience philosophique antérieure ». Et d'abord à la « conscience philosophique » de Marx, toujours « antérieure ».

Louis Althusser

N'aborder Louis Althusser qu'en troisième lieu, à la suite de l'analyse des lectures deleuzienne et foucauldienne de Marx, peut surprendre, car c'est bien dans son œuvre que la lecture de Marx prend toute son ampleur, au point de lui être presque coextensive. De ce point de vue, il est l'auteur qui donne sens à toute l'enquête entreprise ici, étant le représentant par excellence d'un travail interprétatif qui est dans le même temps la production d'une philosophie inédite et une intervention politique, née et demeurée jusqu'au bout sur le terrain du marxisme et du communisme. La première raison d'un tel ordre d'exposition est que c'est précisément l'importance et l'originalité de cette lecture marxiste de Marx qui justifie que l'on traite de l'œuvre althusserienne avant d'aborder, pour conclure, la perspective d'un rapport réactualisé de la philosophie à la politique, située elle aussi sur le terrain du marxisme.

La seconde raison est bien différente: alors qu'Althusser, un peu plus âgé que Deleuze et Foucault, se distingue d'eux par une toute autre expérience de la guerre, l'œuvre althusserienne se présente à bien des égards comme le lieu où va se jouer l'effet en retour sur le marxisme des mutations intellectuelles et politiques de la période. À lire l'œuvre althusserienne selon sa chronologie, on y mesure les emprunts croissants aux innovations produites du côté de la philosophie française non marxiste de cette époque, mais aussi du côté des sciences humaines, dans la conjoncture de plus en plus hostile au marxisme et au communisme qui s'installe dès le milieu des années 1970. Ainsi, les premières œuvres de celui qui fut son élève, Michel Foucault, ont-elles davantage d'impact sur l'œuvre althusserienne que les livres d'Althusser n'en ont de leur côté sur la lecture de Marx par Foucault, ce dernier signalant très tôt son refus de la thèse de la coupure² pour placer toute l'œuvre marxienne sous le signe de l'*épistémè* du XIX^e siècle. Et Althusser finira par concéder que la crise du marxisme trouve chez

Marx lui-même ses causes, empruntant alors *in fine* à Gilles Deleuze certaines des thèses du « matérialisme de la rencontre ».

Au total, nombreuses sont les thèses qui apparentent ainsi Althusser à ses contemporains: primat de la philosophie, critique de la causalité et promotion du nominalisme, emprunts à l'épistémologie française de l'époque, critique du sujet, rejet de l'humanisme, hostilité à Sartre, critique radicale de l'hégélianisme, promotion de Spinoza, emprunts au structuralisme, critique générale des organisations syndicales et politiques, et enfin: proclamation de la défaite du marxisme. En revanche, on rencontre chez lui un certain nombre de traits qui le séparent des philosophes non marxistes de sa génération: défiance à l'égard des nouvelles luttes sociales, emprunts conceptuels à la psychanalyse, référence positive et constante à Marx, mais aussi à Lénine, Staline et Mao, maintien de la notion d'idéologie, maintien de la centralité de la lutte des classes, implication communiste revendiquée. L'ensemble de ces traits singularise fortement la lecture de Marx par Althusser et conduit à l'élaboration d'une pensée sans équivalent dans le contexte du moment, dont la trajectoire météoritique semble éclairer une dernière fois un paysage politique en train de disparaître.

Placer en fin de volume ce chapitre consacré à la lecture althusserienne de Marx permet donc de souligner une causalité politique et historique fondamentale, que ne pourra pas modifier Althusser en dépit de ses efforts et qui finira par se réfracter dans son œuvre sur le mode d'un désarroi théorique et politique croissant. Veillant aux frontières des savoirs constitués, s'efforçant de maintenir des clivages politiques hérités tout en les modifiant, Althusser est par excellence le penseur des limites, au double sens de ce terme: attaché à redessiner les contours d'une science et la figure d'un engagement, ce sont aussi les faiblesses selon lui inhérentes au marxisme qu'il finira par toujours davantage affirmer. Dans les textes qui portent sur la crise du marxisme, Althusser traite des « limites » de Marx et son important article de 1978 s'intitule « Le marxisme comme théorie "finie" »³. Mais il demeurera jusqu'au bout à l'intérieur des frontières de ce paysage en ruine. Étrange guetteur mélancolique, dressé au seuil de temps nouveaux, proclamant la défaite théorique et politique, il n'est pas de ceux qui renieront leurs convictions premières, ni de ceux qui prétendent défendre le marxisme en en préservant intacte l'identité.

C'est précisément par le moyen d'une lecture innovante de Marx qu'il s'efforce d'intervenir en marxiste sur son temps. S'il est à l'évidence le moins lu, aujourd'hui, des philosophes de cette époque, il est pourtant l'un de ceux dont l'œuvre eut un impact considérable, politique et théorique, en France et bien ailleurs, très au-delà du cercle des lecteurs de philosophie.

Ainsi, l'œuvre althusserienne est-elle tissée des contradictions violentes qui sont celles de son temps et, en son temps, celles de Louis Althusser lui-même. Il n'est pas anodin que l'on tende parfois à ramener son œuvre à sa biographie tragique. À cette réduction d'une œuvre à une pathologie, censée parachever le tableau de la déroute du marxisme, il faut opposer une autre lecture, partant d'un constat paradoxal qui intègre profondément Althusser à la constellation des philosophes des années 1960 tout en l'y singularisant: des trois auteurs abordés ici, le marxiste seul se confrontera jusqu'au bout à la défaite, personnelle et historique; c'est lui qui affrontera dans sa réalité la maladie mentale et éprouvera comme drame que les deux autres philosophes explorent pour leur part comme l'axe d'un possible renouveau du discours et des pratiques, l'occasion d'un décentrement critique passant par l'étude de l'institution médicale ou par la critique de la psychanalyse. Foucault avait défini la folie comme « l'absence d'œuvre »⁴. Pour sa part, Louis Althusser s'est souvent dit « sans œuvre »⁵, en dépit de l'ampleur de son travail théorique et du nombre de ses textes, même si peu d'entre eux furent des livres effectivement publiés. Au total, le parcours personnel et intellectuel de Louis Althusser entre en résonance constante avec les transformations du paysage intellectuel autant qu'avec le renouvellement des formes de l'engagement politique même si, au lieu de s'y édifier et de s'y consolider, son œuvre finit par s'y abolir.

Pour toutes ces raisons, les textes et les livres d'Althusser doivent sans cesse, plus encore que toute autre production philosophique de cette époque, être rapportés à la conjoncture qui les voit naître, au point que leur lecture est parfois devenue difficile aujourd'hui. Au premier abord, le style en a davantage vieilli: cela tient à l'évidence à un ton, à des tournures parfois marquées par l'orthodoxie, mais aussi, plus généralement, au marxisme résolu de l'auteur et au bannissement, depuis lors, de ce même marxisme et de son vocabulaire

théorique hors du champ philosophique et intellectuel français. Mais cette impression de distance tient aussi au caractère d'intervention en situation de la grande majorité des textes althusseriens, qui n'incluent généralement pas l'analyse de leur contexte ni l'exposition de leur motivation. L'importance déterminante de leurs conditions de production est alors porteuse du risque de leur péremption rapide, à la différence des œuvres philosophiques de la même période, tout aussi impliquées, mais qui, philosophiques avant d'être politiques, parviennent à sublimer leurs déterminations historiques en inventions conceptuelles pures. Si l'œuvre althusserienne est elle aussi de nature profondément philosophique, on va y revenir, elle se singularise également par son ancrage résolu dans un présent : tous les textes qui la composent, le plus souvent des articles, sont marqués par le souci de rénover le marxisme et par celui de transformer le Parti communiste de l'intérieur. De ce point de vue, Althusser continue d'assumer une définition traditionnelle de l'engagement, celle-là même que répudient Deleuze et Foucault.

Pour aborder dans toute sa complexité l'œuvre althusserienne, il faut partir de la notion de rupture, tant elle associe les dimensions biographique et théorique du parcours de l'auteur : à la fois caractéristiques formelles du discours et contenu central de la réflexion historique althusserienne, les ruptures et des coupures, dont Althusser scande sa vie et ses textes, viennent fracturer l'œuvre de Marx elle-même, et séparer les textes de jeunesse des œuvres de la maturité. Dans son autobiographie, alors qu'il mentionne sa volonté de « ne pas avoir eu de maître en philosophie [...] et pas même en politique », Althusser écrit : « Comment, dans ces conditions, ne pas donner à ma pensée la forme abrupte d'une coupure, d'une rupture ? »⁶. Mais plus encore, à travers cette notion empruntée à l'épistémologie bachelardienne, le moment historique, qui peut alors être vécu et pensé comme celui de l'effondrement d'un horizon intellectuel et politique, va se trouver rétroprojeté sur l'œuvre marxienne et sur le marxisme lui-même.

De ce point de vue, anticipant de très loin sur la disparition de l'URSS et sur le déclin électoral du Parti communiste, Louis Althusser est celui qui, selon Étienne Balibar, détruit ou défait constamment ce qu'il a fait, selon une « trajectoire d'écriture qui s'annule elle-même »⁷.

Figure de l'inclusion mutuelle de l'œuvre dans l'histoire, mais sur le mode de l'échec, la trajectoire althussérienne épouse celle de cette « crise » du marxisme qu'il proclame, dont il est tout autant le révélateur que le catalyseur. C'est pourquoi sa lecture de Marx est la seule qui concentre à ce point, en même temps que tous les traits de la philosophie de l'époque et ceux de cette séquence politique elle-même, leurs contradictions majeures. L'analyse d'une telle lecture, dans la mesure où l'une – l'analyse – comme l'autre – la lecture – se réclament du marxisme et s'interrogent sur sa définition, conduit à quitter le registre du commentaire en direction de la reprise et de la réexploration d'un certain nombre des questions qui émergent de cette œuvre: pour cette raison aussi, il fallait placer ce chapitre en troisième position.

1

Vers Marx

Le premier livre d'Althusser, qui lui vaudra une renommée immédiate et considérable, est *Pour Marx*, publié en 1965 par les éditions François Maspero. Mais il faut remonter bien avant cette date pour comprendre les motifs et les conditions de sa rédaction: les premiers travaux d'Althusser sont peu connus, Althusser lui-même faisant en sorte que certains textes demeurent inédits, ou qu'ils ne soient publiés qu'en langues étrangères, ou encore qu'ils restent anonymes. Avant ce livre majeur, Althusser a peu publié mais beaucoup travaillé et déjà traversé plusieurs étapes personnelles et intellectuelles décisives. La biographie de Yann Moulier-Boutang livre des informations précieuses sur ce parcours du jeune Althusser: né en Algérie en 1918, dans un milieu familial modeste, il poursuit ses études à Marseille puis à Lyon, dans la khâgne renommée du lycée du Parc, où enseignant des professeurs aussi différents, politiquement et intellectuellement, que Jean Guilton et Jean Lacroix. Après des études brillantes, il est reçu au concours d'entrée à l'École normale supérieure en 1939. Alors mobilisé, il est fait prisonnier et reste au *Stalag* de 1940 jusqu'à la fin de la guerre, reprenant ses études après sa libération.

Sur le plan politique, après de brèves tentations monarchistes, il s'engage rapidement aux côtés de la gauche catholique lyonnaise et participe aux activités intellectuelles du groupe *Jeunesse de l'Église*. Ce groupe sera dissout en 1953 sous les assauts répétés de la hiérarchie catholique, en raison de la proximité et de la sympathie de ses animateurs à l'égard des communistes et des marxistes. Même après son adhésion au Parti communiste, qui date de 1948, Louis Althusser restera proche de ce courant, avant de s'en éloigner définitivement à partir de 1952. Proximité complexe et bagarreuse, dont témoigne sa longue lettre du début de l'année 1950 à Jean Lacroix, lui-même proche d'Emmanuel Mounier et du catholicisme social, et cofondateur de la revue *Esprit*⁸.

Ses premiers textes, bien moins connus que les œuvres suivantes, sont tout entier marqués par la recherche d'un positionnement politique et intellectuel cohérent avec des options d'emblée militantes et théoriques, de façon indissociable. C'est bien dans le contexte de ce dialogue pugnace entre catholicisme et communisme qu'Althusser se forme et se politise, enracinant son itinéraire philosophique dans les débats intenses de l'après-guerre, alors que l'attraction du communisme sur les jeunes intellectuels et, entre autres, sur les jeunes intellectuels chrétiens, atteint son apogée. Les articles qu'il rédige alors sont marqués par un souci politique et stratégique, un ton incisif et volontiers polémique, qui ne disparaîtront jamais et qui singularisent fortement son style d'écriture, bien différent de celui des autres philosophes nés quelques années plus tard et dont le parcours politique et philosophique sera tout autre.

Hegel de retour

À travers la lutte d'idées, c'est aussi et d'entrée de jeu la question du rôle et de l'impact des idées – chrétiennes et marxistes – et la question leur portée politique qui sont au centre de ses préoccupations et de ses interventions de jeune philosophe brillant et impliqué. Ses textes les plus universitaires en portent la trace. Ainsi, le mémoire d'études supérieures, rédigé en 1947 par Louis Althusser au retour de sa captivité en Allemagne, est-il consacré à Hegel, auteur pour lequel l'intérêt renaît alors en France. Il est dirigé par Gaston Bachelard. Hegel et le rapport Hegel-Marx seront au cœur des débats marxistes quelques années plus tard. Surtout, sa figure est au centre de la philosophie française de la période, l'antihégélianisme faisant office d'anti-chambre à une relecture de Marx qui se combine à un rejet violent de la dialectique, sous toutes ses formes. C'est pourquoi les changements considérables du rapport d'Althusser à Hegel sont à rapporter non pas seulement à des options philosophiques personnelles, mais à une conjoncture théorique au sein de laquelle il se positionne. En ce sens, le rapport d'Althusser à Hegel est un des curseurs de son évolution théorico-politique en même temps qu'il induit une certaine interprétation du rapport Hegel-Marx, qui va structurer l'ensemble de la pensée

althussérienne. Cette première imbrication complexe du théorique et du politique, sous le signe de la philosophie, exige que l'on s'y arrête.

Dans ce mémoire, Althusser se révèle excellent connaisseur de son auteur, qu'il lit en même temps qu'il découvre Marx⁹. Et surtout, il s'y affirme hégélien : la formule a été plusieurs fois relevée où il attribue à Hegel la capacité à n'être pas captif de son temps, devançant Marx, mais surtout l'englobant, dans la mesure où ce dernier n'a pas « réalisé concrètement l'accord des conditions de la pensée avec la pensée ». Il faut lire jusqu'au bout ce passage dense :

Marx philosophe est donc captif de son temps et donc captif de Hegel qui par avance a dénoncé cette captivité [...] Hegel est la rigueur silencieuse de Marx, la vérité vivante d'une pensée que les circonstances pressent trop pour qu'elle se saisisse dans la conscience de soi, mais qui se trahit dans ses moindres mouvements.¹⁰

Ainsi l'échappée est-elle philosophique, qui dessert l'étau des circonstances historiques pour mieux les intégrer à une science véritable. En un sens, la trajectoire althussérienne ne dérogera jamais à cette conviction qu'il faut penser les circonstances tout en se soustrayant – et précisément en vue de se soustraire – à leur écrasante et insupportable pression.

Une telle entreprise s'appuie sur l'analyse hégélienne de l'aliénation, cette aliénation étant avant tout celle de la pensée philosophique ignorante de ses propres conditions. Cette situation se prolonge aussi longtemps que cette philosophie ne s'est pas dépassée en Savoir absolu, au terme d'un parcours qui consiste à franchir toutes les étapes historiques nécessaires à la ressaisie consciente de l'aliénation passée. Figure de l'accomplissement ultime du savoir, ce thème hégélien conserve et transpose la conception chrétienne de l'avènement de la Vérité. L'Althusser encore chrétien s'y confronte à ce qui est d'ores et déjà son option intellectuelle avant d'être militante en faveur du marxisme, option se construisant, mais s'autocritiquant aussitôt par le biais de cette paradoxale théorie des conditions de possibilité historiques du Savoir absolu.

Ultérieurement, Althusser inversera ce rapport d'inclusion et, cette fois, c'est l'hégélianisme qu'il englobera, en tant que pensée immature,

au sein du marxisme, comme cette idéologie dont seul Marx est en mesure de rendre compte. Ce dernier rompt avec une aliénation qui demeure pensée d'hégélienne façon, comme théorisation incomplète. Cette théorisation aveugle à ses présupposés est en l'occurrence la dialectique spéculative, dissoute sans reste dans un matérialisme nouveau qui additionne une science et une philosophie. Derrière cette version althussérienne du retournement matérialiste, persiste donc ce qui se révèle comme l'axe même du renversement d'une philosophie à l'autre, non chez le jeune Marx, mais chez le jeune Althusser : la conviction que tout se joue du côté de l'autocompréhension de la philosophie, comme avènement d'une vérité historique apte à éclairer en retour ses propres conditions concrètes et, par suite, à s'en émanciper. Philosophie et politique se nouent autour d'un tel projet d'émancipation.

À la suite de la rédaction de ce mémoire, et après avoir obtenu l'agrégation de philosophie, Louis Althusser accède au statut d'agrégé-répétiteur à l'École normale supérieure de la rue d'Ulm. C'est aussi le moment de son adhésion au Parti communiste et il décide aussitôt de revivifier le cercle Politzer, fondé l'année précédente par des étudiants communistes¹¹. Le cercle a pour vocation initiale d'organiser des cycles de conférences politiques : interviennent des intellectuels comme Jean Bruhat, Charles Bettelheim, Dominique Desanti, mais aussi des résistants et des dirigeants communistes historiques comme Marcel Cachin, André Marty, Benoît Frachon. Convaincu de l'importance des questions idéologiques, bataillant très tôt avec la direction communiste à ce sujet, il est aussi un enseignant passionné, défendant avec ferveur l'enseignement de la philosophie dans les lycées et nouant avec l'École normale supérieure, dont il sortira peu, des liens fusionnels. Surmontant tant bien que mal les crises dépressives et les internements périodiques qu'elles lui imposent, Louis Althusser développe tout au long de ces années de nombreux liens amicaux et intellectuels qui contribueront à l'intensité des échanges théoriques de la période.

L'une des premières publications d'Althusser est un article à nouveau consacré à Hegel. Mais, comparé au mémoire de 1947, cet article est d'une tonalité bien différente. Intitulé : « Le retour à Hegel, dernier mot du révisionnisme universitaire », il paraît en novembre 1950 dans la revue communiste *La Nouvelle Critique*, dont

le sous-titre est « revue du marxisme militant ». Entre-temps, l'interprétation de la philosophie hégélienne est devenue une question brûlante, soudainement surpolitisée, qui explique le changement de cap radical dont cet article témoigne. La question du rapport Marx-Hegel est bien entendue aussi ancienne que l'œuvre marxienne elle-même, mais elle prend un sens nouveau dans le contexte français d'émergence, au lendemain de la Libération, d'un courant néo-hégélien, inauguré par Jean Wahl, dont les travaux vont inspirer Jean Hippolyte et Alexandre Kojève. En concurrence directe avec l'approche sartrienne, cette relecture de Hegel se veut apte à rendre compte de l'expérience individuelle et du devenir collectif, tout en autorisant le maintien et le développement d'une thématique religieuse, qui voit des interprètes catholiques, Gaston Fessard ou Marcel Régnier, par exemple, se pencher à leur tour favorablement sur une œuvre dont la réception en France est depuis toujours tumultueuse et complexe. À partir de l'après-guerre, le débat entre néo-hégéliens et marxistes devient soudain intense, tant il a des enjeux nombreux qui sont ravivés, mais aussi colonisés par les débats politiques du moment.

Le déclenchement de la guerre froide, on l'a dit, rendra possible une première opération de marginalisation institutionnelle du marxisme¹². S'y ajoute le choc provoqué par la publication du livre d'Arthur Koestler, *Le zéro et l'infini*. La réaction de repli adoptée par le Parti communiste dans ces circonstances conduit les intellectuels communistes à s'aligner sur une position théorique défensive, rigide, directement reliée à la ligne politique de l'heure. Dans ce contexte, la réaction anti-néo-hégélienne adopte parfois un vocabulaire politique d'une rare violence. En riposte à cette dérive, certains marxistes s'efforceront pourtant de contrer la tentation sectaire qui croit pertinent d'assimiler hégélianisme et fascisme. C'est le cas de l'un des traducteurs de Marx, Émile Bottigelli, qui se refuse à cet amalgame, et d'Henri Lefebvre, qui affirmera même une parenté dialectique foncière entre Hegel et Marx, parenté primant sur toute discontinuité entre idéalisme et matérialisme¹³. Cette thèse lui vaudra les foudres de la direction communiste, bien avant que ne soit décidée son exclusion pour des motifs politiques.

À partir de 1953, le débat sur Hegel, en particulier dans les pages de la revue communiste *La Nouvelle Critique*, donne lieu à une discussion

plus argumentée, qui évite l'invective et commence à explorer sérieusement le problème sans en effacer pour autant les enjeux politiques, renouant avec l'esprit de la thèse pionnière d'Auguste Cornu, soutenue en 1934, qui avait proposé une analyse à la fois circonstanciée et partisane du rapport entre Hegel et Marx. Althusser sera un lecteur attentif de ce travail publié entre 1955 et 1962 aux Presses Universitaires de France¹⁴, et qui lui est recommandé par son ami Jacques Martin, lui-même spécialiste et traducteur de Hegel. Pourtant, en dépit de ses propres travaux passés, Louis Althusser opte pour la ligne dure, celle de la condamnation sans nuance de l'hégélianisme. Il n'abandonnera plus, par la suite, la thèse de la rupture entre Marx et Hegel, qui semble donc faire écho à sa rupture personnelle d'alors, avec ce que fut son propre hégélianisme chrétien des années de formation.

Dans son article de 1950, Althusser développe une analyse critique radicale du retour à Hegel, associant Jean Wahl, Jean Hyppolite, Gaston Fessard et Raymond Aron dans un même courant, s'efforçant selon lui de rénover les « aspects réactionnaires de la philosophie hégélienne » et de promouvoir la dimension irrationnelle et tragique de la dialectique :

La bourgeoisie revient à Hegel depuis un demi-siècle pour des raisons qui, toutes proportions gardées, font songer à celles qui, un siècle plus tôt l'en détournèrent.¹⁵

Le corollaire de cette thèse est que la promotion conjoncturelle de Hegel vise en réalité la révision de Marx, la fabrication de toutes pièces d'un nouveau Marx « pour que les communistes aient tort ». Et les dernières lignes de l'article conduisent Althusser à se ranger clairement dans le camp de ceux qui voient dans le retour à Hegel « un révisionnisme de caractère fasciste »¹⁶. En 1953, il publie un nouvel article sur ce thème, dans *La revue de l'enseignement philosophique* cette fois, article moins virulent, mais où il réaffirme cependant la rupture entre Hegel et Marx, saluant au passage Staline, pour avoir judicieusement banni la catégorie de « négation de la négation », mais renvoyant aussi ses lecteurs à l'article de Mao Zedong, « Sur la contradiction », rédigé en 1937.

Par-delà l'intervention althussérienne, l'objet d'un tel débat autant que ses modalités vont contribuer à déclencher la crise spécifique

du marxisme français de la période, en accélérant l'enlèvement d'une partie de celui-ci dans des discussions byzantines, tout à la fois techniques et doctrinaires. D'une part, la faillite de ce type de confrontation théorique est inscrite dans ses procédés même: l'imputation d'intentions politiques malfaisantes à l'adversaire. D'autre part, l'orientation strictement interprétative de la discussion et son enracinement dans l'histoire de la philosophie accompagnent la désertion de l'analyse économique et sociale contemporaine, abandonnée aux spécialistes des sciences économiques et sociales et surtout aux responsables politiques, qui choisissent alors de réactiver les thèses des années 1930 sur la paupérisation. Tandis que le débat fait rage autour de Hegel et Marx, les choix stratégiques communistes restent en effet soustraits à la discussion collective. Ainsi, et en dépit des apparences, cette surpolitisation momentanée du débat philosophique va alimenter une dépolitisation du marxisme français, qui peine à investir en tant que tels ses terrains traditionnels, de la critique de l'économie politique à l'analyse historique et stratégique. Cette dépolitisation, occultée par une tendance à la repolitisation décalée de questions jusque-là périphériques, sera celle d'une bonne partie de la philosophie française non marxiste de cette époque, donnant paradoxalement le sentiment d'un ancrage sans précédent de cette philosophie dans le réel. C'est pourquoi, sans les exposer comme telles, ou rarement, la philosophie du moment va se nourrir de préoccupations politiques montantes à gauche, qui ouvrent à la réflexion théorique des espaces inexplorés.

Un engagement philosophique

Dans ce contexte, l'originalité d'Althusser est d'associer à un positionnement politique classique la production de thèses théoriques qui peuvent pourtant en être dissociées et qui vont s'autonomiser en voies de recherche à part entière. Son œuvre échappe ainsi à l'enlèvement du débat autour de Hegel, tout en commençant paradoxalement par s'y inscrire selon la ligne la plus sectaire. Avec *Pour Marx*, Althusser convertit ses préoccupations premières et un ensemble d'articles en un véritable livre théorique, d'authentique envergure. Si les enjeux politiques du moment portent et structurent en profondeur ses thèses, leur

élaboration philosophique développée leur confère une consistance et une persistance par-delà les circonstances de leur apparition.

Dès ce moment, bien des thèmes de la pensée althussérienne ultérieure se mettent en place, dont beaucoup sembleront, quelques années plus tard, relever d'un geste théorique inaugural, fondamentalement philosophique et présenté d'ailleurs en tant que tel. Cette genèse masquée, instituée en distance prudemment maintenue à l'égard du politique, produira aussi son euphémisation, qui en empêche la théorisation véritable: jamais ou presque jamais Althusser n'aborde directement les questions politiques, qui cependant le préoccupent au premier chef. En même temps qu'une stratégie d'écriture, c'est une modalité inédite d'intervention qui naît à cette occasion. Car c'est en philosophe qu'Althusser s'efforcera de produire des effets politiques, et en philosophe formé à se situer en surplomb des questions qu'il traite, sans pour autant les perdre de vue un seul instant.

Avant d'aborder le livre de 1965, on peut encore une fois mesurer l'originalité de l'intervention althussérienne dans l'article intitulé « Philosophie et sciences humaines », qui paraît dans *La revue de l'enseignement philosophique* en juillet 1963. Cet article développe une réflexion sur l'enseignement de la philosophie en France et les menaces qui pèsent sur lui, en même temps qu'Althusser y prend acte de la montée des sciences humaines. Une fois encore, c'est avant tout une volonté d'intervention s'y manifeste, cette fois sur le terrain de l'institution scolaire, à travers le nouage singulier de plusieurs thèmes: la philosophie, son enseignement, ses relations aux sciences de la nature et aux sciences humaines. À cette occasion la question des rapports entre science et idéologie va se constituer comme question centrale, liant la philosophie à la politique sur le terrain théorique.

Dans cette revue pédagogique spécialisée, dont le lectorat n'est pas celui de *La Nouvelle Critique*, Louis Althusser s'emploie à défendre l'enseignement de la philosophie contre ce qu'il nomme la « pensée technocratique »¹⁷, dont la montée correspond selon lui aux transformations industrielles et techniques en cours et coïncide avec une « modernisation » qui ne concerne pas seulement l'appareil productif français. Mais il bataille en même temps contre des orientations persistantes, et à son sens désuètes, de l'enseignement philosophique, qui relèvent de la vieille « psychologie rationnelle » et de la défense

métaphysique du Sujet. Cette dénonciation de la psychologie et d'une conception du sujet qui lui est associée se trouve développée au même moment par Georges Canguilhem¹⁸ : sa critique aura un impact considérable sur la jeune génération des philosophes, qui ont pour la plupart suivi son enseignement. On la rencontre également du côté de la psychanalyse et notamment chez Jacques Lacan. C'est aussi l'influence perdurante du spiritualisme qu'Althusser dénonce et qui le conduit dès cette époque à penser l'histoire de la philosophie comme clivage et lutte entre des traditions adverses, dans une veine marxiste « classique ».

C'est en effet la thèse marxiste et plus particulièrement léniniste d'une opposition entre idéalisme et matérialisme traversant toute l'histoire de la philosophie, qui se voit ainsi transposée sur le terrain institutionnel français, pour alimenter, par-delà le seul aspect pédagogique, une lecture politisante du rôle de cet enseignement. Mais il est frappant que cette politisation du débat conduise en retour à une défense de l'autonomie de la philosophie et de son enseignement, qui retraduit aussitôt la contradiction pointée dans les termes disciplinaires et institutionnels initiaux : pour Althusser, le spiritualisme autant que le pragmatisme sont surtout des non-philosophies, en raison de leur refus de se confronter au monde réel, dans toutes ses dimensions. Une alliance souhaitable se dessine donc entre la philosophie, ou plutôt entre son enseignement d'une part, et les sciences d'autre part, contre l'idéologie empiriste. Selon Althusser, cette dernière s'efforce de discréditer la philosophie et, se faisant, c'est aux sciences elles-mêmes qu'elle porte atteinte, occultant le caractère de savoir produit, construit, de ces mêmes sciences. L'opposition science-idéologie se met en place ici, non comme division statique, mais comme l'axe d'une opposition stratégique entre des discours directement adossés à des orientations sociales et politiques bien définies.

Lacan et Freud, Althusser et Marx

La conception althussérienne de l'idéologie naît donc ici : empruntée à la tradition marxiste qui lui préexiste, elle se trouve aussitôt déplacée sur le terrain des savoirs et de leur définition, où elle se présente

à la fois comme un certain type de discours, affronté à d'autres, et comme l'opérateur critique de leur distinction. Ainsi redéfini, rénové politiquement et théoriquement par sa transposition épistémologique, mais tout aussitôt déstabilisé par ce changement de terrain, le terme ne désigne plus un rapport au réel, mais un rapport aux savoirs et aux discours. De ce fait même, la suprématie de la philosophie se trouve reconduite: c'est elle qui veille au partage de l'idéologique et du non-idéologique et qui permet ainsi aux sciences de devenir véritablement des sciences, déclare Althusser¹⁹. C'est en particulier le cas des sciences humaines, invitées à se débarrasser de leur gangue technocratique et de leurs représentations spontanées²⁰. Dénonçant ainsi l'orientation platement réadaptative de la psychanalyse américaine, Althusser en souligne la soumission aux impératifs du capitalisme contemporain, louant *a contrario* l'effort de Jacques Lacan pour revenir à ce que fut l'inspiration freudienne. Face à cette instrumentalisation sourde des savoirs, seule la philosophie est apte à en protéger l'indépendance contre des annexions, qui renvoient finalement à une étape déterminée du capitalisme et au développement technologique accéléré qui lui correspond.

À cette occasion, la thématique althussérienne de la crise fait ici son apparition précoce. Crise extérieure à la philosophie dans un premier temps, mais qui va progressivement caractériser la philosophie elle-même et plus particulièrement la philosophie marxiste, dans son rapport aux autres savoirs, mais aussi dans son rapport au réel. Pour le moment, dès ses tout premiers textes, Althusser se révèle un excellent analyste du paysage théorique, extrêmement attentif aux mutations en cours, mais sans développer cette analyse en tant que telle. Décidé à intervenir en marxiste dans une conjoncture, il reste soucieux de le faire en tant que philosophe, combinant à la critique marxiste de toutes les instances du capitalisme la construction d'une position intellectuelle et institutionnelle solide, qui légitime en retour une telle critique en tant qu'opération savante. À ces lignes d'affrontement redessinées, il associe une stratégie de rapprochement avec les secteurs les plus vivants des savoirs contemporains, conformément à une démarche qui est aussi celle de toute la jeune philosophie française d'alors.

Le rapprochement avec la psychanalyse et, au sein de la psychanalyse, avec le « retour à Freud » tel qu'il est alors proposé par Jacques

Lacan est un des éléments importants de la construction de la pensée althussérienne. Ce sont en particulier des principes de lecture et des concepts qu'Althusser lui emprunte. On a souvent noté que la notion de « surdétermination » ainsi que le recours au vocabulaire de la « topique » sont directement empruntés à la psychanalyse. Le rapprochement entre l'idéologie et l'inconscient conduit Althusser à affirmer leur commune permanence à travers l'histoire. Par-delà ces rapprochements conceptuels, c'est aussi une lecture à la fois fidèle et innovante dont Althusser trouve chez Lacan l'ambition, le retour althussérien à Marx faisant d'autant mieux écho au retour lacanien à Freud que les deux penseurs peuvent être rapprochés par l'ampleur de la révolution théorique qu'ils initient dans leur domaine d'étude respectif. En outre, l'un comme l'autre auront à subir *post mortem* la transformation de leur pensée en idéologie, alors même que c'est contre l'idéologie dominante que leurs œuvres ont été produites²¹. L'un comme l'autre s'efforcent d'articuler une pratique et une théorie. Enfin, en raison de l'importance qu'il accorde au langage, Lacan relie son œuvre aux sciences humaines en cours de transformation et notamment à la linguistique, dont l'essor est au cœur du structuralisme tandis qu'Althusser s'efforce lui aussi de s'inscrire dans cette conjoncture nouvelle.

Dans son article de 1964-1965 intitulé « Freud et Lacan », Louis Althusser mentionne la critique développée par Politzer à l'encontre de la psychanalyse et en récuse le nerf argumentatif : reprocher à la psychanalyse ses « abstractions », c'est tout simplement ne pas voir qu'il s'agit d'« authentiques concepts scientifiques »²². La distance avec l'approche de la critique politzérienne par le premier Foucault est ici considérable. Althusser affirme la scientificité de la psychanalyse sans développer davantage cette thèse. Il ne s'engagera pas davantage dans une analyse critique des conceptions et des pratiques psychiatriques et psychanalytiques, telle qu'elle sera entreprise par Gilles Deleuze et Felix Guattari quelques années plus tard ou que l'on rencontrera du côté de l'antipsychiatrie et de la psychanalyse institutionnelle.

Les questions sociales et politiques associées, celles du féminisme et de la libération sexuelle, la critique de l'institution familiale et scolaire, ainsi que la contestation étudiante en général, resteront aussi étrangères à Althusser qu'à Lacan, éclairant en partie leur distance critique fondamentale à l'égard de Mai 68. Pourtant, en dépit de cette raideur

conservatrice qui est aussi celle de la culture communiste d'alors, c'est avant tout avec la condamnation d'origine stalinienne de la psychanalyse qu'Althusser entend rompre, cherchant par la même occasion dans l'étude par Lacan de la maturation du « petit d'homme » une alternative aux thèses humanistes et aux conceptions classiques du sujet, alternative insistant sur ces structures déterminantes que sont la Loi et le Symbolique au sein de la théorisation lacanienne. Pour toutes ces raisons, auxquelles s'ajoute l'expérience intime de la maladie mentale et de sa prise en charge clinique, l'importance de la psychanalyse restera permanente, tout au long du parcours althussérien²³.

Les œuvres de jeunesse de Marx

Pour Marx paraît en 1965, alors que Louis Althusser est porteur d'un projet théorique ambitieux, dont la dimension politique s'affirme consubstantielle : il s'agit de renouveler l'approche de la pensée Marx contre l'humanisme officiel qui prévaut au Parti communiste depuis les années 1960, mais aussi de lutter contre la profonde méconnaissance de l'œuvre marxienne en général et d'actualiser sa critique du capitalisme. Au cours de la même période, Althusser va déployer une activité sociale et politique intense dans le cadre de l'École normale supérieure, notamment en y organisant une série de séminaires. Celui de 1961-1962 porte sur les œuvres du jeune Marx, le suivant concerne le structuralisme et ses origines, le séminaire de 1963-1964 est consacré à la lecture du *Capital* et sera publié en 1968 sous le titre « *Lire le Capital* ». C'est aussi grâce à lui que Jacques Lacan tiendra son propre séminaire à l'ENS, après son rejet hors de l'hôpital Sainte-Anne.

À ce moment de sa carrière, le rayonnement d'Althusser est déjà important, mais il est surtout local, et la publication de *Pour Marx* va l'accroître de façon considérable, bien au-delà des limites du lectorat universitaire français. Les motivations de ce livre sont profondément politiques, tant le renouvellement théorique semble à Althusser être le seul moyen d'une éventuelle rénovation communiste ou du moins, l'occasion de la formation d'une ligne oppositionnelle interne au PCF, resserrant les liens entre activité critique et pratique militante. Dans son autobiographie, il écrit qu'au moment de son adhésion au PCF,

c'est-à-dire dans les années d'après-guerre, « Il n'existait alors objectivement nulle autre forme d'intervention possible dans le Parti autre que purement théorique »²⁴. En ce sens, si l'un des buts du livre est de défendre l'autonomie du travail théorique, c'est précisément par là même que son auteur entend jouer un rôle politique spécifique, à un moment où l'activité théorique marxiste est encore jugée être de la plus haute importance politique par les instances dirigeantes du Parti communiste. C'est donc, très logiquement, au moyen d'une lecture innovante de l'œuvre marxienne qu'il entend procéder, donnant à son ouvrage une tournure académique qu'il parvient à concilier avec la vigueur critique de son propos.

À cet égard, la reprise de la question du rapport de Marx à Hegel et la thèse de la coupure qui les sépare occupent une place clé dans le dispositif stratégique que ce volume inaugure : elles permettent à la fois de poser les bases d'une lecture savante innovante, et de dénoncer une orientation théorique qui manque de rigueur et de cohérence, celle du Parti communiste d'alors, hypothéquant fortement aux yeux d'Althusser la justesse de sa ligne politique. Faute d'énoncer directement et de préciser cet objectif politique, aucune alternative ne sera jamais construite alors même que sa promesse irrigue tout son travail théorique. L'œuvre althussérienne dans son ensemble restera marquée par cet art du contournement : l'opération – en apparence subalterne – de la lecture protège son auteur des conséquences de son audace politique, tout en l'autorisant à déployer une recherche théorique apte à résister, en tant que philosophie constituée comme telle, à la disparition des circonstances qui la font naître.

C'est en premier lieu la réinterprétation des œuvres de jeunesse de Marx qui va permettre à Althusser de construire une telle intervention. Cette relecture lui fournit en quelque sorte l'axe philologique d'un assaut contre le marxisme politique de tous ceux qui valorisent ces œuvres, marquées selon lui avant tout par une influence feuerbachienne non surmontée. Pour comprendre la subtilité et la force de cette opération, il faut revenir une fois encore sur les conditions historiques du débat théorique du moment, qui lui confèrent toute sa portée. Il faut rappeler que ces textes du jeune Marx, notamment les *Manuscrits de 1844*, dont la première publication date seulement de 1932 à Moscou, ont joui au lendemain de la Libération d'un écho

considérable tant ils semblaient de nature à répondre au besoin stratégique d'un Marx non stalinisé et échappant tout autant à l'économisme de la II^e Internationale.

C'est à travers ces textes que Jean-Paul Sartre et Maurice Merleau-Ponty rencontreront le marxisme, et bien des marxistes de premier plan comme György Lukács, Karl Korsch, Herbert Marcuse ou Henri Lefebvre, y puiseront, quoique de façons très différentes, les moyens de réorienter la réflexion marxiste vers la considération de la subjectivité humaine et l'affirmation de la centralité de la lutte contre l'aliénation. C'est ainsi qu'au cours de l'histoire du marxisme occidental et dans un contexte marqué par l'absence de dynamique révolutionnaire après les années 1920, caractérisé aussi par le désenchantement croissant à l'égard de l'URSS, la question du rapport de Marx à Hegel ressurgit et tend de nouveau à occuper le devant de la scène, au rebours même du parcours historique qui fut celui de Marx: telle est du moins l'analyse stimulante que propose l'historien britannique Perry Anderson²⁵. Si l'on ajoute à cette situation la chronologie et les conditions de la réception en Europe et en France des œuvres de Marx et Engels, tout concourt en effet à ramener le débat marxiste sur un terrain essentiellement philosophique, terrain sur lequel la question du rapport à Hegel redevient paradoxalement un problème central²⁶.

C'est donc dans le cadre de cette discussion déjà ancienne autour du jeune Marx qu'Althusser inscrit sa première intervention magistrale et affirme d'entrée de jeu que « le débat des œuvres de jeunesse de Marx est d'abord un débat politique »²⁷. Pourtant, c'est un épisode éloigné de ce débat qu'il mentionne aussitôt: l'usage fait, dans les années 1930, par les sociaux-démocrates allemands, des œuvres du jeune Marx contre Lénine, en vue de promouvoir une version éthique du marxisme²⁸. La mention d'un tel contexte dans le livre de 1965 est proprement stupéfiante, si l'on considère que la rupture althussérienne avec une lecture traditionnelle, rupture qui se veut politique et s'affiche ici comme telle, se trouve bien reliée à une conjoncture historique, mais à une conjoncture qui n'est pas la sienne! Le contexte immédiat qui donne sens à cette relecture est en effet bien plus récent puisqu'il s'agit du débat des années 1950-1956, notamment organisé par la revue communiste *La Nouvelle Critique* et qui voit Henri Lefebvre et Roger Garaudy, mais

aussi Auguste Cornu, Émile Bottigelli et Jean-Toussaint Desanti et d'autres encore, et surtout Louis Althusser lui-même, on l'a vu, intervenir au sujet du rapport de Marx à Hegel, alors que le Parti communiste s'attache encore à définir une ligne théorique officielle.

C'est précisément cette conception de la théorie qui va se modifier au cours des années 1960 : la direction communiste abandonne peu à peu toute orientation philosophique officielle d'une part, lance la politique de main tendue en direction des chrétiens et s'emploie à la réactivation d'une stratégie d'alliance avec la SFIO d'autre part. Mais, peu avant qu'ait lieu cette réforme de la conception du travail théorique, le retournement de la direction communiste à l'égard de Hegel et de l'hégélianisme est aussi complet que soudain parce qu'il lui permet d'espérer une déstalinisation à bon compte, c'est-à-dire à faible coût politique, pointant les travers dogmatiques du rejet de Hegel par Staline et, par là, les insuffisances essentiellement théoriques de la « déviation » stalinienne dans son ensemble. On retrouve chez Althusser l'écho de cette analyse du stalinisme comme déviation théorique. En revanche, il refusera de suivre les ultimes fluctuations d'une ligne théorique officielle et maintiendra jusqu'au bout sa position antihégélienne initiale. De ce point de vue, l'hérésie althussérienne de 1965 se présente comme une orthodoxie à contre-temps, remettant en cause les timides critiques du stalinisme émises par la direction thorézienne au début des années 1960 et surtout l'abandon ultérieur de toute orientation philosophique officielle, qui désamorce la volonté althussérienne d'intervenir politiquement précisément en tant que philosophe.

La pratique théorique

Dans de ces conditions, on comprend mieux que, dans *Pour Marx*, au moment même où il rouvre un débat récent, Althusser fasse seulement mention de l'usage du jeune Marx par les théoriciens de la fin du XIX^e siècle, tant une contextualisation plus récente risquerait d'ôter tout son caractère d'innovation philosophique, voire même son caractère philosophique tout court, à la thèse de la rupture. À défaut d'aborder l'histoire du marxisme au XX^e siècle, Althusser opte pour un contournement si ajusté qu'il dessine en creux la question qui ne sera

pas traitée : en dépit de la volonté proclamée de construire une critique de gauche du stalinisme²⁹, aucune analyse historique n'en sera produite, pas plus qu'on ne rencontre dans l'œuvre althusserienne d'examen de la situation française ou internationale du moment. Pourtant, c'est bien la dimension politique et polémique maintenue de la relation Marx-Hegel, au moment où Althusser écrit et publie ce texte, qui condense nombre de paramètres de la situation nationale et internationale du communisme et qui explique la portée et les effets immédiats de ce livre sur le terrain politique, alors même qu'il convertit l'interrogation politique en une question théorique de haute volée, qui la désamorce aussitôt partiellement.

De ce point de vue, ce livre d'Althusser et l'écho exceptionnel qu'il reçut sont à relier à un rapport entre politique et philosophie extrêmement complexe et fugitif, qui caractérise les années 1960 et qui va peu à peu s'estomper par la suite : la transformation du paysage politique et intellectuel d'alors, stimulant le débat, suffit à politiser voire à surpolitiser toute intervention théorique, par le fait même qu'elle prend place dans un tel champ de forces et s'en trouve en retour comme magnétisée. C'est pourquoi à peu près toutes les publications philosophiques majeures de cette période présentent une dimension politique, qui est aussi manifeste que difficile à définir, surtout lorsqu'elles sont abordées hors de ce contexte. Plus ouvertement politique que d'autres, l'œuvre althusserienne n'échappe pas, cependant, à cette logique contradictoire. C'est pourquoi on peut considérer qu'avec ce volume, Althusser inaugure le dispositif politico-théorique subtil qui caractérisera par la suite toute son œuvre : la théorie se nourrit continûment de la politique, mais comme latéralement, et pour autant que la politique a auparavant investi ses débats, politisant du dehors des thèmes parfois très étrangers à la conjoncture présente et qui s'en trouvent par là même réactivés.

On peut même ranger dans cette catégorie la thèse en apparence strictement académique de la « coupure épistémologique » : jamais reniée, elle fait de la rédaction de l'*Idéologie allemande* par Marx et Engels le moment-clé de la fondation conjointe d'une nouvelle science et d'une nouvelle philosophie, du matérialisme historique et du matérialisme dialectique. En effet, au moment où il traite de ce qui se produit en 1845 et lui applique une grille de lecture d'inspiration

bachelardienne, Althusser reconnaît emprunter cette distinction entre science et philosophie au « marxisme-léninisme », sans rien mentionner de l'origine stalinienne de l'expression: elle appartient au vocabulaire du Parti communiste français des années 1950, alors que la formation théorique des militants est au cœur de ses préoccupations, mais il se trouve qu'elle sera reprise par la suite par le Parti communiste chinois, au moment où il s'oppose à la déstalinisation khrouchtchévienne. Dans un texte de 1968, publié en 1972 dans le volume *Lénine et la philosophie*, cette généalogie historique est affirmée, sans commentaire:

Dans la grande tradition classique du mouvement ouvrier, de Marx à Lénine, Staline et Mao, la théorie marxiste est définie comme contenant deux disciplines théoriques distinctes: une science [...] et une philosophie.³⁰

La sympathie croissante d'Althusser pour la Chine communiste se livre le plus souvent au travers d'indices. Elle vient dynamiser une réflexion philosophique soucieuse d'hérésie modérée, quitte à faire jouer une orthodoxie contre une autre: car le soutien aux positions chinoises, avant d'être développé par le maoïsme français, fut d'abord et pendant un temps manifesté par la direction communiste et par Maurice Thorez lui-même, tout particulièrement au moment où est rendu public le rapport « attribué au camarade Krouchtchev »³¹, avant que ne prévale à nouveau le soutien à l'URSS lors de la rupture sino-soviétique. Le tropisme pro-chinois deviendra dans les années 1960 une ligne contestataire externe, qui verra naître de petites organisations d'extrême gauche, qui reprocheront parfois vivement à Althusser d'être resté fidèle au Parti communiste français, se méprenant sur la nature complexe de son positionnement. Car, pour Althusser lui-même, en vertu d'une histoire militante plus ancienne, la référence à Mao n'est en rien incompatible avec un engagement au sein du PCF. À ses yeux, un tel engagement ne saurait être remis en cause puisqu'il est même la condition d'une intervention théorique critique qui, très logiquement, se donne pour tâche de dénoncer des renoncements et des déviations.

C'est pourquoi ce que l'on a appelé « la politique dans la philosophie » n'est ni la théorisation de la politique ni la politisation de la

théorie, mais un jeu plus complexe entre deux instances qui conservent leur identité, mais ne cessent de s'édifier l'une par rapport à l'autre. Ce jeu préservé, devenu dynamique d'écriture et d'invention, traverse toutes les philosophies novatrices du moment, pour autant qu'elles s'efforcent d'échapper aux formes classiques d'engagement, mais qu'elles ne renoncent pas, pour autant, à une implication politique. Cette tension préservée éclaire l'affirmation surprenante d'Althusser concernant l'absence de toute « authentique tradition théorique »³² au sein du mouvement ouvrier français, au moment même où il engage la confrontation avec celle-ci. C'est bien en continuateur de Marx et des « classiques » du marxisme qu'il se présente, s'arrachant à son contexte immédiat pour mieux y intervenir en tant qu'interprète légitime. Par voie de conséquence, et sur le mode ambivalent de cette présence affichée-occultée de l'histoire politique passée et présente, le marxisme est identifié par Althusser à un événement théorique, à la fondation d'une science, dont la conscience lucide quant à ses propres conditions de scientificité, garantit la sortie définitive hors de l'inconscience idéologique. Le rôle qu'entend jouer Althusser lui-même s'y réfracte et s'y théorise avec une cohérence donne toute sa force à l'œuvre en construction.

Pour Marx se place sous le signe de cette qualité éminente aux yeux d'Althusser et qu'il attribue en premier lieu à l'œuvre de Marx lui-même: la capacité de la théorie de se faire « intelligence de sa propre genèse »³³. La définition du marxisme et de la théorie comme « forme spécifique de la pratique »³⁴, en mesure de produire des effets politiques, se situe dans le prolongement de cette conception. Ainsi les luttes de classes se produisent-elles aussi et à leur manière sur le terrain des idées: une redéfinition complète du concept d'idéologie en résulte, qui inaugure une refonte radicale du marxisme et donne naissance à ce « théoricisme » qu'Althusser s'objectera à lui-même par la suite, sans sortir du cadre ici défini. En attendant que ne se déploie la crise dont cette situation est porteuse dès lors que la rénovation du marxisme échoue à rencontrer son moment politique réel, conduisant la théorie à n'être plus que dialogue avec son propre passé, c'est cette ambition à la fois théorique et politique qui confère à ce volume toute sa puissance, sans équivalent dans la suite de l'œuvre althussérienne.

L'idéologie, cette pierre tombale

La notion althussérienne d'idéologie ne sera jamais définitive : elle va connaître des refontes successives, qui correspondent très exactement aux scissions majeures de l'œuvre althussérienne et à sa volonté toujours réajustée d'intervention en contexte. Dans un premier temps, la notion désigne le contraire de la science, avant d'être pensée par la suite comme un élément de la formation sociale, se matérialisant en Appareils Idéologiques d'État. Dans une lettre de 1964 à Franca Madonia, Althusser décrit d'une métaphore l'idéologie, dont Marx, mais aussi Freud, Nietzsche et Spinoza ont su se libérer : ils sont parvenus à « soulever cette couche énorme, cette pierre tombale qui recouvre le réel »³⁵. Dans *Pour Marx*, il reprend cette image :

La contingence du commencement de Marx, c'est cette énorme couche idéologique sous laquelle il est né, cette couche écrasante dont il a su se dégager.³⁶

C'est la seule force de la pensée, contingente faute de cause extérieure à ce pur effort, qui permet au philosophe d'échapper à la gangue des idées reçues. La rupture est l'image associée à cette naissance ou plutôt à cette résurrection, qui conduit Marx à rompre avec Hegel et avec son propre hégélianisme, et non à les surmonter.

Le refus de toute continuité alimente en retour une critique de la dialectique hégélienne et de ce qui, pour Althusser, est précisément son défaut majeur : son continuisme foncier. Pourtant, ce n'est pas une rupture d'ordre historique qu'il oppose à la logique du dépassement, mais la rupture scientifique. Rejetant ce qu'il nomme « l'innocent, mais sournois concept d'*Aufhebung* », Althusser affirme que « la genèse dramatique de la pensée de Marx » ne doit pas être pensée en termes de « dépassement », mais « en termes de découvertes ». Par-delà le côté négatif de cette remarque, c'est la dimension productive que lui confère Althusser qui frappe, au prix d'une distance prise à l'égard des conceptions qui furent celles de Marx lui-même. Car toute l'œuvre marxienne mobilise la notion d'*Aufhebung* au sein d'une dialectique refondue dont la place est centrale et qui, sans jamais devenir une philosophie autonome, accompagne la critique, mais aussi la mention positive de Hegel. C'est notamment le cas au moment de la rédaction du *Capital*,

cette référence tardive et élogieuse à Hegel³⁸ offrant par la même occasion une illustration de cette *Aufhebung* qui, dans la pensée marxienne, se fait abolition-dépassement de nature spécifique, toujours adaptée aux logiques concrètes qu'elle s'efforce de décrire.

En effet, tandis que Marx et Engels emploient en 1845 le terme d'« idéologie » avant tout pour stigmatiser la mouvance jeune-hégélienne, dont l'activité reste strictement philosophique et qui s'avère incapable de jouer le rôle politiquement transformateur qu'elle s'était attribué, Althusser désigne comme idéologie la philosophie hégélienne elle-même, en tant que puissance d'occultation du réel. L'idée d'une inversion du monde capitaliste, cause fondamentale de la propagation de représentations elles-mêmes inversées que l'on rencontre dans le texte de 1845, cède la place aux obstacles qui s'opposent à l'effort de « découverte de la réalité », situé sur le terrain théorique. Et pour Althusser, cette réalité n'est en rien extérieure à la pensée : elle est l'opposée de l'idéologie, c'est-à-dire un savoir vrai, une science.

Il faut donc admettre que cette science existe déjà – ou du moins s'esquisse – avant l'intervention marxienne et que c'est la rencontre avec cette science qui fait office dans *Pour Marx* d'irruption du réel :

Marx n'a jamais désavoué cette expérience, décisive pour lui, de la découverte directe de la réalité à travers ceux qui l'avaient vécue directement et pensée avec le moins de déformation possible : les économistes anglais [...], les philosophes et les hommes politiques français [...] du XVIII^e siècle.³⁹

Cette affirmation semble la version althussérienne de la définition, proposée en son temps par Karl Kautsky et reprise par Lénine, des « trois sources du marxisme » : l'économie politique anglaise, le socialisme français et la philosophie allemande. Mais chez Althusser, la philosophie allemande, du moins dans sa version hégélienne, est passée à l'ennemi, tandis que le socialisme français est défini comme la pensée philosophique et politique des Lumières et de la Révolution française. Quoi qu'il en soit, la « réalité » mentionnée dans ce passage de *Pour Marx* se révèle être une réalité toujours déjà pensée, au moyen d'une pensée la moins « déformée » possible : idéologie et science sont finalement deux ordres du discours, dont la ligne de fracture se trouve ici atténuée en simple déformation, susceptible de degrés.

De ce point de vue, dès le moment de son exposition, la thèse de la coupure porte en elle une partie des problèmes qui seront abordés plus tard, au moment de l'autocritique. Dans un premier temps, l'hypothèse témoigne avant tout de l'intérêt porté par Althusser à la question du discours et du langage, en relation avec l'importance prise par la linguistique dans le structuralisme et la montée des questions de la lecture et de l'interprétation du côté de la philosophie. Mais c'est surtout la distance prise par Althusser avec le legs marxien qui devient aussi décisive qu'invisible, sous la rupture attribuée à Marx lui-même. Car c'est d'abord le rapport de l'idéologie à elle-même qui permet de l'identifier comme telle, et non son contenu ou sa fonction sociale :

On peut considérer qu'une idéologie (au sens marxiste strict du terme, – au sens où le Marxisme n'est pas une idéologie) se caractérise justement à cet égard par le fait que sa propre problématique n'est pas consciente de soi.⁴⁰

L'idéologie telle que la définit Althusser est bien un concept inédit, qu'Étienne Balibar qualifie de « concept fondamentalement non marxien »⁴¹.

À partir de cette analyse, Althusser présente les « découvertes » de Marx comme relevant d'une science, science d'autant plus apte à rendre compte de sa propre genèse que celle-ci est pure irruption théorique, événement qui s'énonce lui-même, n'étant finalement rien d'autre que sa propre profération : le travail d'élaboration marxien est décrit comme entreprise épistémologique de purification critique du donné immédiat. Et ce donné est représentation première, préjugé. La force de ce thème bachelardien ne se démentira jamais par la suite : que Marx soit crédité d'une rupture épistémologique à l'égard de son propre passé ou que soit repérée la figure du « repliement » de l'œuvre marxienne sur elle-même⁴², ou encore que Marx soit ultimement considéré comme restant aux prises avec la philosophie et l'idéalisme jusqu'au moment de la rédaction du *Capital*⁴³, c'est toujours l'autoréférentialité du texte, la conscience de l'œuvre à son propre sujet, qui est pour Althusser le trait distinctif de la démarche marxienne. Dès *Pour Marx*, Althusser avait parlé de « cercle indispensable », affirmant que « l'application de la philosophie marxiste à Marx apparaît comme la condition préalable absolue de l'intelligence de Marx »⁴⁴.

Ainsi la « crise du marxisme », diagnostiquée en même temps que saluée quelques années plus tard, ressemble-t-elle à l'irruption d'une crise des fondements, de type logique, au sein d'une interprétation de Marx qui en a depuis longtemps elle-même produit les conditions. C'est ainsi que l'on peut lire l'énoncé quasi-russellien de 1967, qui ouvre le livre d'Althusser situé au voisinage le plus immédiat de l'épistémologie contemporaine, *Philosophie et philosophie spontanée des savants* : « Thèse 1 : les propositions philosophiques sont des thèses »⁴⁵. Puisqu'aucun système n'est en mesure de se décrire lui-même, c'est au marxisme, comme théorisation fondée sur ses axiomes premiers mais cherchant pourtant à rendre compte de lui-même, que peut s'appliquer le théorème d'incomplétude de Gödel, inscrivant la ruine au cœur des principes de son architecture.

Mais, dans un premier temps, une telle conception de la science tranche sur un matérialisme de la connaissance qui se veut marxiste, mais a été figé en une théorie du reflet largement étrangère à Marx. Surtout, cette dernière demeure éloignée des avancées des sciences contemporaines, étant assujettie à des choix politiques imposés du dehors et restant déconnectée du devenir réel des savoirs scientifiques. L'opposition d'inspiration stalinienne entre science prolétarienne et science bourgeoise, illustrée par l'affaire Lyssenko et dont les thèses seront pendant un temps relayée en France par le Parti communiste, suffit à le prouver. Aux antipodes de ce matérialisme inconsistant, la démarche marxiste se voit installée par Althusser dans un univers discursif nouveau, dont la structure repliée lui permet dans un premier temps de produire des énoncés inédits et dérangeants. La nouveauté de ces énoncés suffit à engendrer à son tour des effets critiques sur le terrain hyperréactif de la théorie marxiste française du moment, en proie à la fois à son stalinisme passé non analysé et à l'antimarxisme montant.

Pourtant, faute d'une analyse développée de ce contexte et de son histoire, les espoirs de renouvellement céderont la place à une critique du marxisme, dans son principe même. Dans sa préface de 1976 au livre de Dominique Lecourt, *Lyssenko, histoire réelle d'une « science prolétarienne »*, préface intitulée « Histoire terminée, histoire interminable », Althusser dénonce une « rectification sans analyse », menée par le Parti communiste au moment où il entreprend de dénoncer le

stalinisme. Si la remarque est pertinente, elle n'en rend que plus frappant le maintien de la notion de déviation théorique que ne cessera d'invoquer Althusser lui-même au sujet du stalinisme, notion qui contourne la tâche qu'il vient précisément de définir. De ce fait, la critique des déviations se propage de proche en proche, remontant le cours de sa généalogie, et c'est finalement la théorisation marxienne elle-même qui se trouve mise en cause :

On eût pu comprendre que certaines contradictions antérieures à la philosophie marxiste, qu'on peut déceler jusque dans la lettre des textes de Marx et d'Engels, avaient permis après d'autres à Staline de la précipiter dans l'ontologie.⁴⁶

Le livre de 1965 n'en vient pas encore à cet étrange et sombre bilan théorico-politique, mais, d'ores et déjà, il en prépare le terrain, posant et tout aussitôt délaissant la question de ses tenants et aboutissants politiques alors même que toute l'analyse y puise ses motivations.

Dans ses textes ultérieurs, Althusser reviendra sur cette singulière dimension politique de son travail, qui fait de la théorie la cause primordiale de l'histoire communiste et d'elle seule, et par suite le moyen unique de sa possible inflexion. Il invoquera à ce sujet le principe de la ruse stratégique, sur le modèle de la démarche qui fut celle Spinoza en son temps, mais sans que ne soient jamais énoncées les finalités exactes de son propre assaut critique⁴⁷. Dans son autobiographie, il écrit :

Sur les questions fondamentales, tant philosophiques que politiques et idéologiques, tant sur les questions de ligne (cf. *Sur le 22^e congrès*) que sur les principes pratiques d'orientation et les pratiques insensées du Parti, je n'étais pas d'accord. Et j'étais le seul, j'entends bien le seul à le dire ouvertement au sein du Parti, et à conduire une ligne d'opposition interne.⁴⁸

Mais si la démarche oppositionnelle se trouve à plusieurs reprises affirmée, elle ne sera nulle part plus précisément définie. La sécession théorique dont témoigne *Pour Marx* demeure un événement philosophique, conformément à la définition du marxisme qui y est développée, événement dont s'accommodera sans trop de difficulté la direction communiste dans la mesure où il n'est porteur d'aucune alternative stratégique.

Avec ce livre de 1965, la première intervention majeure d'Althusser consiste donc à s'inscrire dans la conjoncture immédiate pour mieux s'y arracher, en s'affrontant à la question théorique générale des relations entre science et idéologie. Son objet, par-delà la question circonstancielle du rapport de Marx à Hegel, est la philosophie marxiste dans son ensemble, et sa posture est celle de la contestation théorique à portée politique, à la fois affichée et prudente. Dès lors, le concept althussérien d'idéologie est tout désigné pour se voir attribuer la fonction d'exprimer ce qui semble un affrontement politique en gestation. Pourtant celui-ci n'aura jamais lieu. Et *Pour Marx* va tendre à perdre, avec le temps, sa portée politique manifeste tout en conservant une aura contestataire, qui relie avant tout ce livre à la tradition philosophique française du moment et à son inventivité conceptuelle exceptionnelle : dans ce seul ouvrage en effet, Althusser introduit la référence à Spinoza contre la filiation hégélienne⁴⁹, il redéfinit la notion de surdétermination⁵⁰, promeut la thèse de « l'efficace des superstructures »⁵¹, développe l'idée de « structure à dominante », avance la définition de la théorie comme « forme spécifique de la pratique » et réfléchit au statut de la généralité et à l'élaboration des concepts. Enfin, il dénonce l'humanisme et propose une périodisation nouvelle de l'œuvre marxienne. La richesse de ce livre est évidente et sa force tient à sa capacité à articuler tous ces thèmes au sein d'une lecture de Marx sans précédent, bien plus innovante et iconoclaste que ne le laisse entendre la revendication de rigueur et de fidélité à l'œuvre marxienne qui l'accompagne.

2

Questions dialectiques, questions stratégiques

Au moment de la rédaction de *Pour Marx*, le style sans équivalent d'Althusser se forge, au creuset de ces exigences politiques et de ces ambitions philosophiques. La centralité de la question de la connaissance et de la théorie en général confère à l'analyse althussérienne sa forte coloration épistémologique, qui ne disparaîtra plus. Mais c'est bien, avant tout, la notion d'idéologie qui permet d'en concilier la dimension académique et la portée critique, au prix de son renouvellement profond. En effet, au moment où il traite de la formation intellectuelle de Marx, Althusser énonce « les principes marxistes d'une théorie de l'évolution idéologique »⁵², qui définissent la cohérence d'ensemble d'un champ idéologique, « unifié intérieurement par sa problématique propre »⁵³, au sein de laquelle se développent les idéologies singulières. La notion d'idéologie est d'emblée marquée au sceau de la cohérence, étanche aux contradictions sociales qui, selon Marx, la traversent : cohérence interne du discours en quoi elle consiste, mais aussi fonction de mise en cohérence de la structure sociale, principe d'une « harmonie (parfois grinçante) »⁵⁴, puisqu'« il n'est de pratique, quelle qu'elle soit, que par et sous une idéologie », ou « ciment » du tout social⁵⁵.

À la figure en boucle de l'idéologie comme lieu homogène, comme cercle qui relie ses présupposés à ses conclusions, s'oppose la figure de la science, autoréférentielle elle aussi, mais d'une autre façon, puisqu'elle pose, en toute connaissance de cause, ses conditions comme son point de départ, puis constitue à partir de cette position de rupture son champ propre et son monde distinct, sa vérité en même temps que sa réalité. D'un côté, cette conception fournit son point de départ à une réélaboration complète du marxisme, qui s'efforce d'en reconduire la portée politique, à travers des réajustements successifs.

Au total, il s'agit bien de sortir de l'idéologie dominante et par la même occasion de transformer radicalement les rapports sociaux capitalistes qui l'engendrent. De l'autre, cette épistémologisation du marxisme permet à Althusser de faire alliance avec des thématiques philosophiques contemporaines, qui ont commencé à être élaborées sur le terrain de la philosophie des sciences, avant d'être reprises par toute la philosophie française des années 1960. C'est justement à la combinaison de ces deux dimensions que vont s'employer les textes althussériens de cette période.

L'épistémologie au lieu de la politique

C'est donc sur le terrain de l'histoire des sciences et de l'épistémologie que se déplace et s'installe le marxisme althussérien, empruntant certaines de ses thématiques, et en particulier la thèse du primat de la théorie, à la tradition française d'épistémologie, représentée notamment par Jean Cavaillès, Alexandre Koyré, Gaston Bachelard et Georges Canguilhem. La thèse d'un « style français » d'épistémologie est affirmée par Georges Canguilhem, qui le fait remonter à Auguste Comte⁵⁷. On rencontrera la même généalogie sous les plumes de Michel Foucault et de Louis Althusser⁵⁸, qui mentionnent tous deux la même séquence Cavaillès-Bachelard-Koyré-Canguilhem⁵⁹.

Ainsi, c'est conformément à la conception bachelardienne d'une épuration des préjugés et des opinions premières que la démarche de Marx et Engels, découvrant la France puis l'Angleterre, est présentée par Althusser, non comme dépassement, mais comme « retour en arrière, de l'illusion dissipée vers la réalité »⁶⁰. Cette « découverte » rétroactive n'est pas celle d'un objet réel, d'un monde objectif en face du sujet, mais la production d'une critique de l'expérience première et l'élaboration de la connaissance en tant qu'« ensemble d'erreurs rectifiées »⁶¹. La « rupture » bachelardienne se trouve ainsi radicalisée et politisée en « coupure », tandis qu'est affirmée la nature foncièrement théorique de l'objet de la philosophie comme de la science marxistes.

Ainsi énoncée, la thèse est novatrice. Elle retrouve pourtant les théorisations classiques de la genèse de la pensée marxienne, celles de Franz Mehring notamment et d'Auguste Cornu, dont Althusser

connaît les travaux depuis 1950⁶² et qui confèrent à l'évolution intellectuelle endogène de Marx le rôle moteur: son œuvre serait scandée par des étapes successives, dont la période de la maturité révèle rétrospectivement le sens. En contrepartie, le rôle de la décision politique et de l'implication militante de Marx s'en trouve minoré, le communisme étant pensé comme la conséquence logique d'un itinéraire savant. À côté de la question de la définition même de la politique, c'est aussi la question du matérialisme qui se trouve posée: la reprise de la conception spinoziste du Vrai comme « *index sui* », le congé vivement donné à toute « dialectique de la nature »⁶³, l'exclusion de la question de la représentation à travers le rejet de la thématique du reflet, le rejet de la catégorie d'essence⁶⁴ et la promotion du nominalisme puis du « matérialisme aléatoire »⁶⁵ en ponctuent le développement, là encore en symbiose étroite avec la critique de la vérité et l'analyse du discours que l'on rencontre dans la philosophie et l'épistémologie de la même époque.

Les conséquences sont considérables: si l'expérience historique, conçue sur le modèle de l'expérimentation scientifique, est toujours déjà un événement théorique, la question de l'existence objective du monde, indépendante de sa saisie conceptuelle, se voit rejetée du côté des préjugés de la pensée naïve:

Pour nous, le « réel » n'est pas un *mot d'ordre théorique*: le réel est l'objet réel, existant, indépendamment de sa connaissance, – mais qui ne peut être défini que par sa connaissance. Sous ce second rapport, théorique, le réel fait un avec les moyens de sa connaissance, le réel c'est sa structure connue, ou à connaître, c'est l'objet même de la théorie marxiste, cet objet balisé par les grandes découvertes de Marx et de Lénine, ce champ théorique immense et vivant, en constant développement, où désormais les événements de l'histoire humaine peuvent être maîtrisés par la pratique des hommes, parce qu'ils sont soumis à leur prise conceptuelle, à leur connaissance.⁶⁶

Un tel texte relève du tour de force qui consiste à énoncer le point de vue d'une épistémologie colorée de néo-kantisme dans la terminologie codifiée d'un matérialisme marxiste dogmatisé. Car ce sont bien les rapports entre sujet et objet, tels que les appréhende la tradition

matérialiste, qui se trouvent ici bouleversés. Autrement dit, cette critique de l'empirisme enveloppe une critique du matérialisme, mais qui n'est pas élaborée comme telle, ni chez Althusser, ni dans l'épistémologie de la période.

Selon Althusser, il est clair que la pratique transformatrice se révèle alors soumise à l'émergence d'une connaissance qui la précède et la guide. Si cette conception pose le classique et redoutable problème de la formation de la conscience de classe, de la prise de conscience politique et du rôle des organisations, elle reprend surtout, dans un premier temps, l'orientation fondamentale de la nouvelle théorie de la connaissance : l'objet y est toujours déjà construit, ne préexistant pas à l'opération théorique de sa saisie. Le critère de la pratique ne saurait valoir. Ainsi, pour Bachelard, la précision de la mesure, propre au savoir scientifique mature, « est un ordre d'instrumentalisation croissante, donc de socialisation croissante »⁶⁷ qui reconduit prioritairement à ce processus de la construction de l'objet. Un tel objet, qui peut d'emblée être qualifié de « scientifique » en vertu de ce processus de production, est donc radicalement distinct de l'objet brut. Transposée à la question de la pratique sociale, cette approche pose la question des procédures et des méthodes du savoir historique, comme conditions de la prise de conscience et de l'action politique.

En se trouvant déplacée sur le terrain de la connaissance sociale et de l'action historique, cette conception de l'histoire des idées lègue tout aussitôt à Althusser l'agenda des tâches philosophiques à venir, notamment l'exigence de mise en cohérence de thèses situées sur le terrain de l'histoire des sciences de la nature, d'une part, et des thèses issues du marxisme, d'autre part, si l'on admet que ce dernier se caractérise par son projet d'intervention pratique et politique, au sein d'une histoire définie par sa matérialité spécifique, qui est celle des rapports sociaux. Plusieurs conceptions de la matière sont donc en présence, en même temps que la question de la définition de la connaissance et celle de la vérité se trouvent modifiées par ces emprunts à l'épistémologie contemporaine.

Pour Canguilhem en effet, dans la proximité revendiquée avec Bachelard, la vérité est événement scientifique, décision inaugurale, prise dans le mouvement de ses rectifications successives : « une science est un discours normé par sa rectification critique »⁶⁸. L'éventuelle

transposition politique d'une telle conception exigerait cependant une argumentation spécifique et développée, qui n'est pas fournie ici. Mais on peut considérer que la reprise ultérieure de la tradition de l'auto-critique par Althusser se situe dans le droit fil de cette inspiration, au croisement d'une tradition politique et de conceptions épistémologiques qui font de la rectification le régime propre de la progression du savoir. Cette définition présente donc le bénéfice de remplacer le traditionnel « critère de la pratique », que le marxisme stalinisé ramène au réalisme naïf et à l'empirisme sommaire. Bien entendu, face aux simplifications du *Dia-mat*, l'épistémologie française est d'une puissance et d'un raffinement théorique bien supérieurs, soulignant la complexité et les détours de la démarche scientifique concrète, sans se borner à engranger ses conclusions au service de conclusions philosophiques immuables. Mais c'est pourtant la confrontation aux thèses de Marx et des marxistes non stalinienis qui manque ici. Réciproquement, les problèmes que soulève l'épistémologisation du marxisme éclairent en retour des enjeux philosophiques majeurs, inhérents à cette conception de la science : certes, le rationalisme critique de Bachelard et de Canguilhem s'attache à rejeter toute prétention fondatrice de la philosophie et ils s'efforcent de suivre le mouvement effectif des sciences de la nature sans préjuger de ses résultats. Leurs thèses renvoient néanmoins au préalable d'une philosophie de la connaissance et d'une critique de l'ontologie autant que de la raison classique, philosophie discrète et souple, mais aussi consistante et conséquente, et qui a parfois à se défendre de ses conséquences relativistes. Et c'est finalement chez Nietzsche que Georges Canguilhem ira chercher les éléments pour penser le concept comme étant, en dernier ressort, le produit aléatoire de la vie elle-même : « La vie aurait donc abouti par erreur à ce vivant capable d'erreur »⁶⁹. Ce nietzschéisme se développera et se radicalisera chez Foucault et Deleuze, on l'a vu, les éloignant radicalement de tout marxisme, fut-il althussérien.

Si l'emprunt de concepts à l'épistémologie contemporaine est une opération à bien des égards séduisante, leur transfert sur le terrain historique et social ne va nullement de soi et Althusser le reconnaîtra d'emblée au détour de quelques phrases de *Lire le Capital*, présentant comme problème ouvert ce que *Pour Marx* avait d'abord énoncé sous la forme d'une question résolue⁷⁰ :

Par quel *mécanisme* la production de l'*objet de la connaissance* produit-elle l'appropriation cognitive de l'*objet réel*, qui existe hors de la pensée, dans le monde réel? Nous parlons bien d'un mécanisme, et d'un mécanisme qui doit nous fournir l'explication d'un fait spécifique: le mode d'appropriation du monde par la pratique spécifique de la connaissance, qui porte tout entier sur son *objet* (objet de la connaissance) distinct de l'*objet réel* dont elle est la connaissance. C'est ici que menacent les plus grands risques. On comprendra que je ne puisse prétendre donner, sous la plus expresse réserve, que les premiers arguments d'une précision de la question posée, et non sa réponse.⁷¹

Et la question posée ici est double: d'une part, si l'histoire travaillée par Marx est un savoir historique et un discours toujours déjà préexistant à la théorie naissante, comment cette théorie pourra-t-elle jamais retrouver son « objet réel » – le capitalisme, en l'occurrence – pour en transformer radicalement et concrètement la nature? D'autre part, si les sciences de la nature épurent les phénomènes pour en produire un savoir jamais achevé, comment la connaissance historique et l'intervention politique pourraient-elles, de leur côté et à leur façon, tracer la frontière entre leur maturité savante de leur préhistoire illusoire, et orienter la transformation politique d'une réalité en dernier ressort non théorique, d'un « monde réel »? Et la difficulté croît si l'on ajoute que, pour Marx, les concepteurs sont les acteurs historiques eux-mêmes. Le problème porte alors sur le rapport entre philosophie et critique de l'économie politique au sens marxien de l'expression, c'est-à-dire en tant qu'elle inclut son moment politique, qu'elle soumet le savoir à l'invention historique révolutionnaire et non l'inverse.

Sur ce plan encore, la redéfinition althussérienne de la notion d'idéologie, articulant connaissance et histoire, capte et concentre tous les enjeux d'un tel débat. Au point que, pendant un temps, la discussion autour de la question idéologique se fait intense et se déploie au-delà des frontières du marxisme: à la suite des travaux d'Althusser, Georges Canguilhem va à son tour aborder la question de l'« idéologie scientifique »⁷². Dans ce texte, Canguilhem affirme qu'il faut prêter attention à « l'entrelacement de l'idéologie et de la science », puisqu'une science pensée comme « purification élaborée des normes

de vérification » s’y confronte sans cesse et par définition : c’est l’idée d’une histoire des sciences comme « histoire de la vérité » qui se trouve congédiée⁷³. Althusser déclarera plus tard : « Je lui dois infiniment. Il m’a appris les ruses historiques déconcertantes des rapports entre l’idéologie et les sciences »⁷⁴.

Si Canguilhem se tient autant que possible à distance d’un usage trop discriminant de la notion d’idéologie en histoire des sciences de la nature, ce n’est pas le cas d’Althusser, du fait même de la spécificité de la théorie marxiste qui se distribue selon lui, dans un premier temps, en science et en philosophie. À ses yeux, la philosophie devient ainsi « pratique théorique », qui a pour tâche la « production » de son objet spécifique, c’est-à-dire l’élaboration conceptuelle de concepts préexistants et l’arrachement sans fin à une idéologie première : le vocabulaire marxiste est mobilisé, affiché même, mais surtout utilisé en un sens inédit, qui en distord subtilement les énoncés en apparence les plus classiques. C’est pourquoi l’effet novateur et critique s’accompagne de la recherche d’une cohérence qui reste à construire et se traduit, dans un premier temps, par un nouveau protocole de lecture de l’œuvre marxienne.

Entre Mao Zedong et Waldeck Rochet

Pour Marx inaugure ainsi une réflexion stratégique originale, qui a pour particularité de s’énoncer en termes exclusivement philosophiques et donc de se situer sur le terrain de cette philosophie qu’Althusser attribue à Marx : le matérialisme dialectique. Se confrontant à la question de la contradiction, bannissant la notion d’*Aufhebung*, puis analysant les particularités de la « pratique théorique », Althusser en vient à la question de la totalité, du tout social que cette pratique a pour objet. À la différence des philosophes de sa génération, Althusser ne rejette pas une approche totalisante, qui caractérise par excellence la pensée marxiste, même si le caractère totalisant du savoir sera aussi, à ses yeux, la marque de la philosophie de l’histoire à répudier. C’est pourquoi il va en rejeter les versions d’après lui simplificatrices, qui unifient la totalité sociale autour d’une contradiction centrale et d’une seule, « la « belle » contradiction du Capital et du Travail »⁷⁵. La

valorisation de la superstructure et la réaffirmation de son autonomie relative répondent à cette volonté de promotion politique de la théorie, comme force sociale à part entière, qui l'amène à s'appuyer sur l'analyse dialectique produite dans les années 1930 par Mao Zedong, on l'a dit. Ce dernier, écrit lyriquement Althusser, énonce « dans une phrase pure comme l'aube: "il n'est rien dans le monde qui se développe de manière absolument égale" »⁷⁶.

Althusser ne s'arrête pas sur les circonstances historiques et politiques d'une telle théorisation. Quant aux conditions de sa reprise, c'est un tout autre contexte politique, éliidé lui aussi, qui l'éclaire. Le chapitre de *Pour Marx* où on la rencontre est initialement un article, paru dans la revue *La Pensée* en juin-juillet 1962 et qui a déclenché les foudres de Georges Cogniot, intellectuel et responsable communiste de premier plan. Dès ce moment, Althusser se manifeste comme pro-chinois alors que cette ligne est en rupture avec les positions officielles du PCF, dans la situation politique nationale et internationale de ce début des années 1960. Au plan international, le Parti communiste chinois est, depuis 1956 et le rapport Krouchtchev, hostile à la déstalinisation telle qu'elle est entreprise par l'URSS, déstalinisation qui s'accompagne de la promotion de la doctrine de la coexistence pacifique et de la logique des blocs. En France, les tensions montantes entre la Chine et l'URSS conduisent le PCF à se rallier finalement aux positions soviétiques, l'écho français de ce débat international conduisant à l'apparition d'un courant contestataire pro-chinois. Mais ce positionnement d'Althusser est aussi et surtout à rapporter aux développements que connaissent alors les débats internes aux organisations étudiantes et, plus particulièrement encore, internes la section de l'UEC de l'École normale supérieure de la rue d'Ulm.

Organisation relativement indépendante, l'Union des étudiants communistes est en effet traversée par de vives controverses, qui mettent aux prises trois tendances divergentes: les pro-chinois, les pro-italiens et les pro-Parti. Le débat fait rage et il est à la fois politique et théorique. Tandis que le courant dit « italien » est favorable à un *aggiornamento* sur le modèle de celui entrepris par le Parti communiste italien, la tendance pro-chinoise déplore le manque de rigueur théorique et politique du PCF et se revendique du marxisme-léninisme. Cette tendance est particulièrement représentée dans la petite structure

très active de l'UEC de la rue d'Ulm, où les élèves de Louis Althusser s'efforcent de définir une voie politique et intellectuelle contestataire. La dimension intellectuelle centrale de leur choix politique va les conduire à fonder en 1964 une revue théorique, les *Cahiers marxistes-léninistes*, dirigée par Robert Linhart et dans laquelle Althusser publiera, ponctuellement, quelques textes. Mais ce travail théorique accompagne une activité politique, qui accorde une place prépondérante au jeu tactique interne et aux manœuvres d'appareil. Ainsi, dans un premier temps, et espérant accroître son influence propre, la section normalienne va soutenir la remise en ordre de l'UEC conduite par la direction du Parti communiste et par son délégué Roland Leroy, au moment du congrès de 1964, remise en ordre qui s'en prend d'abord au courant italien et à la tendance trotskiste.

Durant la période qui va jusqu'au congrès d'Argenteuil de 1966, la section normalienne de l'UEC nourrit de grands espoirs politiques et entretient une activité théorique intense, animée par la conviction qu'une refonte intellectuelle du Parti communiste est à la fois possible et nécessaire, afin d'échapper au « révisionnisme » qui le guette. À partir du congrès de 1966, ces espoirs politiques s'effondrent et, faute d'espace intérieur, une partie de ses membres optent pour la scission, fondant alors l'Union des jeunesses communistes (marxistes-léninistes), l'UJC(ml), et radicalisant leur critique à l'égard du Parti communiste français. Louis Althusser, ainsi qu'une partie de ses élèves, ne suivront pas cette voie et resteront membres du Parti communiste, tout en y menant une bataille interne très spécifique : Althusser se focalise sur la question théorique et sur la question associée de la formation militante, dont il continue de penser que l'importance est décisive. C'est bien en tant qu'intellectuel critique membre du PCF qu'il conçoit son rôle politique.

Dans le contexte de cet effort de modernisation du communisme français, le problème central est aussi et surtout le stalinisme et sa critique. Sur ce plan le positionnement d'Althusser est complexe : rejetant sans argumentation l'analyse trotskiste, conformément à la tradition communiste française en la matière, il déplore la thèse superficielle du « culte de la personnalité », alors invoquée par le Parti communiste français. Rejetant lui aussi le terme de « stalinisme », c'est une critique un peu différente, mais tout aussi conventionnelle des « erreurs

du stalinisme » qu'il propose, définissant ces erreurs comme des déviations fondamentalement théoriques. C'est seulement en 1973 qu'Althusser en viendra à évoquer, par-delà les questions théoriques, le rôle des « rapports de production » et des « rapports de classe » ainsi que les « contradictions de la construction du socialisme », renouvelant au passage sa condamnation virulente de « l'antistalinisme trotskiste »⁷⁷. Mais l'analyse alternative du stalinisme, toujours promise, ne sera jamais produite et laissera finalement le champ libre aux thèses anti-totalitaires des années 1970.

Au moment de la parution de *Pour Marx*, Althusser se rapproche donc bien d'une ligne oppositionnelle, qui commence à se constituer en tant que telle et qui rassemble un petit nombre de militants. Mais il demeure à distance de la voie maoïste qui s'esquisse et ses travaux vont surtout permettre de lancer le débat autour de Marx et du marxisme, en raison même du caractère finalement peu assignable de la contestation qu'ils véhiculent. L'aura intellectuelle conquise entre temps lui vaut une position de premier plan sur le terrain théorique, sans que cette situation ne le conduise à exercer d'impact politique direct, dont il ne cherche d'ailleurs à aucun moment à réunir les conditions. Il ne suivra pas ses élèves pro-chinois au moment de leur sortie du PCF, on l'a dit, et son positionnement politique deviendra à partir de là à la fois moins lisible et plus isolé, tout en demeurant indéniablement militant. Dans cette situation, le congrès d'Argenteuil, centré sur les questions culturelles et théoriques en même temps que stratégiques, va revêtir une importance particulière pour l'althussérisme politique, ou plus exactement pour ce qui est et restera sa pure éventualité.

Le congrès d'Argenteuil

Depuis le début des années 1960, le Parti communiste s'efforce de définir un rapport nouveau à la culture en général et de rompre avec son dogmatisme passé. Plus globalement, c'est sa modernisation et son réajustement à une situation nationale et internationale transformée qu'il entreprend. Un singulier, mais réel *aggiornamento* à la française se dessine, centré sur la stratégie d'union de la gauche autour d'un programme commun de réformes sociales. En 1966, le PCF parvient à signer

avec la SFIO un accord de désistement réciproque et soutient la candidature de François Mitterrand aux élections présidentielles de 1965. Dans le contexte international de la détente, les transformations doctrinales sont réelles et vont dans le sens d'un assouplissement de principes marxistes néanmoins réaffirmés, les questions du passage au socialisme et de la démocratie faisant l'objet d'une attention toute particulière⁷⁸.

C'est à ce moment qu'est organisée la réunion du Comité central d'Argenteuil, centrée sur les questions de l'art et de la culture, mais tout autant sur le marxisme et la philosophie⁷⁹, alors que le conflit entre Roger Garaudy et Louis Althusser atteint son point culminant. Cette conférence abandonne le réalisme socialiste, entérine le principe des discussions théoriques libres, mais restreint aussitôt ce dernier à l'affirmation abstraite du pluralisme, sans démocratisation véritable du fonctionnement interne du parti qui demeure fondé sur le « centralisme démocratique ». Concernant la théorie, le besoin de débat et de recherche est clairement affirmé par la résolution finale. Pourtant, c'est aussi à partir de ce moment que « le Parti communiste n'aura plus [...] de politique théorique » écrit Lucien Sève, qui est aussi l'un des acteurs majeurs de ce congrès, philosophe et membre du Comité central⁸⁰. En effet, dans les conditions du moment, la discussion philosophique semble attester qu'un débat politique de fond est ouvert, alors même qu'elle se substitue à une discussion stratégique collective, qui n'est à aucun moment envisagée par le groupe dirigeant. Parmi les points aveugles majeurs, on peut bien sûr ranger la question du stalinisme (le terme restera banni jusqu'au milieu des années 1970⁸¹) et celle du rapport à l'URSS et aux pays socialistes, incluant l'analyse développée de leur trajectoire historique, mais aussi la stratégie même d'union de la gauche et la conception du socialisme et du passage au socialisme qu'elle implique.

Après le congrès d'Argenteuil, l'opposition entre Garaudy et Althusser sur la question de l'humanisme est tranchée par la direction du Parti et par son secrétaire général d'alors, Waldeck Rochet, dans le sens d'un abandon définitif de toute ligne philosophique officielle. Dès lors, le débat intellectuel se trouve libéré au moment même où il perd son impact : la sécession althussérienne se voit alors condamnée à la marginalité politique, sa conquête d'une position intellectuelle et institutionnelle solide se payant au prix de son impuissance politique, ou plutôt transformant en impasse sa recherche d'une voie étroite, celle

d'une pratique spécifiquement politique de la philosophie au sein du Parti communiste français. À partir de ce moment, c'est surtout à son propre itinéraire que se confrontera Althusser et à son échec de plus en plus manifeste, l'autoréférentialité croissante de l'œuvre traduisant son manque de prise sur ce qui est son cœur même, la politique.

Certains des articles de *Pour Marx* et plus particulièrement ceux qui portent sur la dialectique se font d'ores et déjà la chambre d'écho de cette contradiction précise, destinée à se développer et surtout à se bloquer, tandis qu'Althusser esquisse par ailleurs une conception philosophique alternative de la contradiction, qui met l'accent sur sa singularité concrète. En effet, plaçant à un niveau théorique très élevé la discussion politique, Althusser y défend la spécificité des contradictions réelles contre toutes les généralisations excessives : « Car, enfin, ne sommes-nous pas toujours dans l'exception ? »⁸² s'interroge-t-il au sujet des situations historiques révolutionnaires du XIX^e et du XX^e siècles. Outre les enjeux théoriques et une fois encore épistémologiques de la remarque, et de sa pente en direction du nominalisme ultérieurement revendiqué par Althusser, elle ne conduira pas à des analyses historiques précisées. Il s'agit avant tout de faire valoir la dimension politique des contradictions les plus diverses, en retraillant le schéma classique de la relation entre contradiction principale et contradiction secondaire.

S'appuyant sur la thèse du « développement inégal des contradictions » qui, chez Mao, doit fonder théoriquement le principe d'une révolution culturelle, Althusser souligne l'importance des superstructures et l'autonomie relative des luttes qui s'y déroulent. La référence à Mao et à la Révolution culturelle chinoise, utilisée abstraction faite de sa réalité historique, permet avant tout à Althusser d'affirmer le rôle majeur de la philosophie, tel qu'il souhaite le promouvoir dans le contexte intellectuel et politique français. Le thème du retour à Marx condense tous les éléments de cette opération complexe et convertit cette intervention en conjoncture en une approche savante et en une lecture innovante, susceptibles de survivre à cette même conjoncture, tout en affirmant leur dimension éminemment politique.

Ainsi, étayant l'analyse produite par Mao, mais surtout présentée comme l'occasion d'un retour à une approche rigoureuse de l'œuvre marxienne, c'est ici l'introduction rédigée en 1857 par Marx pour

ouvrir la *Contribution à la critique de l'économie politique* qui se voit valorisée en tant que texte spécifiquement philosophique, illustrant l'exigence d'une analyse singulière de la réalité sociale, telle qu'elle est à un moment précis de son histoire. Ce texte de Marx, souvent cité par Althusser, est présenté par lui comme le lieu où se trouve définie la dialectique marxienne en tant que telle. Cette remarque est complétée par l'affirmation que Lénine a lui aussi produit une telle dialectique et que Mao a à son tour développé cette analyse lors des luttes au sein du Parti communiste chinois, dans son article de 1937 : Althusser inscrit alors, de fait, sa propre analyse dans le prolongement de cette généalogie prestigieuse de théoriciens majeurs, mais aussi d'acteurs politiques de premier plan, conformément au rôle qu'il entend jouer sur le terrain du marxisme politique.

Afin de ménager l'espace propre de son intervention, Althusser précise qu'il souhaite avant tout s'interroger sur la philosophie de Marx, en tant que telle absente de l'œuvre marxienne, mais impliquée en et par elle, et qu'il se donne pour tâche de formuler. Paradoxalement, l'intervention althussérienne en ce qu'elle a de plus original, c'est-à-dire dans sa volonté affichée de rupture, s'institue comme prolongement et comme reprise d'une œuvre préexistante. C'est là un trait qui caractérise une partie de la tradition marxiste, se réclamant souvent de l'art du commentaire et de la fidélité au texte à l'occasion de ses innovations les plus marquantes. Finalement, la rupture althussérienne, associée au primat de la lecture et à l'inscription dans une tradition, va se trouver projetée sur l'œuvre marxienne elle-même, conduisant à une interprétation à la fois novatrice et traditionnelle, qui affirme la coupure entre la période feuerbachienne de jeunesse et la période de la maturité. Sous son apparente modestie, une telle opération contribue à redéfinir radicalement l'intervention marxiste en en soulignant la dimension philosophique.

De la guérilla en philosophie

À mesure qu'il construit son œuvre et en dépit de sa marginalité politique accrue, la volonté d'intervention stratégique d'Althusser demeure intacte. Elle s'installe définitivement sur le terrain philosophique, dont

il a souligné dès *Pour Marx* l'importance politique cruciale. De ce point de vue, Louis Althusser appartient bien, par-delà sa singularité forte de marxiste et de militant communiste, à une génération de philosophes qui participent tous à cette reviviscence d'une discipline jusque-là largement embaumée dans l'académisme et qui rompent en même temps avec des formes d'engagement antérieures, Jean-Paul Sartre faisant figure de contre-modèle commun, jamais discuté et toujours dénoncé. De ce fait, à partir de la fin des années 1960, les auteurs de référence choisis par la nouvelle philosophie française changent, ce changement préservant cependant les principes fondateurs de la tradition philosophique universitaire, marquée par l'importance du commentaire et l'étude des œuvres classiques.

De ce point de vue, les listes de philosophes classiques que propose successivement Althusser permettent de suivre son inscription dans un contexte intellectuel qui voit la promotion de Spinoza, de Nietzsche, de Heidegger accompagner le rejet de Hegel et de Sartre toujours, de Comte parfois. Quant à Marx, sa situation est complexe dans le contexte du moment : souvent mentionné, mais peu lu et largement méconnu, son déclin puis son rejet vont être fonction directe de la recomposition politique et idéologique en cours. Tout au long de cette période, Althusser maintient la position centrale et prééminente de la référence marxienne, référence à ce qui est avant tout pour lui une œuvre théorique, même s'il finira par lui reprocher ses lacunes et ses limites à partir la fin des années 1970. Au total, loin de relever de la seule histoire de la philosophie, ces listes d'auteurs témoignent donc d'une relation sans cesse actualisée de la réflexion althussérienne à la philosophie de l'époque, en même temps que d'une réorientation permanente de l'œuvre en cours. Althusser redessine à chaque fois des clivages, trace des lignes de front qui opposent des traditions de pensée toujours reliées à des options politiques, au sens large. Au fil de l'analyse, des stratégies théoriques s'inventent, homologues aux stratégies politiques, qui contribuent à faire de la philosophie un vaste terrain d'affrontement, d'importance selon lui primordiale, justifiant que les grands noms de la philosophie classique voisinent avec ceux de Lénine, Staline, Mao.

La référence à Spinoza, tout particulièrement, va jouer un rôle de premier plan. Dans son autobiographie, Althusser écrira :

Ce qui me fascinait chez Spinoza, c'était sa stratégie philosophique. Jacques Derrida a beaucoup parlé de stratégie en philosophie et il a parfaitement raison.⁸³

Rapprochant une telle stratégie théorique des méthodes révolutionnaires, Louis Althusser apparente étroitement, sous cet angle, leaders révolutionnaires, philosophes classiques et philosophes contemporains. Traitant de Spinoza, il précise :

Militairement parlant, cette stratégie philosophique révolutionnaire ne rappelle guère que la théorie de la guérilla urbaine et l'encerclement des villes par les campagnes chères à Mao ou certaines formes de stratégie politico-militaire de Machiavel.⁸⁴

C'est bien à cet art de la guérilla qu'il souhaite emprunter sa puissance concrète, rapatriée sur le terrain de la vie politique du moment, mais dans sa dimension institutionnelle préservée et via sa transposition philosophique, ce qui modifie radicalement les données « pratiques » de l'offensive ainsi conçue :

Et sans doute cette stratégie me confortait dans ma stratégie philosophique et politique personnelle : investir le Parti du dedans de ses propres positions... Mais quelle prétention !⁸⁵

Au moment où ces lignes sont écrites, l'échec colore rétrospectivement toute la démarche entreprise dans les années 1960, mais elle en énonce bien l'ambition politique première.

Il faut rappeler qu'en dépit de l'aveu d'échec final, l'intervention althussérienne produisit des effets réels dans son ordre propre, comme peu d'autres œuvres au même moment. Surtout elle s'attacha à les produire sur un terrain immédiatement politique et dans un cadre organisationnel déterminé, ce qui n'est le cas ni de Michel Foucault, ni de Gilles Deleuze. C'est pourquoi il importe autant à Althusser de dessiner et de redessiner sans fin, aussi précisément que possible, les lignes de fractures et d'affrontement du paysage intellectuel, où se révèlent selon lui les opportunités d'intervention, à un moment où le débat politico-intellectuel français est intense. Althusser insiste à plusieurs reprises sur les conditions d'une lutte interne à ce champ de bataille, ce *Kampfplatz* qu'est, aime-t-il à le rappeler au moyen de cette

expression kantienne, la philosophie en tant que telle. Dans le texte rédigé après coup, issu du cours à destination des scientifiques qu'il prononce en 1967 à l'École normale supérieure, il insiste sur le fait que la philosophie n'a pas d'objet propre mais qu'elle possède néanmoins une fonction, qui est de tracer les « lignes de démarcation »⁸⁶, lignes qui séparent l'idéologique du scientifique. La modestie du philosophe a pour contrepartie l'affirmation de l'importance cruciale de son travail critique, de portée directement et concrètement politique : « La philosophie fait elle-même partie de la conjoncture dans laquelle elle intervient »⁸⁷. Et c'est précisément l'entrée en crise de cette même conjoncture qui emportera, avec les repères politiques anciens, cet effort de renouvellement du marxisme.

L'une des fragilités natives de ce renouvellement tient précisément à ce que la dimension politique de l'intervention althusserienne excède rarement le périmètre de l'organisation communiste et de ses débats internes. Louis Althusser ne s'arrête pas sur les transformations politiques et idéologiques en cours par ailleurs, qui s'opèrent du côté de la social-démocratie et plus encore du côté du libéralisme, pas plus qu'il n'interviendra au moment de l'opération des « nouveaux philosophes » et de la dénonciation de Marx et du marxisme en général au nom de l'antitotalitarisme. Dès lors, la « pratique théorique », qui se voulait d'abord une des modalités de la politique, voit son sol se dérober : elle deviendra peu à peu l'objet même de l'analyse, dont les développements sont surtout méthodologiques et programmatiques. Pourtant, cette substitution des terrains d'action, qui dote pour un temps la lecture savante de Marx d'un réel impact politique, se présente dans un premier temps comme une conversion heureuse. D'une part, ses innovations semblent plus durables, par leur refus même d'épouser les sinuosités d'une ligne politique quelle qu'elle soit ; d'autre part, la passion stratégique n'y perd rien de sa vigueur, mais elle gagne sa fécondité intellectuelle.

Portrait de Marx en philosophe

C'est donc bien un marxisme d'un nouveau genre qui apparaît et s'installe sur le terrain même de l'histoire de la philosophie. Il faut

s'arrêter en particulier sur la communication présentée en 1966 à l'École normale supérieure, intitulée « Conjoncture philosophique et recherche théorique marxiste », qui illustre cette conception stratégique de l'histoire de la philosophie. Althusser y élabore l'une de ses généalogies philosophiques les plus argumentées en même temps qu'il propose une analyse, unique dans son œuvre, de la situation théorique française du moment. Dans une vaste fresque, qui fait songer aux pages de Marx dans *La Sainte Famille* et plus encore à celles d'Engels dans son *Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande*, mais précisément en vue de s'en démarquer, Althusser brosse le tableau des principaux courants en présence et des fronts de lutte qui les divisent.

Affirmant que « la tâche fondamentale de la théorie marxiste, sa tâche stratégique a pour objet la théorie marxiste elle-même »⁸⁸, il définit des lignées philosophiques opposées, qui lui permettent de placer le marxisme français contemporain au centre d'un nouveau réseau d'alliances : d'abord contre le spiritualisme (« Front 1 »), mais aussi dans le cadre de ce qu'Althusser présente comme l'entrée en crise de l'« idéalisme rationaliste et critique » (« Front 2 »), qui conduit à la remise en cause de « la problématique idéologique des sciences dites humaines »⁸⁹, ouvrant la voie à l'insertion du marxisme au sein du rationalisme et du matérialisme, aux côtés du « vrai Bachelard », de Canguilhem et du « vrai Lacan »⁹⁰. À l'occasion de cette opération de cartographie, qui prend note des déplacements successifs de la ligne de front et de l'identité changeante des adversaires à travers la permanence même de leur affrontement, Althusser rend alors hommage à Comte, « honneur de la philosophie française »⁹¹, et localise « ce qui se produit de vivant » autour de « Marx, Freud, Nietzsche, Russell, Frege, Heidegger, de la linguistique, de l'épistémologie, de l'histoire des sciences »⁹². La conséquence est que Marx se trouve alors réinscrit au sein de l'histoire de la philosophie, en dépit même de son propre mot d'ordre de sortie hors de la philosophie.

Malgré cet effort de légitimation de Marx et du marxisme dans le contexte intellectuel français du moment, leur marginalisation est en cours. De fait, la philosophie française la plus avant-gardiste reste largement réfractaire à Marx et ne favorisera jamais la connaissance exacte ni la lecture attentive de son oeuvre. Pour sa part, Michel

Foucault, après s'être appuyé sur la lecture althussérienne de Marx, la congédiera en affirmant l'immersion définitive de Marx dans l'*épistémè* du XIX^e, le rapprochement avec Auguste Comte étant pour lui la marque par excellence de cet enracinement aveugle à ses propres conditions, aux antipodes exacts de la définition althussérienne. Quant à Gilles Deleuze, s'il maintient la mention positive de Marx jusqu'à la fin de son œuvre et dans la conjoncture hostile des années 1980, il rejette la notion d'idéologie et plus encore celles de dialectique et de contradiction, au sujet desquelles il réitère les critiques devenues depuis lors dominantes.

Indépendamment de ses effets ou de son absence d'effet, ce recentrage d'Althusser sur l'actualité philosophique française de l'époque, a pour but d'en réorganiser l'arsenal conceptuel autour d'une référence à Marx qui en constituerait le pivot. Mais la redéfinition qui en résulte affecte surtout le marxisme lui-même, dès lors qu'il se trouve rapatrié sur le terrain disciplinaire de la philosophie : Althusser affirme l'existence de plein droit d'une philosophie marxiste, que Marx lui-même n'aurait pas eu le temps de développer. Ou plus exactement, ainsi qu'il le dit dans *Pour Marx*, qu'il ne prit pas le temps de développer,

Car la Théorie de sa propre pratique théorique n'était pas alors essentielle au développement de sa théorie, c'est-à-dire à la fécondité de sa propre pratique.⁹

Dorénavant, cette élaboration philosophique doit être effectuée de toute urgence, sous peine de laisser déviations et confusions se propager.

Althusser écrit dans son article de 1966 que « la tâche fondamentale de la théorie marxiste, sa tâche stratégique, a pour objet la théorie marxiste elle-même »⁹⁴, cette tâche étant à ses yeux la condition de son travail critique sur les autres théorisations existantes, notamment du côté des sciences de la nature et des sciences de l'homme. Ce n'est donc ni l'histoire du marxisme, ni son implication politique passée qu'Althusser a ici en tête, alors qu'il réactive le thème d'un « marxisme du marxisme », introduit par Karl Korsch dans les années 1920⁹⁵, mais ses enjeux théoriques présents : la théorie marxiste « doit savoir exactement ce qu'elle est, en tant que théorie ». Cet énoncé conduit ainsi quelques pages plus loin à l'affirmation que le marxisme se divise entre

une science, le matérialisme historique, et une philosophie, le matérialisme dialectique. Cette division mérite que l'on s'y arrête de nouveau, tant elle éclaire certaines dimensions de la lecture althussérienne.

Il faut rappeler que, pour sa part, Marx n'établit pas cette distinction et n'emploie jamais l'expression « matérialisme dialectique », que l'on rencontre seulement chez Engels puis chez Lénine⁹⁶. Avant tout, cette division stricte provient très directement du *Dia-mat* stalinisé qui l'a systématisée et Mao Zedong la reprend pour en forger sa propre version. Ces usages politiques de Marx, à l'exclusion totale des développements du marxisme théorique de la même période, sont ici mentionnés par Althusser comme constituant les véritables fondements de toute lecture contemporaine, au nom de l'expérience historique et stratégique qui les accompagne. La lecture que propose Althusser de cette distinction orthodoxe entre matérialisme dialectique et matérialisme historique est cependant originale, témoignant une fois encore de sa capacité à associer ses propres innovations théoriques et ses préoccupations politiques du moment à la reprise d'énoncés « classiques » qui acquièrent aussitôt un sens neuf, tout en s'autorisant en même temps de leur classicisme revendiqué.

L'extrême abstraction de ces thèses, en même temps que leur indexation – immédiate, mais tue – sur le débat politique français du moment qui les charge d'enjeux concrets, permet cette étrange opération, qui n'est possible que dans une conjoncture politico-intellectuelle aussi singulière que fugace. Elle voit la soudaine et relative promotion d'une terminologie marxiste occulter les difficultés croissantes du marxisme théorique et politique en France. Avec moins d'in vraisemblance, mais pas plus de vérité, le néo-libéralisme racontera par la suite sa reconquête comme une épopée intellectuelle. De fait, l'affaiblissement du Parti communiste qui se dessine alors restera sans relêve, n'ouvrant en réalité aucun espace sur sa gauche, en dépit des espoirs nourris alors par ceux des courants d'extrême gauche qui croient leur heure venue. Les perspectives critiques situées aux marges du marxisme s'étioleront en même temps que lui et on peut considérer que les raisons en sont profondément politiques.

4

Lire Marx lecteur

Ce sont les buts et les fonctions de la philosophie marxiste qu'Althusser entend redéfinir, au moyen d'une lecture anhistorique des « questions stratégiques » qu'il énumère quelques lignes plus loin. Faute d'inscrire explicitement cette redéfinition dans la conjoncture, il se revendique d'un marxisme générique et typifié, qui présente l'avantage de pouvoir survivre à ses connotations maoïstes. L'anonymat du propos va de pair avec la forte personnalisation de la démarche : Althusser sera celui qui parle au nom de Marx et du marxisme. L'effet de cette politisation déniée est paradoxal : l'actualité de l'œuvre de Marx résidera dorénavant surtout dans les conditions d'une lecture et dans l'élaboration d'une herméneutique, avec ses clés interprétatives, ses concepts reconnus et ses catégories bannies, à la confection et à la rectification de laquelle s'emploiera continûment Althusser.

Énonçant au nom de Marx des thèses dont on ne sait plus très bien qui en est l'auteur, *Pour Marx* est un livre profondément déroutant et par là même puissamment stimulant, où Althusser donne à ses inventions les plus audacieuses les apparences de la régénération de vérités trop longtemps ensevelies. Violent et iconoclaste par sa façon d'ignorer les traditions marxistes qu'il tait ou dénonce souvent sommairement, le geste althusserien concilie la fidélité manifeste, ostentatoire même, et l'hérésie revendiquée, initiant le séisme d'une refonte radicale, qui loge au cœur même de l'édifice théorique qu'est l'œuvre marxienne son tournant philosophique déstabilisant. Proposant une liste de tâches théoriques urgentes, Althusser place tout particulièrement la « théorie de l'idéologie » sur le terrain critique ainsi délimité, définissant les conditions d'une lutte spécifique, mais sans lien direct avec une perspective politique transformatrice qui serait clairement définie : le combat d'idées reste à un haut niveau de technicité et d'abstraction.

La seule exception à cette tendance est l'article anonyme publié dans les *Cahiers marxistes-léninistes* à la fin de l'année 1966 et consacré à la Révolution culturelle chinoise. Althusser y salue l'événement, insistant au passage sur son « extrême intérêt théorique » et attribue à Marx, Engels et Lénine l'impératif de mise en correspondance de la superstructure et de l'infrastructure socialiste, éclairant la « révolution idéologique de masse » qui se produit alors en Chine⁹⁷. L'exemple de la régression politique fourni d'après lui au même moment par la Yougoslavie – Tito étant honni par les soviétiques autant que par les Chinois –, « suppose que l'idéologique puisse être le point stratégique, où tout se décide »⁹⁸. Dans ce texte sans équivalent, Althusser présente sans distance les positions politiques des maoïstes français, pourchassant les déviations et le « révisionnisme ». Mais il n'oublie pas d'être philosophe : le mot d'ordre de la lutte de classe idéologique sera surtout conçu dans le cadre français, son caractère « de masse » se réduisant à sa pratique essentiellement normalienne. Pour Jacques Rancière, la théorie althussérienne reste « fondamentalement une théorie de l'éducation », et il souligne la séduction avant tout intellectuelle exercée au début des années 1960 sur les étudiants en philosophie par les thèses de Mao Zedong telles qu'elles sont reçues en France⁹⁹.

Pourtant, la force de l'œuvre althussérienne provient de la capacité de l'auteur à ne pas s'enfermer dans une voie politique ultra-minoritaire. D'une part, on l'a dit, Althusser restera toujours membre du Parti communiste où son rôle demeure celui d'un théoricien, qui ne peut produire d'effets politiques qu'à proportion de l'écart critique dont ses œuvres témoignent dans un cadre organisationnel classique et qui reste puissant. D'autre part et corrélativement, il ménagera toujours la possible conversion de ses interventions critiques en élaborations théoriques situées sur le terrain de la philosophie, où elles s'émancipent de l'implication politique au sein du PCF pour se combiner à l'influence épistémologique, à la tradition structuraliste et plus marginalement à la psychanalyse. D'où ce style unique, surprenant, surtout pour le lecteur d'aujourd'hui, qui mêle orthodoxie et innovation, intransigeance politique et raffinements conceptuels. Et c'est précisément parce qu'elle relève de toutes ces dimensions à la fois, et permet de transiter de l'une à l'autre, que la notion althussérienne d'idéologie s'avère décidément cruciale.

Vues et bévues de l'économie politique

Si l'on reprend le fil des réélaborations successives du concept althussérien d'idéologie, on peut considérer que la seconde étape de sa définition se rencontre dans la préface de *Lire le Capital*, l'ouvrage collectif également publié en 1965 et issu des travaux du séminaire de 1965 à l'École normale supérieure. Dans sa préface et dans le chapitre qu'il rédige pour ce volume, Althusser précise sa lecture de Marx, dont les enjeux sont désormais bien définis. Mais surtout, il place dorénavant l'opération de la lecture et de l'interprétation au centre de la démarche marxienne elle-même: parti de l'illusion de pouvoir lire le monde « à livre ouvert »¹⁰⁰, Marx en serait venu à reconnaître la distance au monde comme condition préjudicielle de l'activité de connaissance. Dès lors, ce ne sont plus les choses qui s'offrent à la lecture, mais des textes, écrits par un auteur qui fut lui-même avant tout un « prodigieux lecteur »¹⁰¹, passant d'une première à une seconde « pratique de la lecture ». Cette approche parachève la disqualification du modèle spéculaire-représentatif au profit d'une définition de la connaissance comme production. Secondairement, la promotion de Spinoza contre Hegel peut alors s'appuyer sur le rejet de ce qu'Althusser nomme la conception hégélienne de la « totalité expressive » au profit de la conception spinoziste de l'écriture et de la lecture, fondée sur « une philosophie de l'opacité de l'immédiat »¹⁰².

De telles références philosophiques et leur reprise actualisante, bien loin du simple commentaire érudit d'œuvres classiques, raccordent directement l'entreprise althussérienne aux débats philosophiques en cours: on retrouve chez Deleuze cette même option antireprésentative, qui promeut Spinoza contre Hegel. Quant à Foucault, il définit l'*épistémè* de la représentation comme le cadre théorique propre à l'âge classique, depuis longtemps périmé, puisant notamment chez Nietzsche les éléments de sa critique. Chez Althusser, le recours à la référence à Spinoza permet surtout la mise en place d'un dispositif de lecture qui, dans le cadre du marxisme, provoque le bouleversement de sa propre tradition interprétative: ce n'est plus l'actualisation des thèses marxistes en rapport avec une conjoncture historique qui est recherchée, mais bien plutôt, loin de tout souci d'adéquation du discours aux choses, l'invention d'un protocole d'analyse qui mette en relief, dans le

texte marxien, les lectures dont lui-même se nourrit et au travers desquelles il se construit. C'est alors des travaux de Jacques Derrida qu'il est sans doute le plus proche à ce moment de son itinéraire.

À la lumière de cette herméneutique matérialiste, c'est donc d'abord par conflits et alliances entre théories et théoriciens que se construit l'œuvre marxienne. La lecture althusserienne délaisse sur ce point le modèle de la rupture pour lui préférer l'analyse des clivages entre vue et bévue qui traversent tout particulièrement l'histoire de la pensée économique. La définition de l'idéologie s'en trouve remaniée : mise en relation avec la science plutôt qu'avec la réalité sociale¹⁰³, elle entraîne une extrême valorisation du moment interprétatif, devenu pratique spécifique. Au passage, le travail interprétatif spécialisé se révèle finalement être non pas la seule, mais bien l'une des conditions majeures de l'émancipation sociale et politique. Mais surtout, elle abandonne la thèse classique de l'illusion ou du mensonge pour expliquer les limites de l'économie politique classique :

Ce que ne voit pas l'économie politique n'est pas un objet pré-existant, qu'elle eût pu voir et n'a pas vu, – mais un objet qu'elle produit elle-même dans son opération de connaissance, et qui ne lui préexistait pas : précisément cette production même, identique à son objet.¹⁰⁴

Ainsi, lors de son analyse de l'économie politique smithienne, Marx aurait-il procédé à deux opérations de lecture successives :

Dans une première lecture, Marx lit le discours de son prédécesseur (Smith par exemple) à travers son propre discours [...]. Pourtant il est dans Marx une seconde et toute autre lecture, sans commune mesure avec cette première [...]. Ce que l'économie politique classique ne voit pas, ce n'est pas ce qu'elle ne voit pas, c'est ce qu'elle voit ; ce n'est pas ce qui lui manque, c'est au contraire ce qui ne lui manque pas ; ce n'est pas ce qu'elle rate, c'est au contraire ce qu'elle ne rate pas. La bévue, c'est alors de ne pas voir ce qu'on voit, la bévue porte non plus sur l'objet, mais sur la vue même. La bévue est une bévue qui concerne le voir : le ne pas voir est alors intérieur au voir, il est une forme du voir, donc dans un rapport nécessaire avec le voir.¹⁰⁵

Le repli vertigineux de l'analyse de la production sur les œuvres qui en forgent le concept permet, à la fois, la promotion de l'épistémologie de la production contre l'épistémologie de la vérité et l'intégration de l'économie politique et de sa critique dans le champ de la philosophie. André Tosel note que « la catégorie de production a le sens d'un ultime transcendantal »¹⁰⁶, auquel fera d'ailleurs écho son usage deleuzien. Althusser mentionne ici l'*Histoire de la folie* de Michel Foucault¹⁰⁷ et en reprend l'une des caractéristiques majeures : le travail philosophique tel qu'il s'y trouve défini l'autorise à franchir ses limites disciplinaires traditionnelles et à englober désormais « l'ordre du discours » tout entier. Appliquée à Marx, cette opération produit des conséquences aussi profondément inédites que problématiques.

En effet, Althusser thématise pendant plus de vingt pages, situées au début du livre, la métaphore de la vue et de la bévue, donnant d'entrée de jeu la tournure d'un métadiscours philosophique virtuose à son approche du *Capital*. Bien entendu, la métaphore visuelle est aussi d'origine marxienne : dans l'*Idéologie allemande*, Marx avait utilisé le modèle optique de la chambre noire pour décrire l'idéologie. Mais le renversement des images produites par la chambre noire est relié par Marx, non à l'inversion strictement idéologique des représentations, qui permet de dénoncer leur nature illusoire, mais avant tout aux causes réelles de la formation de telles représentations, causes qui éclairent leur impact social et qui sont à chercher du côté de l'inversion du monde capitaliste lui-même. Dans *Lire le Capital*, ce n'est plus le modèle de l'inversion qui est mobilisé, dans la mesure où il reconduit la dimension représentative de l'analyse, mais le discours de l'entrelacement sans fin des vues et des bévues, la thématique foucauldienne¹⁰⁸ du visible et de l'invisible, qui aborde le réel comme objet toujours déjà théoriquement construit et n'offrant prise qu'à l'interprétation et à la réinterprétation, qui sont ses modes mêmes d'existence. La définition même de la critique de l'économie politique s'en trouve modifiée : elle n'est plus fondamentalement liée aux rapports de production capitalistes réels, mais avant tout aux productions théoriques des économistes classiques. À la différence de Foucault cette fois, Althusser s'en tient aux seules pratiques discursives, de sorte que la politique est ici, avant tout, une lecture : lecture de Marx par Althusser mais, avant elle, lecture « symptomale » des classiques par Marx, qui « décèle

l'indécelé dans le texte même qu'elle lit, et le rapporte à un autre texte, présent d'une absence nécessaire dans le premier »¹⁰⁹.

Adoptant ce qui est une philosophie en même temps qu'une méthode, Althusser engage sa lecture du *Capital*, s'en tenant essentiellement au Livre I, délaissant les autres livres, mais aussi les manuscrits préparatoires. Ici, Althusser cite un long texte extrait du chapitre XIX du Livre I qui porte sur la question du rapport entre le prix et la valeur du travail ainsi que sur les limites de l'économie politique classique en la matière. Un tel texte est donc au cœur de la définition par Marx de la critique de l'économie politique, sous le signe de laquelle se trouve placé l'ensemble de son œuvre. Le commentaire d'Althusser met en évidence le fait que l'analyse smithienne de la « valeur du travail », est, aux yeux de Marx, une réponse qui porte en elle une question non posée et donc non résolue, celle de la force de travail, condition *sine qua non* de la définition de cette valeur du travail. Identifiant ainsi ce concept « sous une forme non énoncée dans les vides de la réponse »¹¹⁰, ce passage se présente pour Althusser comme « un protocole de lecture par Marx de l'économie classique »¹¹¹. Il reste alors à appliquer à Marx lui-même ce procédé de lecture, qui détecte un concept par son absence même et suit la trace que son manque révèle : sa philosophie peut alors être reconstituée par cette méthode. C'est bien entendu la définition même de l'objet de la connaissance, et donc la nature de la connaissance elle-même, qui sont en jeu ici, éclairant les conditions historiques de l'élaboration des concepts marxistes d'exploitation de la force de travail et de plus-value.

Pour sa part, dans les *Théories sur la plus-value*¹¹², Marx affirme que l'économie politique classique répond au besoin qu'éprouvent le capitalisme et sa classe dominante d'une connaissance fiable de son propre fonctionnement. Mais cette classe dominante ne saurait entreprendre de développer jusqu'au bout un savoir historique de la formation économique et sociale, allant jusqu'à la reconnaissance de l'exploitation et surtout identifiant ses propres contradictions internes, non surmontables dans le cadre d'un tel mode de production. C'est donc un mixte de clairvoyance scientifique et de parti pris de classe qui, selon Marx, conduit Smith, à confondre profit et plus-value, effaçant ainsi l'origine véritable de cette dernière : le sur-travail non

payé. La conception marxienne peut être lue comme confrontation politique à la réalité historique de pratiques sociales et non pas seulement comme confrontation théorique à un savoir économique lacunaire. Chez Althusser, la notion même de « coupure » conduit à une approche foncièrement différente, s'inscrivant dans une longue tradition qui lit Marx comme un théoricien de type classique. Mais, si la thèse de la coupure est reconduite, la notion est peu mobilisée dans les textes de *Lire le Capital* et on la rencontre surtout dans la section intitulée « Le marxisme n'est pas un historicisme », au moment où Althusser s'oppose alors à la lecture proposée par Gramsci.

Contre l'historicisme

Dans ce texte centré sur la dénonciation de l'historicisme comme simple réaction à l'économisme de la II^e Internationale, Althusser reproche à Gramsci de concevoir la science comme superstructure¹¹³ : si telle est le cas, elle se trouve à ce point liée à la structure qu'elle a nécessairement « la même « histoire » qu'elle » et ne présente plus la moindre autonomie. Idéologie et science ont alors en commun d'être des formations organiques, faisant corps avec le mode de production. À l'inverse, Althusser veut rompre avec ce qui lui semble une conception encore hégélienne de l'histoire et du savoir. Et c'est alors, une fois encore, la séparation de la science d'avec le réel qu'il affirme, et qu'il présente même comme condition d'une saisie de l'apparition historique de la critique marxienne de l'économie politique. Son surgissement est un événement, la science se constituant par une coupure, qui

inaugure une nouvelle forme d'existence et de temporalité historiques, qui font échapper la science [...] au sort commun d'une unique histoire : celle du « bloc historique » de l'unité de la structure et de la superstructure.¹¹⁴

La distinction entre science et philosophie, en l'occurrence entre matérialisme historique et matérialisme dialectique, n'est pas moins essentielle à cette cartographie qui conçoit la trajectoire de Marx comme l'exploration savante d'un nouveau continent, le continent histoire tout, en lui demeurant extérieure.

L'affirmation de l'indépendance de la science requiert, aux yeux d'Althusser, que cette dernière soit réinsérée au sein de son histoire propre et donc arrachée à ses déterminants historiques et sociaux immédiats : « La chute de la science dans l'histoire n'est ici que l'indice d'une chute théorique »¹¹⁵. Sans doute le trait le plus frappant du marxisme althussérien, à l'époque de *Lire le Capital*, réside-t-il dans la description des opérations savantes de Marx. Cette approche délaisse la question des transformations concrètes des rapports de production et du mode de production dans son ensemble, pour privilégier leur analyse et l'examen des conditions de cette analyse. Il faut cependant souligner que, si Althusser lui-même déserte largement la critique de l'économie politique au présent, sa lecture de Marx stimulera la recherche économique marxiste du moment, son influence se combinant à celle d'Henri Denis, alors importante avant la conversion de ce dernier à la thèse de l'« échec » de Marx au début des années 1980¹¹⁶. Ces travaux vont nourrir les recherches d'un certain nombre d'économistes marxistes, notamment de ceux qui ne se satisfont pas de la théorie du capitalisme monopoliste d'État produite par les économistes du Parti communiste et qui lui reprochent sa tendance à l'économisme. À l'inverse de cette tendance, ils s'attacheront à développer de nouveau la théorie de la valeur, en en soulignant la dimension politique¹¹⁷.

La dimension politique n'est bien entendu pas absente de *Lire le Capital*, mais elle réside surtout dans les effets produits par ce texte, dans un contexte qui leur assure pour un temps un écho réel. Par ailleurs, la question politique prend ici la forme de la double polémique avec ces deux dérives opposées et parentes de l'humanisme et de l'historicisme, dont Althusser considère, s'autorisant de Lénine, qu'elles constituent les deux voies, droite et gauchiste, de la mésinterprétation du marxisme. Associant au sein d'une même tradition historiciste des auteurs aussi différents que Rosa Luxemburg, Franz Mehring, Karl Korsch, Gyorgy Lukacs, Antonio Gramsci et Jean-Paul Sartre, du fait de leur opposition aux thèses développées dans le cadre de la II^e Internationale, Althusser en reste à l'affirmation du « fondement théorique commun de l'opportunisme et du gauchisme »¹¹⁸ et n'entre pas dans le détail des œuvres qu'il mentionne.

En l'occurrence, c'est donc un diagnostic politique sévère qui disqualifie ces auteurs. Mais cette critique renvoie tout aussitôt Althusser

non à l'analyse de circonstances historiques et des voies politiques qui s'y définissent, mais à ce qui, dans l'œuvre de Marx lui-même, a rendu possible ce qu'il juge être des dérives théoriques :

En attendant l'étude scientifique des conditions qui produisirent la première forme, « gauchiste », de cet humanisme et de cet historicisme, nous sommes en mesure d'identifier ce qui, dans Marx, pouvait autoriser alors cette interprétation.¹¹⁹

Dans un premier temps, les critiques adressées à Marx ne sont pas développées et la fidélité revendiquée à la lettre de l'œuvre se prolonge ici en une tentative de rétablissement de cette lettre, incomplète du fait de son auteur même :

Marx, qui a bel et bien produit dans son œuvre la distinction qui le sépare de ses prédécesseurs, n'a pas – et c'est le sort commun de tous les inventeurs –, pensé théoriquement sous une forme adéquate et développée, le concept et les implications théoriques de sa démarche théoriquement révolutionnaire.¹²⁰

Althusser le redit : la pratique de la « lecture symptomale », que Marx applique aux économistes, autorise que l'on applique en retour à l'œuvre marxienne elle-même le même procédé. Celui-ci révèle à la fois les germes de la mésinterprétation historiciste à venir, mais aussi une lacune en quelque sorte structurelle, qui tient à l'incapacité historique de Marx, comme de tout pionnier, à élaborer la philosophie qui convient à ses propres découvertes scientifiques. *Pour Marx* l'avait déjà indiqué, mais Althusser précise ici que Marx ne disposait pas d'un concept pourtant majeur, celui de « l'efficace d'une structure sur ses éléments, qui est la clé de voûte invisible-visible, absente-présente, de toute son œuvre »¹²¹. Se substituant à la causalité linéaire classique, ce type de causalité structurale définit le degré d'intégration des éléments d'un ensemble au sein d'un tout cohérent : cette théorie reprend donc certaines des réflexions sur la contradiction déjà présentées dans *Pour Marx*, mais la référence explicite à Mao cède ici la place à une inflexion nettement structuraliste.

Cette conception propre à Althusser, située sur le terrain de la dialectique et faisant signe vers des enjeux politiques immédiats, restera le haut lieu de son inventivité la plus manifeste, de son audace aussi, sur

un terrain où règne surtout la répétition, si l'on considère le marxisme français de la première moitié du xx^e siècle. Mais il faut souligner que c'est précisément sur ce terrain de la dialectique que s'étaient situés Jean-Paul Sartre et Henri Lefebvre, et que se développera par la suite l'intervention théorique de Lucien Sève, tout aussi conséquente, Althusser ne discutant aucune de leurs thèses. Par la suite et jusqu'à aujourd'hui, c'est surtout l'analyse althussérienne qui sera considérée comme marquante, pour des raisons stratégiques qu'il a lui-même en partie théorisées, mais aussi sans doute en raison du caractère terminal d'une telle théorisation, qui semble refermer une fois pour toutes le chapitre de la dialectique marxiste. Apparaît ici ce qui est un des éléments clé du succès de la lecture althussérienne en son temps : une critique de Marx, respectueuse, mais vigoureuse et se radicalisant à mesure, qui correspond à la montée générale d'une remise en cause du marxisme, que l'on rencontre également chez les autres philosophes de la période.

Gage de modernité dans le contexte du moment, cette critique de Marx et du marxisme qu'esquisse Althusser se présente avant tout comme une promesse : celle de l'ouverture de voies nouvelles au sein d'une tradition, sur laquelle pèse de plus en plus la réputation de théorie figée. En effet, il est frappant qu'en dépit de ce qu'est l'histoire réelle du marxisme des années 1960 et 1970, de ses productions nombreuses et diverses, le terme de « marxisme » en vienne à ne plus désigner, finalement, qu'une vulgate qu'il n'est plus même nécessaire de définir. Au cours de ces années, le terme deviendra rapidement infamant de sorte que, paradoxalement, l'accusation de stalinisme va porter et peser, à contre-temps, sur ceux qui se sont depuis longtemps émancipés de cette dogmatisation. En dépit de ses concessions à l'air du temps ou à cause d'elles, Althusser sera lui-même emporté par une tendance qu'il tente d'abord de maîtriser et de retranscrire dans les termes d'un nouveau marxisme, le sien, avant de proclamer la crise de tout marxisme. D'une part, cette tactique ne saurait suffire à endiguer ce qui est la marque d'un désaveu politique croissant, qui concerne avant tout la perspective communiste et les organisations qui la portent. D'autre part, la critique menée par Althusser, précisément parce qu'elle se présente comme le repli de l'œuvre marxienne sur elle-même, propagera les contradictions qu'elle débusque jusqu'au

sein de la lecture althussérienne elle-même, qui s'affirme comme son prolongement. C'est à la lecture symptomale d'elle-même que conduit finalement l'opération althussérienne, c'est-à-dire à l'autocritique sans fin, jusqu'à l'aveu d'échec ultime qui clôt l'œuvre althussérienne sur sa propre abolition.

L'autocritique

Avant que ne soit porté le diagnostic final de crise, la réflexion althussérienne va connaître un nouvel essor, qui est aussi un tournant. À travers le moment de l'autocritique, Althusser prend acte, avec un grand courage, de l'instabilité théorique et des possibles impasses de sa propre pensée. Bien loin de ses contemporains qui produiront une œuvre philosophique spécialisée, à l'abri de tout débat public, Althusser s'expose et soumet l'ensemble de son travail à des critiques à la fois théoriques et politiques qu'il souhaite susciter et dont il prend acte. La dimension militante de son activité philosophique se rencontre notamment dans ce choix de produire des effets et donc de répondre, ou du moins de réagir, aux critiques reçues ou à une partie d'entre elles. Néanmoins, l'autocritique reconduira surtout les axes principaux de la démarche antérieure. Son importance réside avant tout dans le régime de l'auto-analyse qu'elle met en place et qui ne disparaîtra plus : la crise, comme crise externe, politique, se fait crise intérieure à la lecture elle-même et crise immanente, finalement, aux textes lus : ceux de Marx.

Quelques années après la parution de *Lire le Capital*, fort de son écho, mais aussi poussé par son exigence théorique propre et un questionnement politique qui demeure permanent, Althusser engage donc le tournant de l'autocritique, pointant les travers de ce qu'il nomme son « théoricisme » passé. Cette autocritique commence en réalité dès 1967 : c'est du moins ce qu'il déclarera lui-même à deux reprises, rétrospectivement, lors de la soutenance d'Amiens puis dans les « *Éléments d'autocritique* »¹²². C'est pourquoi il faut aborder d'abord cet épisode long et complexe, avant de revenir aux textes des années 1968-1969, qui s'intercalent entre le début et la fin de cette rectification. Dialoguant avec lui-même, Louis Althusser se soumet volontairement à cet exercice

politique qui, après avoir été pratiqué par le Parti communiste sous l'influence soviétique, est en faveur dans le maoïsme français, par mimétisme fantasmé avec les pratiques de la Révolution culturelle chinoise : l'aveu public de ses erreurs passées, aveu qu'en l'occurrence personne n'a sollicité. Contre toute attente, les « *Éléments d'autocritique* » sont précédés d'une surprenante dédicace à Waldeck Rochet « qui admirait Spinoza et m'en parla longuement un jour de juin 1966 »¹²³ : toute la complexité du positionnement politique althussérien s'y réfracte.

Ce texte est présenté par Althusser comme complément à la *Réponse à John Lewis*, publiée en 1972 dans la revue du Parti communiste britannique *Marxism Today*, puis en 1973 aux éditions Maspero. Le but de ce premier texte est de contrer la tendance théoriciiste qui se développe alors en Grande-Bretagne du côté des disciples d'Althusser, au sujet de laquelle un étudiant et militant anglais l'a convaincu d'intervenir. Il est frappant qu'Althusser choisisse de se confronter à un marxiste anglais, John Lewis, peu connu en France et, en dépit de ses nombreuses publications, de moindre importance que les auteurs qu'il a précédemment rangés sous la rubrique de l'historicisme, sans s'y arrêter davantage : Gyorgy Lukacs et Rosa Luxemburg, pour ne citer qu'eux. De fait, ce texte n'est d'ailleurs pas une discussion suivie des thèses de Lewis puisque qu'elles sont aussitôt assimilées à celles de Jean-Paul Sartre, ce dernier étant congédié avec une brutalité inouïe. Sartre, affirme Althusser, est « un idéologue pré-marxiste et pré-freudien », ses thèses n'ont produit aucune connaissance de l'histoire, pire, elles « entravent » le développement de la connaissance¹²⁴. Le ton – très dogmatique – de ce texte est donné : l'autocritique marque un raidissement politique, sensible autant dans le style que dans les conclusions de ce texte, se revendiquant à nouveau du « marxisme-léninisme ».

La critique développée de l'affirmation de John Lewis, « l'homme fait l'histoire », va permettre à Louis Althusser de défendre à la fois une conception politique de la philosophie, en accord avec son tropisme pro-chinois de l'heure et avec une critique des catégories philosophiques d'homme et de sujet. Le concept de « procès sans sujet » va émerger de cette analyse philosophique de l'anthropologie, en accord avec les critiques du sujet qui se développent au même moment, notamment dans l'œuvre de Michel Foucault, mais aussi du côté du

structuralisme. Chez Louis Althusser, le refus du sujet coïncide avec la promotion des masses et signale l'importance des « rapports de production et de reproduction »¹²⁵, sur lesquels il reviendra par la suite. À ce moment, c'est bien à une accentuation politique de son propos que se livre Althusser: si elle contribue à faire de la philosophie son instance privilégiée et son relais de la lutte politique dans le monde des idées, cette critique va de pair avec le maintien d'une analyse du stalinisme, qui ne s'ouvre à aucune des critiques existantes ou montantes au même moment.

Ainsi, dans la « note sur “La critique du culte de la personnalité” » qui clôt le volume, Althusser rejette-t-il le terme de « stalinisme » au profit de l'expression de « déviation stalinienne », au nom d'une critique de gauche, tout en dénonçant celle des « organisations trotskistes » qui n'ont, dit-il, jamais remporté « aucune victoire historique »¹²⁶. Dans la foulée, il salue Staline pour avoir renoncé à la révolution mondiale, développé l'industrie lourde qui a permis la victoire de Stalingrad, et diffusé, en dépit de leur caricature, les principes du léninisme¹²⁷. Suit l'éloge de ce qui serait la seule critique « silencieuse, mais en acte » de la déviation stalinienne, celle qu'accomplit la révolution chinoise, « de la Longue Marche à la Révolution culturelle »¹²⁸. À la lumière de telles évaluations historiques, on comprend pourquoi l'opposition d'Althusser à la direction du Parti communiste français ne parvient pas à dégager de perspectives alternatives, apte à en renouveler les choix stratégiques. Mais il faut préciser que l'écho reçu par son œuvre est sans commune mesure et même en décalage profond avec son tournant sectaire de cette période et avec son isolement politique croissant.

Quant aux *Éléments d'autocritique*, publiés en 1974 chez Hachette dans la petite collection qu'Althusser dirigea brièvement, ils se présentent comme un prolongement de la *Réponse à John Lewis*. Placé sous le signe du « primat de la lutte des classes », ce texte reconduit le positionnement politique du texte précédent, mais développe une critique de l'« opposition spéculative »¹²⁹ de la science et de l'idéologie en général, de la tendance à faire de la science une « pratique théorique » et de la philosophie la « théorie de la pratique théorique »¹³⁰, défauts qu'Althusser attribue à ses propres œuvres. Si on laisse de côté le caractère spectaculaire de la démarche, la réorientation reste

cependant de faible amplitude, Althusser procédant aussitôt à une autocritique de l'autocritique :

Tout en rectifiant mes erreurs, je maintiendrai mes thèses. Je le dis : je les maintiendrai à la fois pour des raisons politiques, qui sont aveuglantes, et pour des raisons théoriques qui sont contraignantes.¹³¹

Althusser reconduit donc, notamment, la thèse de la coupure épistémologique et la caractérisation du marxisme comme science, au milieu du débat intense qu'il a soulevé, en des termes qui rendent ces pages difficiles à lire à distance du moment si singulier de leur rédaction.

La critique de la thèse du « primat de la théorie sur la pratique »¹³², modifie finalement peu le caractère abstrait et la tournure philosophique de l'intervention althussérienne, qui se clôt sur une nouvelle reprise la question du rapport entre Hegel, Spinoza et Marx. Mais c'est aussi la question de l'idéologie qui est remise sur le métier, véritable fil conducteur de toute la réflexion althussérienne : contre son assimilation rationaliste à l'erreur, Althusser souligne dorénavant son caractère de formation matérielle de la superstructure, qui le conduit à mettre face à face idéologie bourgeoise et idéologie prolétarienne¹³³ et à redéfinir la notion de coupure. Au total, l'orientation nouvelle, appelée à remplacer la surestimation théorique de la philosophie, se trouve résumée dans la formulation qui la caractérise comme étant « en dernière instance lutte de classes dans la théorie »¹³⁴. Ôtant à la philosophie son objet spécifique, elle en souligne surtout le caractère stratégique décisif, la plaçant en position d'homologie par rapport à ce que Marx avait identifié pour sa part comme le moteur même de l'histoire humaine : les luttes de classes réelles.

En 1975, lors de la soutenance de l'université d'Amiens, dont le texte sera publié dans un livre édité cette fois par les Éditions sociales, *Positions*, Althusser reprend ces éléments et insiste sur ce que fut la dimension tactique de sa thèse concernant le caractère pratique de la théorie. Plus généralement, il note :

Dans le débat où je me suis trouvé engagé, j'ai, sur certains points, pris consciemment le parti de soutenir des thèses radicales, dont l'énoncé littéral pouvait parfois frôler le paradoxe, voire la provocation théorique.¹³⁵

Et il ajoute que son but était alors de faire valoir l'autonomie relative de la théorie, la libérant des injonctions politiques. Une fois encore, dans ce texte qui s'efforce de faire de la théorie une modalité de l'intervention politique, c'est la philosophie qui demeure au centre de l'opération, de même qu'elle est le moyen de sa description ultérieure. Althusser signale que le « détour philosophique » est nécessaire pour « aborder la radicalité de Marx » et ajoute que « sa philosophie < est > le lieu d'où Marx peut être compris, parce que sa position s'y résume »¹³⁶. À cet égard, une telle lecture de Marx apparente Althusser aux autres philosophes de sa génération, en dépit de la tonalité très particulière des textes de cette période et du surinvestissement politique dont ils témoignent : politique et philosophie semblent s'intensifier l'une par l'autre, risquant tout aussitôt de boucler sur lui-même le branchement singulier qui les lie.

S'attachant à définir des « positions » théorico-politiques, dans l'espace des débats français qui se nouent autour du communisme et du marxisme, Althusser centre ses interventions sur la dimension stratégique de ses propres affirmations, au point de se concentrer sur son propre itinéraire et de proposer une fois encore une théorisation de ses propres analyses antérieures, qu'il s'agisse de les reconduire ou de les nuancer. Le terme de « philosophie », cette discipline déclarée par lui sans objet ni histoire, en vient à désigner le repli de l'analyse sur elle-même, que l'emploi systématique du terme « politique » ne suffit pas à relier au réel, du moins à une conjoncture globale, nationale et internationale, qui serait étudiée en tant que telle. De fait, on ne rencontre aucun écho direct, dans les textes de cette période, des épisodes de la vie sociale et politique française, par-delà la mention allusive du débat interne à la gauche intellectuelle qui se réclame du marxisme. De ce point de vue, l'autocritique fonctionne moins comme la mise au jour de nouvelles orientations de recherche, ou comme tournant « politicien », que comme description métapolitique d'un discours activiste, cette saturation de l'analyse contribuant à la mettre elle-même en crise. Le rebond des travaux futurs ne suffira pas à désamorcer la fragilité et la puissance de déstabilisation interne à l'althussérisme, qui se dévoile dans cette recherche vertigineuse d'un fondement stratégique-théorique jamais trouvé. Du moins, une telle recherche permettra-t-elle un ultime rebond, situé une fois encore sur le terrain de la question idéologique,

face au péril de voir la théorisation s'étouffer dans la seule interprétation d'elle-même.

La reproduction du mode de production

Althusser va donc poursuivre sa réflexion en la centrant notamment sur la question de l'idéologie, seule piste de travail aussi féconde qu'urgente qui, une fois encore, se dégage de l'autocritique précédente et qui permettra, pendant un temps au moins, d'interrompre sa logique dévastatrice. Au passage, on mesure à quel point la scansion de l'œuvre althusserienne en périodes « théoriste » et « politicien » est bien moins nette et décisive qu'il ne semble. Dans les textes qui suivent, mais qui parfois précèdent les *Éléments d'autocritique*, l'analyse relancée de la notion vise à la fois à prolonger la lecture de Marx entreprise auparavant et à rendre enfin compte du capitalisme contemporain en ne se focalisant plus seulement sur les débats internes aux organisations communistes. Althusser propose alors le concept d'« Appareil Idéologique d'État » (AIE), qui lui permet de réancrer ses analyses dans la réalité sociale. La notion d'idéologie, ainsi refondue se trouve réinsérée dans l'histoire où elle deviendra le fer de lance d'une élaboration qui, sans cesser d'être philosophique, se trouve politiquement plus aiguisée, mieux ajustée surtout à la réalité concrète des rapports sociaux.

Si, pour Althusser, l'essentiel reste toujours de contrer le déterminisme et l'économisme en affirmant le rôle actif de l'idéologie, il lui reste à préciser comment s'organisent et se produisent les effets en retour de la superstructure sur la base, dès lors qu'à travers la notion c'est une formation structurelle qui est étudiée et non plus un ensemble d'illusions. La notion d'Appareil Idéologique d'État vient donc à la fois consolider et relancer l'analyse, Althusser reprenant la thèse d'un « tout complexe structuré à dominante », énoncée dans *Pour Marx*, et la notion connexe de « contradiction surdéterminée » empruntée à Mao. Éclairées rétrospectivement par l'autocritique, on peut considérer que les analyses de cette période sont marquées par la mobilisation politique et sociale de 1968 : alors qu'Althusser intervient peu et dénonce aussitôt les limites du Mai 68 étudiant, conformément à

ce que furent les positions initiales du Parti communiste, les textes qu'il rédige dans la foulée de l'événement sont marqués par une relative confiance dans les perspectives de transformation sociale. Ces dernières ne sont pas pour autant théorisées ni, surtout, théorisables dans les termes de l'analyse ici produite. Avant tout, c'est son axe de recherche qui s'en trouve modifié: plus en prise sur le réel, il va se déployer dans plusieurs textes, dont certains sont longtemps restés inédits. Ainsi, c'est du volume *Sur la reproduction*¹³⁷, dont le manuscrit est rédigé en 1969 et ne sera publié qu'en 1995, qu'Althusser extrait, en 1970, l'article fameux « Idéologie et Appareils Idéologiques d'État », paru dans la revue *La Pensée*.

Dans ce texte majeur, il énonce et associe deux thèses principales concernant l'idéologie: la première est que l'idéologie existe matériellement, dans un appareil institué; la seconde est que la fonction qui la définit en propre est de constituer les individus concrets en sujets¹³⁸, thèses fameuses dont la fécondité théorique est incontestablement la plus forte et demeurera la plus durable¹³⁹. La critique du sujet est un des lieux communs de la philosophie du temps, on l'a dit: Althusser se verra aussitôt objecter, à sa gauche, le caractère en ce cas impensable de l'initiative historique, tant individuelle que collective. Son hostilité ancienne au subjectivisme « gauchiste », le rapproche en effet des thèses de Michel Foucault, ce dernier abandonnant explicitement toute construction théorique d'une perspective transformatrice, ce qui n'est pourtant pas le cas d'Althusser lui-même. Pourtant, c'est le passage d'un mode de production à un autre qui se révèle alors difficilement pensable, tandis que la seule résistance possible se trouve, une fois encore, du côté du savoir et donc du côté de ceux qui le détiennent. Dans son pamphlet mordant de 1974, *La leçon d'Althusser*, Jacques Rancière dénoncera ce qu'il juge être une vision normalienne de l'histoire, qu'il qualifie de « platonisme ultra-gauche »¹⁴⁰, construisant son propre itinéraire philosophique à partir de cette critique.

En dépit de toutes les difficultés qu'elle soulève, l'analyse d'Althusser a le grand mérite de relancer la discussion autour de thématiques marxistes parfois ossifiées. La question de la reproduction du mode de production, c'est-à-dire de la capacité du capitalisme à se perpétuer au cours du temps, sera au cœur de cette discussion, la dénonciation du

sujet conduisant Althusser à s'arrêter sur les effets de structure que la notion déguise. Au cours de ces années, la capacité du système capitaliste à résister à toutes les contradictions et à toutes les forces contestataires devient une question politique centrale, portant sur la nature de la période fordiste dans son ensemble, et qui place le marxisme face au défi de rendre compte de la croissance économique de l'après-guerre, mais aussi de la mobilisation Mai 68, de son relatif échec, et des premiers signaux de la crise économique qui se manifestent aux États-Unis.

Ainsi, le manuscrit de 1969 s'ouvre-t-il sur la question de la reproduction des forces productives et des rapports de production existants¹⁴¹, dont Althusser reproche cette fois à Marx comme à Lénine d'avoir méconnu l'importance¹⁴². Ce processus de reproduction globale d'une totalité stabilisée, qui concerne un ensemble d'instances articulées, s'effectue donc à tous les niveaux de la structure sociale à la fois, et met en jeu ce qu'Althusser nomme « les étages de la superstructure » au sein de la « topique » marxienne¹⁴³. Mais, s'empresse-t-il d'ajouter, l'action en retour de ces mêmes étages oblige à prendre acte des limites de la métaphore de l'édifice, purement descriptive. Il faut souligner qu'en dépit des critiques que l'on a pu lui adresser, la notion d'AIE vise bien à dynamiser la structure et à penser ses transformations. Elle vient également contredire toute conception mécaniste des rapports entre infrastructure et superstructure.

L'effet produit par cette innovation théorique est considérable : elle va participer à une tendance théorique, à gauche, à la délocalisation du « pouvoir », arraché à la sphère étatique et dispersé dans toutes les autres instances qui prennent en charge, à leur niveau propre, cette fonction de reproduction : droit, religion, école, famille, etc. Althusser reprend ici encore la leçon de Foucault¹⁴⁴ : politiser tous les niveaux de la structure conduit en retour à décentrer la politique. N'étant plus nécessairement liée à la question de l'État, pas plus qu'au rapport capital/travail, celle-ci tend à se voir aussitôt redéfinie comme ensemble non totalisable de luttes spécifiques. Dans son autobiographie, Althusser souligne ce point et, même si ce texte a un statut très particulier, il livre des indications précieuses sur ses ultimes orientations théoriques et politiques.

Il y insiste sur la disparition des centres, économiques, nationaux, politiques :

Il faut bien en convenir, le vieux rêve de Machiavel [...], voire le rêve de Lénine, « le marxisme c'est le primat de la politique », ou de Gramsci (constituer dans le Parti communiste le Prince moderne), ce vieux rêve a complètement disparu de la réalité.¹⁴⁵

Il ajoute, quelques pages plus loin: « Le pouvoir? Lui aussi a disparu. Nous n'avons plus affaire qu'à des micropouvoirs au sens de Foucault »¹⁴⁶.

Par contrecoup, l'instance idéologique se trouve définie comme le lieu par excellence des confrontations majeures et c'est ce point qui intéresse plus particulièrement Althusser: occupant un niveau social distinct, la confrontation s'y relocalise et s'y intensifie. La lutte de classes s'y exerce de façon à la fois spécifique, mais finalement décisive, comme « luttes de classes dans la théorie » donc, conférant une fois encore à l'intervention philosophique marxiste sa place prépondérante, non pas au-dessus, mais aux côtés des luttes sociales et politiques. C'est dans une telle affirmation que réside sans doute l'effet politique majeur de l'althussérisme. En un sens, alors que la division entre science et idéologie semble empruntée au marxisme-léninisme le plus orthodoxe, cette thèse va surtout enraciner le marxisme althussérien dans un contexte intellectuel qui promeut le travail philosophique au rang de pratique subversive, plutôt que dans l'histoire du marxisme politique « classique » dont il ne cesse pourtant de se réclamer. On peut ajouter que la thèse de la reproduction souligne la puissance d'une logique réelle qui fonctionne à sens unique, comme conditionnement social implacable, à la différence de la dialectique de la représentation à travers laquelle Marx aborde pour sa part une production idéologique prise dans les contradictions de la totalité économique et sociale.

Ainsi cette nouvelle approche, qui résout un certain nombre des difficultés soulevées par la notion antérieure d'idéologie, reste-t-elle hautement problématique. Car Althusser affirme à la fois la spécificité des idées et des luttes qui s'y déroulent, et l'omniprésence d'une idéologie qui exerce une fonction indispensable à la cohésion et à la perpétuation du tout social et qui lui est entièrement dévolue. L'idéologie devient ainsi une composante constitutive de la vie sociale, quel que

soit le mode de production. L'importance donnée à la question de la reproduction, en même temps que la promotion d'une conception de la représentation comme milieu idéologique, où baignent uniformément les individus subjectivés par elle, tend à en évacuer les contradictions du mode de production, notamment capitaliste : « Les sociétés humaines secrètent l'idéologie comme l'élément et l'atmosphère même indispensables à leur respiration, à leur vie historique »¹⁴⁷. Ici, c'est aux antipodes du nominalisme par ailleurs revendiqué que la généralisation prévaut et qu'elle conduit Althusser à énoncer une loi historique à portée universelle.

Mais, toute considération historique disparaissant, qui permettrait de réinsérer tel discours idéologique au sein de la formation économique et sociale qui lui confère sa fonction précise, c'est le rapport à chaque fois contradictoire des idées à la réalité sociale et l'étude de leur fonction spécifique qui passe au second plan, derrière une analyse de la sphère spécialisée des représentations en tant que telles, aperçues sous l'angle de leur fonction et non de leur vérité. Althusser se rapproche ainsi de la sociologie de la III^e République qui privilégiait cette question, notamment de celle de Durkheim, dont l'image de la « sécrétion » semble prolonger l'organicisme tendanciel. Cette tendance de la recherche sociale à se focaliser sur les formes de conscience des individus est moins propre au marxisme, en effet, qu'à une tradition universitaire française, installé sur le terrain de la politique républicaine et souhaitant y jouer un rôle réformateur via cette analyse des représentations collectives et leur éventuelle transformation, sous pilotage expert, conformément à ce que fut son projet d'ingénierie sociale.

Appareils idéologiques d'État et assujettissement

Homogénéisant et élargissant l'idéologie, Althusser utilise désormais le terme pour penser les représentations en général comme instance séparée, disposant d'une logique propre sans cesser d'être un élément fonctionnel au sein d'une totalité. Son analyse inclut les représentations politiques au sens institutionnel du terme. La critique généralisée des organisations politiques et syndicales¹⁴⁸, qui est également un trait du temps, trouve chez Althusser ses racines dans ce

fonctionnalisme, qui duplique une même logique à tous les niveaux de la structure, sans que des contradictions transversales, qui émaneraient spécifiquement de la base, ne viennent ni la traverser ni l'ébranler. De ce point de vue, c'est aussi des thèses pessimistes de l'École de Francfort qu'il se rapproche, de la dénonciation d'une « industrie culturelle » par Adorno notamment. On peut aussi la rapprocher de l'analyse en termes de champs sociaux développée sur le terrain de la sociologie par Pierre Bourdieu et Jean-Claude Passeron, dont le séminaire se tient à la même époque à l'École normale supérieure de la rue d'Ulm. Un compte-rendu favorable du livre de Bourdieu et Passeron paru en 1964, *Les héritiers – les étudiants et la culture*, est d'ailleurs publié dans les *Cahiers marxistes-léninistes*, soulignant à plaisir l'autonomie relative de l'institution universitaire et de ses classements qui ressort de cette étude, avant que les directions de recherche des uns et des autres ne bifurquent manifestement.

Althusser maintient pour sa part l'idée de détermination en dernière instance par la base économique et sociale, utilisant l'idée freudienne de topique pour décrire la conception marxienne. Ainsi, commençant par examiner le niveau du droit, Althusser dénonce à son sujet la nature illusoire d'un formalisme qui élude les rapports de production, alors qu'ils constituent à ses yeux son contenu même :

Le Droit ne possède la forme du Droit, c'est-à-dire sa systématisme formelle, qu'à la condition que les rapports de production, en fonction desquels il existe, soient complètement absents du droit lui-même.¹⁴⁹

Si la thèse est forte, et va même franchement à contre-courant d'une lutte spécifique pour le ou des droits et au moment où montent les thématiques antitotalitaires, elle permet une autre opération théorique, qui est la valorisation des rapports de production contre les forces productives. La thèse est stratégique dans le contexte de l'époque et oppose une conception économiste de la planification à une approche repolitisante de la question, d'inspiration maoïste là encore, qui énonce le primat des rapports sociaux de production¹⁵⁰. Le droit demeure cependant caractérisé comme simple illusion, dont la forme et le contenu sont strictement scindés et cela, au moment où les conquêtes sociales de l'après-guerre trouvent justement dans la

forme du droit social leur formulation et leur provisoire concrétisation. Sur ce point, l'analyse althussérienne, suggestive mais lapidaire, reste en jachère.

De façon analogue, lorsqu'il aborde la question centrale de l'État et de ses appareils spécialisés, Althusser s'appuie sur les travaux contemporains de Nicos Poulantzas¹⁵¹ pour distinguer le « pouvoir d'État » d'un « appareil d'État » relativement autonome. Ce dernier est apte à survivre aux transformations de ce même pouvoir d'État, révélant des logiques historiques partiellement désynchronisées et un « inégal développement », emprunté à Lénine, qu'Althusser rebaptise « temporalité différentielle »¹⁵² pour mieux souligner sa dimension structurelle. Au passage, Althusser conseille d'ajouter à la théorie l'analyse de l'expérience pratique, n'hésitant pas à écrire :

Nous allons ici avancer avec prudence dans un terrain où en fait Marx, Lénine, Staline, Mao nous ont depuis longtemps précédés, mais sans avoir systématisé, sous une forme théorique, les progrès décisifs que leurs expériences et leurs démarches impliquent.¹⁵³

En dépit de tels considérants politiques, l'analyse est féconde sur le plan théorique et il faut souligner que la question du développement inégal sera au centre d'importants travaux de certains économistes marxistes radicaux, comme Samir Amin et Charles Bettelheim, ce dernier étant un proche d'Althusser.

À côté et aux côtés du « pouvoir d'État », on rencontre donc des « Appareils Idéologiques d'État », chacun étant composé d'institutions et d'organisations propres, qui forment des systèmes séparés. C'est précisément ici que l'idéologie se voit une nouvelle fois redéfinie, comme ce qui cimente un AIE en s'y réalisant :

L'idéologie réalisée dans un AIE assure son unité de système, sur la base d'un « ancrage » dans des fonctions matérielles, propre à chaque AIE, qui ne sont pas réductibles à cette idéologie, mais lui servent de « support ».¹⁵⁴

Ainsi, dans le cadre de cette étude qui se réoriente vers la réalité institutionnelle de la formation sociale, l'idéologie gagne son autonomie relative, ou plutôt ce que l'on pourrait nommer ses autonomies relatives, en raison de la multiplicité des AIE auxquelles elle se combine¹⁵⁵.

Mais surtout, elle devient élément structural, une puissance anonyme, dont les sujets sont non les auteurs ou les acteurs, mais, à l'inverse, des artefacts, dotés d'une conscience d'eux-mêmes trompeuse. Son but est de « faire marcher les choses et les gens tout seuls »¹⁵⁶. La théorie dite de « l'interpellation » vient l'illustrer, Althusser forgeant en modèle la transformation en individu de l'homme hélé par un policier : « Hé, vous, là-bas ! ». Celui qui, reconnaissant presque toujours que c'est lui que l'on vise dit Althusser, se retournant aussitôt vers l'interpellant légitime, est aussitôt constitué en sujet¹⁵⁷, c'est-à-dire en pur produit des rapports de domination.

La polémique immédiatement soulevée par cette conception concerne le fait que cette mécanique de la subjectivation soit en même temps et intégralement un processus de domination. Une telle définition de la subjectivation comme assujettissement, conçue d'une façon bien plus unilatérale que chez Michel Foucault, tend à évider les comportements individuels et la vie sociale, et à rabattre leur dimension subjective sur des effets de structure et de pouvoir, dont les individus ne sont plus que les supports fonctionnels et les relais inconscients¹⁵⁸. Dès lors, c'est la révolte elle-même et les luttes sociales qui deviennent difficilement compréhensibles, renvoyant une fois encore à la question des conditions de possibilité historique du marxisme lui-même.

Mais ce n'est pas là un reproche apte à amoindrir la séduction iconoclaste exercée alors par la critique du sujet classique et la thèse de la mort de l'homme, à distance de tout humanisme fade et moralisant, loin des redites de la psychologie et de la philosophie académiques. Dans le contexte de mobilisation de la période, on conçoit que bien des lecteurs aient aussitôt perçu en Althusser un auteur novateur, capable plus que tout autre de briser le carcan de l'orthodoxie, apportant un souffle neuf au sein d'un marxisme en peine de renouveau et surtout resté jusque-là largement imperméable aux thématiques philosophiques contemporaines. Apparaissant comme le vecteur du renouveau théorique du marxisme, il est alors considéré comme le penseur de sa radicalité politique maintenue ou retrouvée : selon Éric Hobsbawm, la nouvelle génération rebelle qui surgit alors reconnaît avant tout en lui le défenseur d'une ligne politique énergique, loin des tendances ambiantes à l'affadissement idéologique et politique.

À ce moment, la créativité théorique d'Althusser est à son sommet : elle est moins liée à une analyse politique nouvelle et qui serait de part en part cohérente, qu'à une capacité exceptionnelle à reprendre et à relier de façon originale et puissante ses propres recherches antérieures, des thématiques théoriques montantes, des motifs politiques, inspirés notamment du maoïsme. La perception vive d'une conjoncture de mutation caractérise ce moment du travail althussérien, porté par son contexte et par les attentes qu'il a su y susciter. Plus généralement, cette conjoncture appelle et permet des innovations fortes, prenant l'allure de ruptures conceptuelles décisives. Pourtant, on peut s'étonner une fois encore qu'Althusser soit resté si largement étranger à la mobilisation de 1968. Elle coïncide certes avec un nouvel assaut de la maladie, qui le tient éloigné de la scène parisienne. Mais les causes de cette distance sont plus fondamentales et on les retrouve dans son analyse d'une « révolte idéologique »¹⁵⁹, révolte de portée limitée et à laquelle il reproche son absence de perspective historique et politique¹⁶⁰, en contradiction relative avec l'importance accordée par lui-même aux luttes de classes sur le terrain des idées.

D'abord du fait de cette distance avec les mobilisations d'alors, puis parce que le retournement de conjoncture idéologique va bientôt disqualifier tout marxisme, l'écho rencontré par son oeuvre sera de plus courte durée que celui des autres philosophies de la période. Elle va se heurter au diagnostic auquel elle donne elle-même forme et portée : celui d'un échec du marxisme et des perspectives politiques qui lui sont associées. Il est frappant que *Sur la reproduction* rédigé dans la foulée de Mai 68, souligne surtout l'extrême stabilité de la formation sociale capitaliste et sa capacité à se reproduire à travers le temps. La thèse majeure du manuscrit énonce en effet que :

La fonction de la Superstructure est d'assurer la reproduction des conditions de production par le système des différentes formes de la répression et de l'idéologisation qui sont toutes à rattacher à l'État capitaliste.¹⁶¹

C'est au mécanisme social de la reproduction qu'incombe la fonction centrale de consolidation structurale de l'édifice, même si Althusser prend soin par ailleurs de mentionner la présence maintenue de contradictions qui font « grincer les engrenages »¹⁶².

Au total, l'absence de toute dimension subjective de l'activité sociale, l'impossibilité d'une prise de conscience active même lorsque les individus deviennent, de part et d'autre de l'espace social et politique, des agents de la lutte de classes, amène Althusser à énoncer les caractéristiques d'une « idéologie prolétarienne », produisant des effets analogues à ceux de l'idéologie dominante, mais en sens inverse, c'est-à-dire incitant à la lutte sociale. Mais, dans tous les cas, l'idéologie, en tant que moteur d'un dispositif général, fonctionne et fait « marcher » ceux qu'elle structure :

Les organisations prolétariennes « marchent » elles aussi à l'idéologie, mais, quand il s'agit d'organisations révolutionnaires marxistes-léninistes, elles marchent à l'idéologie prolétarienne (avant tout politique, mais aussi morale) laquelle a été transformée par l'action persévérante d'éducation de la science marxiste-léniniste du mode de production capitaliste, donc des formations sociales capitalistes, donc de la lutte des classes révolutionnaire et de la révolution socialiste.¹⁶³

La métaphore de la marche, quasi militaire, décrit une subjectivation qui est avant tout le résultat d'un enrôlement. Les effets mécaniques de toute idéologie proviennent de ce qu'elle est extérieure et antérieure à ses porteurs : son origine demeure mystérieuse surtout dans le cas de l'idéologie prolétarienne et la thèse peut valoir comme glose de la fameuse formule de Lénine qui, paraphrasant Kautsky dans *Que faire?*, affirme que « la conscience politique de classe ne peut être apportée à l'ouvrier que de l'extérieur »¹⁶⁴, formule abondamment commentée en étant généralement coupée de son contexte et des suites de la réflexion de Lénine sur ce point. Mais c'est aussi l'influence de la psychanalyse qui s'y repère et tout spécialement la relecture de Freud par Lacan, qui affirme la prévalence de l'ordre symbolique dans la formation de l'individu¹⁶⁵.

Quoi qu'il en soit, la mise en cohérence d'une telle affirmation avec l'ensemble des thèses althussériennes précédentes concernant l'idéologie et notamment avec l'affirmation de la coupure maintenue entre idéologie et science, n'a rien d'évident : conscient du problème, Althusser signale en note que l'on passe d'une « idéologie prolétarienne spontanée » à une « idéologie prolétarienne à contenu

scientifique marxiste léniniste de plus en plus accentué »¹⁶⁶. Cette conception de l'idéologie prolétarienne sera d'autant moins solide qu'Althusser va engager une critique générale des organisations politiques et syndicales, qui apparaît dès sa théorisation des AIE et se prolonge dans le texte d'intervention de 1978, *Ce qui ne peut plus durer dans le parti communiste*, le deuxième chapitre s'intitulant lapidairement « L'organisation, une machine à dominer »¹⁶⁷.

Une telle critique est dans l'air du temps. Dès 1968, Althusser s'est orienté vers un éloge des pratiques plurielles qui fait écho aux thèses deleuziennes et foucaaldiennes :

Il n'est pas de conception scientifique de la pratique sans une exacte distinction des pratiques distinctes et sans une nouvelle conception des rapports entre la théorie et la pratique. Nous affirmons théoriquement le primat de la pratique en montrant que tous les niveaux de l'existence sociale sont les lieux de pratiques distinctes.¹⁶⁸

Mais il ne partage pas leur orientation micropolitique, pas plus que leur conception de l'intellectuel spécifique et il réaffirme aussitôt, de façon classique, que « la lutte politique tourne inévitablement autour de l'État »¹⁶⁹, haut lieu de la reproduction du mode de production conformément à lui-même. Althusser signale pourtant qu'il existe des révolutions « au sens faible » qui affectent seulement l'Appareil Idéologique d'État, sans parvenir à transformer les rapports de production et donc le pouvoir d'État. Telles sont les révolutions de 1830 et 1848, selon lui. La force de cette analyse tient au fait qu'elle complexifie le terme de « politique », en en soulignant la localisation possible, dans certaines conditions, mais sans jamais disqualifier sa signification la plus globale. Mais, là encore, cette conception simplement esquissée ne parviendra pas s'imposer ni même à exister, en face des thèses micropolitiques montantes et de la profonde dépolitisation en cours dont elles témoignent.

5

Enfin la crise !

Au cours de la seconde moitié des années 1970, Louis Althusser continuera de batailler avec la direction du Parti communiste en vue d'une transformation *a minima* de ses règles internes de fonctionnement, sans succès. Mais rares sont ses critiques qui dépassent les conditions du débat interne : les remarques qui visent l'Union de la gauche et sa rupture à l'initiative du PCF, portent sur le caractère non démocratique des choix opérés par la direction¹⁷⁰. Dénonçant ce qu'il juge être le repli final du Parti communiste sur sa « forteresse », Althusser ne se prononce pas pour autant sur le Programme commun lui-même, ni sur la question de l'alliance avec le Parti socialiste dans le cadre d'une stratégie de front uni.

Reconnu comme intellectuel majeur, légitimé par sa position académique et la qualité de ses travaux, son influence politique reste faible, voire même s'affaiblit, et révèle les limites d'une intervention théorique qui demeure délibérément aux marges de la politique. En effet Althusser ne parviendra jamais à définir ni les conditions concrètes ni les visées politiques d'un renouvellement véritable, c'est-à-dire qui soit de nature stratégique et non pas seulement d'ordre organisationnel. Aussi la question idéologique demeure-t-elle comme par défaut le terrain principal de la lutte politique, tout en n'offrant que la perspective d'un combat sans sujet ni fin, sans auteur ni terme, et surtout sans visée bien définie de transformation radicale de la formation économique et sociale, transformation qui demeure néanmoins l'horizon de l'intervention althussérienne. Et peu à peu, ce qui était le terrain d'élection de l'offensive althussérienne va devenir sa position de repli et le lieu où s'enregistrent les uns après les autres les reculs, en même temps que la marginalisation croissante du marxisme et la crise exacerbée du communisme. De nouveau, l'idéologie se trouve placée au centre de la réflexion althussérienne, tel l'œil de l'ouragan qui se forme.

De l'idéologie en général

Les développements ultimes de l'analyse portant sur la question idéologique sont surprenants: d'un côté, Althusser affirme la dissémination matérielle de l'idéologie; tandis que de l'autre, il en minimise le rôle et retrouve la vieille notion d'imagination, redélimitant tendanciellement l'idéologie comme secteur séparé du réel. Mais la notion d'imagination est présente dès les premiers textes et c'est fondamentalement autour d'elle que se singularise la conception althussérienne de l'idéologie, à distance de la conception marxienne. Dès *Pour Marx*, en effet, l'idéologie est définie comme « système de représentation » et Althusser précise: « Dans l'idéologie, le rapport réel est inévitablement investi dans le rapport imaginaire »¹⁷¹. Il reprend cette définition dans son manuscrit de 1969 consacré à la reproduction, qui le rapproche davantage des thématiques de la sociologie française d'inspiration durkheimienne que du marxisme¹⁷²: « L'idéologie est une "représentation" imaginaire du rapport imaginaire des individus à leurs conditions réelles d'existence »¹⁷³. Dans le paragraphe qui suit cette affirmation, Althusser bataille vivement contre la thèse qui voit dans l'idéologie le reflet « des conditions d'existence des hommes, donc leur monde réel »¹⁷⁴. En la définissant comme la représentation du « rapport à ces conditions d'existence réelles » et non comme représentation de ces conditions elles-mêmes, il valorise alors le moment de la représentation, à contre-front de la philosophie de l'époque et, en apparence, de ses propres positions. Mais il sépare aussitôt cette représentation de son objet réel: la représentation est représentation sociale, produite *par* et agissant *sur* avant d'être représentation *de*.

L'imaginaire est donc le nom du rapport fantasmatique que les hommes entretiennent avec leurs conditions d'existence, sans rien révéler de ces mêmes conditions, si ce n'est sur le mode de la déformation. Si les raisons de cette déformation sont bien situées du côté de la réalité des rapports sociaux eux-mêmes, l'analyse reste fondamentalement spinoziste, congédiant tout rapport direct de causalité entre le réel et sa représentation, au profit d'une homologie de structuration de part et d'autre, qui fonde leur correspondance sur le parallélisme de leurs développements respectifs. Althusser écrit:

C'est dans ce rapport que se trouve contenue la « cause » qui doit rendre compte de la déformation imaginaire de la représentation idéologique du monde réel. Ou plutôt, pour laisser en suspens le langage de la cause, il faut avancer la thèse que c'est la nature imaginaire de ce rapport qui soutient toute la déformation imaginaire qu'on peut observer (si on ne vit pas dans sa vérité) dans toute idéologie.¹⁷⁵

Mais comment évaluer la déformation en question ? À quel savoir, digne de ce nom, la mesurer ?

D'une part, le savoir est hors idéologie et c'est nécessairement par un saut que l'on franchit et dépasse la représentation imaginaire. Si Althusser atténue finalement ce qui est d'abord une fracture, c'est pour indiquer que la science reste imprégnée d'idéologie, et non pour prêter à l'idéologie une portée représentative. D'autre part, et c'est l'une des thèses majeures de ce texte, « l'idéologie a une existence matérielle »¹⁷⁶. L'analyse est d'autant plus percutante qu'elle implique une réflexion en retour sur la catégorie de matière elle-même, réflexion engagée depuis les tout premiers textes. À travers cet examen, c'est le type d'existence matérielle propre aux idées qui est abordé, orientant la recherche vers la prise en considération des appareils et des pratiques sociales où elles s'incarnent. L'affirmation a le mérite de rendre compte de la résistance des idéologies au cours du temps et d'insister sur leur puissance de diffusion, qui ne provient nullement de leurs qualités théoriques intrinsèques, mais des pratiques qui les font exister et qui les propagent. Mais cette matérialité permet une fois encore de rejeter la question du rapport d'adéquation relative des idées au réel, qui amènerait à considérer ce que l'idéologie dit de ce réel.

C'est donc la seule force de conditionnement exercée par les idées qui intéresse Althusser. Le domaine religieux redevient le modèle même du comportement idéologique et il invoque la surprenante conception pascalienne de la prière : « Pascal dit à peu près : “mettez-vous à genoux, remuez les lèvres de la prière, et vous croirez” »¹⁷⁷. Généralisant l'analyse par-delà la question de la foi, Althusser écrit :

Nous dirons donc, à ne considérer qu'un sujet (tel individu) que l'existence des idées de sa croyance est matérielle, en ce que ses

idées sont des actes matériels insérés dans des pratiques matérielles, réglées par des rituels matériels, eux-mêmes définis par l'appareil idéologique matériel dont relèvent (comme par hasard!) les idées de ce sujet.¹⁷⁸

Cette conception fait écho à la définition foucauldienne de « pratiques discursives », mais ancre ces pratiques dans la matérialité d'appareils idéologiques qui leur préexistent et les encadrent, au point d'exclure tout « jeu » de la structure qui permettrait l'intervention émancipatrice.

Avant tout, la thèse a une visée polémique : elle oppose à la thèse du renversement, qui lie Marx à Hegel, l'affirmation alternative que les idées ont été radicalement redéfinies par le premier, parce que conçues comme matériellement existantes, cette redéfinition s'inscrivant elle aussi dans l'histoire de la philosophie. La fin du rapport spéculaire entre les idées et le monde, sur laquelle Althusser insiste, revient décidément à défaire le lien représentatif pour lui substituer un rapport matériel des idées au monde, ou plus exactement une matérialité propre des idées en tant qu'elles sont des forces sociales, qui amène à les considérer sous le seul angle fonctionnel. De ce point de vue, l'idéologie est nécessaire à toute formation sociale, quelle qu'elle soit, dans la mesure où les pratiques s'y accompagnent des relations pensées – sur mode imaginaire ou non – des hommes à leurs conditions d'existence. Dès lors, l'idéologie prolétarienne n'est pas le contraire direct, l'inversion, le renversement de l'idéologie bourgeoise, – mais une tout autre idéologie, porteuse d'autres « valeurs », « critiques et révolutionnaires »¹⁷⁹. Cette idéologie est elle aussi portée par des pratiques et des appareils, qui sont ceux, cette fois, de la classe ouvrière. La question se déplace et est alors de comprendre comment se forment de tels appareils au sein même du mode de production capitaliste et ce qui leur vaut cette puissance critique.

En 1984, à Fernanda Navarro qui lui demande si « l'homme est, par nature, un être idéologique », Althusser répond :

Absolument, un animal idéologique. Je pense que l'idéologie possède un caractère trans-historique, qu'elle a existé et existera toujours. Elle pourra changer son « contenu », mais jamais elle ne changera de fonction¹⁸⁰.

Il ne s'agit donc pas de viser la suppression de l'idéologie. En revanche, à côté de l'idéologie bourgeoise, existe une « idéologie politique révolutionnaire marxiste léniniste » qui est « travaillée » par la « science marxiste de l'histoire », « ce qui « déforme » la structure spéculaire de l'idéologie sans la supprimer tout à fait »¹⁸¹. Finalement, au terme de ses refontes successives, la notion althusserienne d'idéologie en vient à se refermer sur elle-même, englobant le marxisme lui-même dans sa sphère propre : les idées sont actives, non sous leur forme proprement théorique, « mais seulement sous, dans, et par des formes idéologiques ». Et c'est alors aussi le cas de la pensée de Marx. En effet, c'est à lui qu'Althusser réfère finalement une telle opération d'enveloppement théorique, qui retrouve les intuitions développées dès *Pour Marx* :

Ce qu'il importe de bien saisir, c'est que cette opération de rectification critique n'est pas imposée du dehors aux œuvres de Marx et de successeurs, mais qu'elle résulte de l'application, du repliement, de ces œuvres sur elles-mêmes.¹⁸²

Mais cette fois, c'est dans l'élément de l'idéologie que le repli s'opère.

En effet, par « un prodigieux retournement de l'histoire », écrit Althusser, Marx n'a pas su prévoir que sa pensée serait détournée et asservie en « doctrine »¹⁸³ : ce constat sombre interdit désormais de reconduire le clivage entre idéologie et science, mais tout aussi bien de l'abandonner ! Le paradoxe est à son comble : l'idéologie demeure à la fois le contraire de la science, mais aussi sa version déformée en même temps que son seul médium social. Si le premier découpage de la notion est ici fortement brouillé, l'affirmation d'une instance idéologique spécifique demeure valide, et résume, sans pour autant le stabiliser en un système cohérent, le parcours philosophique d'Althusser. Elle constitue à l'évidence son axe central, sans qu'il parvienne à être véritablement porteur. En somme, et si l'on donne tout leur poids à la célèbre métaphore antique de la « courbure du bâton »¹⁸⁴, empruntée par Althusser à Lénine, c'est par une torsion qui tout à la fois structure et fragilise toute l'œuvre althusserienne, que la figure du repli, envahissante, en vient à effacer et à annuler celle de la coupure. Suivant cette évolution, l'idéologie se révèle un concept-limite, qui, à force de vouloir s'autonomiser et s'autodécrire, conduit à l'aporie¹⁸⁵ de cette

« philosophie imaginaire », qui finit par produire les conditions de sa propre disparition et par retourner contre elle-même les armes de la critique. Le matérialisme aléatoire en sera l'ultime conséquence.

Finalement, en lien avec son manque de prise sur l'organisation dont il est membre, les notions d'idéologie et d'Appareil Idéologique d'État forgées par Althusser s'avèrent trop générales, sans impact sur les conditions politiques du moment. Surtout, la sortie hors de l'idéologie se révèle impossible, attestant la coupure fondamentale qui scinde la théorie du réel. À l'instant de son couronnement la théorie, et singulièrement la philosophie, doit avouer qu'elle reste sans effet sur le monde. La montée en puissance l'offensive antitotalitaire rendra plus patente encore le peu de mordant critique et polémique de cette théorie de l'idéologie sur les idées dominantes en cours de transformation. Si Althusser a su construire sa pensée en lien avec les innovations philosophiques du moment et s'il s'est efforcé d'en acclimater les thématiques propres sur le terrain d'un marxisme rénové, il ne produira jamais de regard critique en retour sur elle, capable de l'interpeller ou de la déranger. Dans le même temps, la référence à Nietzsche, montante, s'avère nourrir toujours davantage un courant anti-dialectique puissant avec lequel les conciliations deviennent infructueuses et le dialogue impossible.

Face à ce renversement, Althusser semble alors emporté par une vague dont il pensait d'abord, non pas certes endiguer le cours, mais bien pouvoir, sans doute, capter et réorienter l'élan. À partir du moment où l'entreprise s'avère impossible, c'est alors le naufrage de tout marxisme qu'il s'emploiera à théoriser et à assumer. Au moment du retournement initié par les « nouveaux philosophes », la principale réaction althussérienne sera de radicaliser le diagnostic de crise du marxisme, comme si la fermeture sur soi du discours théorique en faisait la chambre d'écho d'une mort du marxisme par ailleurs proclamée et le lieu, finalement, de son auto-abolition.

La politique en solitaire

L'affirmation réitérée de la crise du marxisme finira par confirmer un échec depuis longtemps en germe, s'amplifiant aux dimensions

d'une défaite politique historique, dont nous sommes aujourd'hui les héritiers directs. Pourtant, si elle a des causes nombreuses, rien n'était fatal dans la déroute historique et intellectuelle, dans ce mouvement de recul et de déroute qui se poursuivra en long hiver de la politique et de la pensée anticapitalistes. Althusser n'est que l'un des acteurs de la situation. Mais, à lire son œuvre et celle d'autres auteurs marxistes de la période, il semblait alors raisonnable de penser que s'ouvrirait à nouveau, au tournant des années 1960, la possibilité d'un dialogue et d'une relance de la recherche marxiste. Le surgissement de la crise économique, quelques années plus tard, aurait même dû rendre à la critique de l'économie politique toute sa pertinence et rénover la thématique révolutionnaire au lieu de la discréditer. Mais une telle reviviscence requiert des conditions politiques et institutionnelles. Dans un climat idéologique et institutionnel devenu hostile et face à l'assaut idéologique et médiatique sans précédent de la seconde moitié des années 1970, bien peu nombreux furent les chercheurs qui persistèrent sur la voie du marxisme.

En dépit de son impuissance croissante dans un tel contexte, la force critique de l'althusserisme se maintient, mais en se décalant toujours davantage du côté de la philosophie et en concédant toujours davantage l'ampleur des limites de Marx et du marxisme. Elle tient alors, de plus en plus, à sa capacité à faire appel à des théorisations diverses extérieures au marxisme, à s'ouvrir à des philosophes classiques ou contemporains, à faire place à la psychanalyse et à l'épistémologie. C'est pourquoi, momentanément, on peut parler de succès, du simple fait qu'un philosophe se revendiquant du marxisme ose et sache se confronter aux bouleversements théoriques en cours. Après Mai 68, l'œuvre althusserienne va séduire à la fois un public cultivé de plus en plus large, à l'affût des parutions théoriques nombreuses en ces années effervescentes, mais aussi une petite frange d'étudiants brillants, qui voient soudain le marxisme devenir une discipline interprétative, politiquement engagée sans avoir à sortir de la théorie, contestataire sans jamais cesser d'être universitaire. L'ancrage au sein de l'institution normalienne est un élément décisif de cette contradiction. La perspective ouverte par l'althusserisme devient finalement, et pour un temps, à la fois cohérente et gratifiante, dans un climat politiquement complexe, fait de mobilisation, de mutation et de crise

combinées. Elle s'affirme comme un « travail » productif, comme une « pratique » spécifique, voire même une politique à part entière, résolument subversive, qui dénonce le monde tel qu'il est, mais aussi une tradition marxiste doublée d'une histoire communiste, prises l'une comme l'autre en défaut de conceptualisation.

Mais passé le moment où les conditions historiques portent politiquement ce type d'intervention, elle va se révéler très éloignée de ce que serait une actualisation du marxisme politique. Althusser se dirigera alors vers la radicalisation du diagnostic de crise du marxisme, écho intériorisé de l'assaut subi. Si les paramètres de cette évolution sont largement extérieurs à l'œuvre althussérienne, ils se réfractent aussi en elle, et cela dès le début. Car la réalité historique et politique présente constitue davantage un arrière-plan permanent des livres de Louis Althusser qu'un objet d'analyse, on l'a dit. On peut être surpris de constater que l'on ne rencontre dans les textes d'Althusser aucune analyse des événements les plus marquants de l'époque¹⁸⁶, même si on se limite à ceux qui eurent un impact fort en France, y compris sur le terrain théorique et dont la trace est parfois patente au sein de l'œuvre althussérienne: le rapport Krouchtchev de 1956, la guerre d'Algérie et la décolonisation, l'intervention soviétique en Tchécoslovaquie de 1968, Mai 68 même, sinon de façon lapidaire et relativement tardive¹⁸⁷. Le projet de l'analyse critique de la théorie du capitalisme monopoliste d'État, produite par Paul Boccara et théorie officielle du PCF, restera sans suite, en dépit de remarques suggestives¹⁸⁸.

Quant aux textes critiques qui portent sur la ligne politique du Parti communiste et ses revirements en apparence inopinés, ils énoncent des questions qui demeurent ouvertes, les remarques d'Althusser concernant essentiellement l'absence de démocratie interne et n'esquissant aucune stratégie alternative. Ainsi, l'intervention la plus politique de sa part est celle qui porte sur l'abandon de la référence à la dictature du prolétariat par le Parti communiste, abandon décrété sans discussion et annoncé en 1976 à la télévision par son secrétaire général, Georges Marchais. Louis Althusser y trouve l'occasion de croiser le fer avec une direction qui reste décidément fermée à un certain type de débat. Pourtant, l'attaque menée par Althusser à cette occasion reste elle-même abstraite¹⁸⁹, incapable de dégager de perspective stratégique

neuve: de part et d'autre, c'est moins le débat théorique autour d'un projet politique qui importe que l'indexation sur des lignes préexistantes qui prévaut, sur des positions chinoises désormais vieilles du côté althussérien, sur la distance prise à l'égard de l'URSS et de ses carences démocratiques, du côté de la direction du PCF. En cette période d'Union de la gauche, l'abandon du thème fait suite à celui du « parti unique », décidé en 1963, le Parti communiste tablant sur une progressive radicalisation des réformes sociales, sous pression populaire et dans le cadre démocratique parlementaire français.

Au total, les mentions répétées d'une stratégie proprement philosophique d'intervention politique sont à la fois une façon de pointer et de contourner un domaine politique qui s'isole et se spécialise, à côté des autres lieux, territoires ou « continents » que s'attache à délimiter Althusser et qu'il est, pour certains d'entre eux, en mesure d'investir. Mais ce paradoxe n'est pas seulement, ni même avant tout, le sien, il faut y insister: il tient à la réalité d'une surpolitisation passée de la théorie, qui fait de la philosophie marxiste, en France, à la fois un mode spécifique de l'intervention politique, mais aussi, au tournant des années 1960-1970, son substitut et son ombre portée. Il est vrai qu'en dépit de son ancrage politique restreint, Althusser saura faire de sa critique complexe du Parti communiste, une position intellectuelle à part entière, porteuse d'innovations et dotée d'effets réels, dans le contexte très réactif du moment.

L'hyperpolitisation immédiate de la théorie, immédiate au point d'en rendre pour un temps superflue l'exposition, devient ainsi une coloration permanente, qui marque les textes produits alors au sceau d'un style singulier, d'une fermeté fascinante, théâtralisant les allusions à des débats en cours, dramatisant les effets de rupture et les rejets catégoriques, et leur combinant des alliances inédites et des rapprochements novateurs. Mais cette politisation d'un genre singulier prépare son paradoxal transfert sur le seul plan philosophique, où finissent par se déplacer l'ensemble des causes et des effets des « positions » althussériennes. Tout se passe donc comme si l'althusserisme, c'est-à-dire la plus explicitement politique des philosophies de la période, ne parvenait pas à penser sa propre appartenance à son contexte historique et politique, pas plus qu'elle ne réussissait à survivre à sa disparition.

L'indépassable philosophie

La cause de cette étrange éclipse politique de la théorie à l'instant même de sa politisation la plus résolue, est à chercher aussi du côté d'une institution philosophique puissante à laquelle Althusser, par sa formation et sa carrière, demeure constamment lié et dont la vocation traditionnellement hégémonique, sur le plan des savoirs, demeure aussi permanente qu'aveugle à ses propres conditions. De ce point de vue, elle incarne l'antithèse du marxisme, selon la définition que lui-même en a proposée. C'est bien ce que souligne Althusser, en particulier dans son petit livre paru en 1972, *Lénine et la philosophie*. Dans un article de ce volume rédigé en 1968, Althusser affirme que le rejet de Lénine, autant que de Marx, par la philosophie universitaire provient de ce que la rencontre entre ces auteurs et cette même philosophie

touche juste, au point de la plus grande sensibilité, au point de l'intolérable, au point du refoulé, dont la philosophie n'est traditionnellement que la rumination – très précisément au point où, pour se connaître dans sa théorie, la philosophie doit reconnaître qu'elle n'est que politique investie d'une certaine manière, politique continuée d'une certaine manière, politique ruminée d'une certaine manière.¹⁹⁰

Et politique refoulée, donc. C'est précisément pourquoi la question qui porte sur la nature et le rôle de la philosophie est au centre de l'œuvre althussérienne, pour autant que cette dernière demeure bel et bien d'ordre philosophique.

Dans les articles du volume de 1972, Althusser s'arrête sur les conséquences de la fameuse onzième thèse sur Feuerbach, rédigée par Marx en 1845 et qui affirme que « les philosophes n'ont fait qu'interpréter diversement le monde, ce qui importe, c'est de le transformer »¹⁹¹. Pour Louis Althusser, c'est l'existence même et la fonction de la philosophie qui est en jeu, à partir du moment où se trouve fondée la science marxiste de l'histoire, le matérialisme historique. Si la philosophie ne s'en trouve pas pour autant délégitimée, elle se voit radicalement redéfinie: avec le retard qui la caractérise, par rapport aux découvertes scientifiques dont elle se fait l'écho, c'est son travail de « démarcation » qui la caractérise dorénavant, s'employant à préserver « la pratique scientifique des assauts de la philosophie

idéaliste »¹⁹². S'expliquent alors l'absence d'histoire et surtout d'objet propre de la philosophie, mais aussi sa nature d'intervention, qui lui conserve néanmoins un rôle de premier plan. À lire ces lignes, on comprend mieux que la dénonciation du stalinisme comme déviation philosophique consiste davantage en une surévaluation des pouvoirs de la philosophie qu'en une sous-estimation de l'événement politique, ou plus exactement que la première soit la cause de la seconde.

Ainsi, la « ruminantion » philosophique fait-elle encore une fois la preuve d'une capacité considérable à tout digérer, quand bien même une « nouvelle pratique de la philosophie » viendrait-elle se substituer au projet d'une « nouvelle philosophie de la praxis »¹⁹³. Pourtant, Althusser affirmera bien, lors de la soutenance d'Amiens, que « sa philosophie est le lieu d'où Marx peut être compris, parce que sa position s'y résume »¹⁹⁴. Et force est de constater à quel point Althusser analyse en philosophe l'histoire réelle autant que le présent immédiat : les mentions, relativement fréquentes de Staline et de Mao, parfois au détour de la même phrase, ou de Lénine, ne sont pas reliées à des périodes de l'histoire réelle, mais à des étapes de la théorisation marxiste, on l'a vu. Au point que l'attrance durable d'Althusser pour la Chine et le maoïsme français de la section de l'UEC de la rue d'Ulm, se traduit essentiellement par une nouvelle théorie de la contradiction, que lui-même s'efforcera de détacher de la conjoncture qui lui donna naissance, pour en affirmer finalement la seule pertinence conceptuelle¹⁹⁵.

Alors que le retour aux textes de Marx se veut initialement la forme théorique d'une intervention politique, il délimite finalement le lieu propre et séparé d'une élaboration philosophique originale, qui vaut en tant que telle et, en outre, tend à renvoyer à et vers Marx lui-même les questions théoriques de la sortie de l'idéologie et de la lutte interminable avec « sa propre conscience philosophique antérieure »¹⁹⁶. Les silences, voire les insuffisances attribuées à Marx, désignent alors surtout les carences critiques du marxisme althussérien face à ce qui se joue autour de lui et en lui. Et Althusser concèdera finalement qu'il a, en effet, bâti un « marxisme imaginaire » :

Je peux dire qu'en un certain sens, Aron avait un peu raison. Nous avons fabriqué une philosophie « imaginaire » pour Marx, une philosophie qui n'existait pas dans son œuvre, si l'on s'en tient strictement à la lettre de ses textes.¹⁹⁷

Pour autant, il ne s'agit bien sûr pas de minimiser les effets politiques de l'althussérisme en son temps¹⁹⁸, à la fois en France et dans le monde, mais plutôt d'en souligner le caractère contradictoire : Althusser ne cesse de dire que « les marxistes, que se proclament les communistes, ont été incapables de rendre compte de leur propre histoire »¹⁹⁹. Ce faisant, son intervention vérifie ultimement la pertinence d'une telle affirmation alors même, paradoxalement, qu'elle est la dernière à s'inscrire dans un contexte qui lui confère les conditions de son impact, à la fois limité et réel. Mais avec lui, une époque se clôt : employer ici la métaphore convenue de la page qui se tourne convient bien, finalement, à ce déplacement herméneutique du marxisme français. Lire Althusser aujourd'hui, en le resituant dans ce contexte, c'est voir ressurgir non pas un continent disparu, le marxisme, mais c'est appréhender le lent mouvement tectonique de son enfouissement, dont il est possible de mesurer aujourd'hui toute l'ampleur, c'est-à-dire aussi, peut-être, les limites historiques.

L'échec et sa théorie

Ce sont des limites d'une autre nature que théoriserait le dernier Althusser. Le texte le plus significatif de ce point de vue est bien sûr « Marx dans ses limites », rédigé en 1978, qui inclut la fameuse intervention d'Althusser lors du colloque de Venise de 1977, intitulée « Enfin la crise du marxisme ! ». Althusser y revient sur la nécessité d'une analyse marxiste du marxisme, mais cette fois sur le mode de l'échec. Son diagnostic politique s'est considérablement modifié : son intervention s'ouvre sur la mention du 20^e congrès du Parti soviétique, Althusser prenant aussitôt ses distances avec la voie chinoise, qui « a échoué en grande partie », signale-t-il. Il affirme que ni le PCUS ni les partis communistes occidentaux n'ont eu « le courage politique élémentaire de tenter d'analyser les raisons d'une histoire dont ils dénonçaient certains des effets »²⁰⁰. Mais l'axe de sa propre critique du stalinisme se trouve maintenu : il désigne à nouveau l'impuissance théorique comme la cause principale de l'incapacité des marxistes et des communistes à « rendre compte de leur propre histoire ». Cette impuissance théorique concerne, cette fois encore, mais plus radicalement que jamais, Marx lui-même :

N'est-ce pas *dans la théorie marxiste elle-même*, telle qu'elle a été conçue par son fondateur et interprétée, dans les conjonctures les plus variées, qui eussent dû servir d'expérimentations théoriques, par ses successeurs, qu'il faut rechercher *aussi* de quoi rendre compte, en partie, des faits qui lui demeurent obscurs ?²⁰¹

En fin de compte, c'est l'incapacité du marxisme, en tant que procédure sans fin de rectification critique, à orienter l'histoire communiste qui est affirmée et finalement retournée par Althusser contre Marx lui-même. L'analyse est une fois encore centrée sur le moment théorique, mais cette fois sous l'angle de l'impuissance de la critique à intégrer pleinement, c'est-à-dire à produire, comme expérimentation pleinement théorisée, son moment pratique :

La crise politique du marxisme renvoie à ce qu'il faut bien appeler sa crise ou son malaise, ou son désarroi théorique. Comment donc une histoire qui a été faite au nom du marxisme, de la théorie de Marx et de Lénine, pourrait-elle être opaque au marxisme lui-même ?²⁰²

Si c'est la théorie marxiste qui est en cause en tant que telle, Althusser inclut nécessairement sa propre démarche dans le champ de sa critique : il fut et reste lui aussi aveugle à l'histoire à laquelle il appartenait et, écrivant ses lignes, continue d'appartenir. L'annonce de la crise se veut joyeuse, pourtant : « Enfin la crise a éclaté ! enfin elle devient visible pour tous ! enfin un travail de correction et de révision est possible ! »²⁰³. Pourtant, le projet de correction et de révision n'est pas neuf puisque toute la trajectoire althussérienne, depuis son début, le porte. Faut-il encore une fois tout reprendre ? Althusser affirme que cette crise qui « dure depuis très longtemps » a rencontré dans le stalinisme son point de blocage ultime²⁰⁴ : l'intervention de 1978 se présente comme l'aveu qu'elle ne fut pas surmontée alors qu'il en était encore temps. Dorénavant, le communisme ne sera rien d'autre que l'échec de la philosophie, échec s'élargissant aux dimensions d'une gigantesque déroute historique.

Dans la conjoncture du moment, cette proclamation de crise coïncide avec la montée d'un antimarxisme virulent, associé à la médiatisation des « nouveaux philosophes », qui s'en prennent violemment à

l'althussérisme : c'est tout particulièrement le cas d'André Glucksmann dans son pamphlet de 1977, *Les maîtres penseurs*, dont plusieurs dizaines de milliers d'exemplaires sont vendus. Pourtant, Althusser ne riposte pas. Il mentionne seulement, en passant, les « antimarxistes à la mode (déjà passée) qui se promènent sur les trottoirs des grandes capitales et dans les congrès du “goulag à la boutonnière” », ne proposant aucune « explication sérieuse »²⁰⁵. Face à ce qui, loin d'être un épisode secondaire, constitue un moment-clé de la vie politique française, la réaction althussérienne est désarmante. Sous l'étiquette « anti-totalitaire », cette offensive très spécifique au contexte français²⁰⁶ va assimiler au totalitarisme et à la barbarie criminelle tout épisode révolutionnaire passé et présent, et toute perspective de dépassement du capitalisme. Les « nouveaux philosophes » vont s'employer à diaboliser la perspective de la victoire de la gauche lors des élections présidentielles de 1978. Alors que la situation semblait fournir l'occasion idéale de souligner la pertinence de la notion althussérienne d'idéologie, en montrant à la fois l'intensité de la « lutte des classes dans la théorie » et l'ampleur du soutien d'appareils institutionnels à l'opération c'est, à l'inverse, d'un écho intériorisé de l'attaque que témoignent les textes de 1977 et 1978²⁰⁷.

Althusser affirme ici, contre ses propres thèses antérieures, que Marx n'est le fondateur d'aucune science et que la critique de l'économie politique qu'il inaugure en est la preuve. Cette critique, aux antipodes de tout savoir totalisant, est « le réel se critiquant lui-même, éliminant lui-même ses propres déchets » ou encore le communisme en tant que « mouvement réel », conformément à la définition fameuse proposée dans *l'Idéologie allemande*. Une telle analyse marque une inflexion en direction des thèses montantes au sujet d'une possible transformation sociale ne passant plus par les voies politiques traditionnelles et ne visant plus l'État. Dans la foulée, Althusser va affirmer qu'il n'existe d'ailleurs pas de théorisation de l'État chez Marx²⁰⁸, affirmation suscitant de vives réactions en Italie, puis en France. En réponse à ces réactions, il précise son propos dans un texte de 1978, paru dans *Il Manifesto*, sur la sollicitation de Rossana Rossanda, intitulé « le marxisme comme théorie « finie » ». Il est important de souligner que ces textes s'inscrivent dans un premier temps dans le contexte italien, où le mouvement communiste a entrepris un *aggiornamento* qui

va le conduire loin des positions classiques qui restent alors celles de la plupart des autres partis communistes européens et qui, passé le bref moment de l'eurocommunisme, l'entraîne lui aussi dans la spirale d'une autocritique sans fin.

Dans ce texte important, Althusser s'attache à la fois à affirmer le caractère « fini », limité à « l'analyse du mode de production capitaliste » du marxisme²⁰⁹ et à contester, cette fois, la centralité de la question de l'État. C'est du même mouvement qu'il dénonce l'ambition totalisatrice et qu'il affirme, s'autorisant de Gramsci, que « tout est politique » et qu'il n'y a donc pas de « sphère de la politique »²¹⁰. Écho retardé de 1968 dans la pensée althussérienne? On peut plutôt émettre l'hypothèse qu'Althusser se rapproche alors des choix politiques italiens mais aussi et avant tout de thématiques philosophico-politiques montantes que Michel Foucault et Gilles Deleuze, parmi d'autres, ont contribué à élaborer dans le contexte politique français qui précède et qui suit Mai 68. Car c'est une grande défiance à l'égard des organisations politiques en général qui s'exprime dans ce texte :

En ce qui concerne la politique, il s'agit avant tout de ne pas la réduire aux formes officiellement consacrées comme politiques par l'idéologie bourgeoise: l'État, la représentation populaire, les partis politiques, la lutte politique pour la détention du pouvoir d'État existant, etc. Si l'on entre dans cette logique et si on y reste, on risque de tomber non seulement dans le « crétinisme parlementaire » (ce qui se discute), mais surtout dans l'illusion juridique de la politique.²¹¹

Ces accents désenchantés d'Althusser témoignent moins d'une orientation libertaire ultime, ultra-critique à l'égard de la politique institutionnelle, que d'une concession par défaut à une redéfinition en cours de la politique à gauche, renonçant à toute perspective de dépassement du capitalisme.

Hors du marxisme et à distance du communisme, cette redéfinition va irriguer la philosophie de cette époque et en stimuler les recherches sur des terrains jusque-là inexplorés, qu'investissent en effet les nouvelles protestations sociales. Elle va aussi, en France comme en Italie, contribuer à dépolitiser une partie de la gauche: si tout est politique, la politique n'a plus de centre, ni l'État, ni le rapport capital-travail et les

luttons de classes se jouent en tout point de la réalité sociale. D'un bout à l'autre de la trajectoire althusserienne demeure l'idée que l'activité théorique joue un rôle majeur, du moins un rôle équivalent aux modalités pratiques d'intervention collective. Mais au terme du parcours, chez le philosophe qui fut aussi un militant communiste, croît le scepticisme quant à la politique elle-même. Ce désespoir prend la forme d'un tableau du communisme qui ne pose même plus la question de sa réalisation, tant il est clair qu'elle est à ses yeux inenvisageable :

Dans la figure du communisme comme l'inverse du fétichisme, ce qui apparaît c'est la libre activité de l'individu, la fin de son « aliénation », de toutes les formes de son aliénation : fin des rapports marchands, fin de l'État, fin de l'Idéologie, fin de la politique elle-même. À la limite, une société d'individus sans rapports sociaux.²¹²

Extraordinaire énoncé, qui défait le discours qui l'énonce en même temps que tout le travail théorique qui le précède et qui s'y abolit. Dans l'œuvre althusserienne, le flux qui clôt l'œuvre sur une telle perspective emporte avant tout les catégories mêmes de l'analyse. Tandis que chez Deleuze et Foucault la disparition des perspectives politiques classiques est explorée comme autant d'opportunités historiques et théoriques, la pensée althusserienne se conclut sur l'aveu de son propre échec, étendu à la perspective concrète de transformation sociale et à la politique en général.

Dans le texte sur la crise du marxisme, c'est finalement Marx lui-même est placé au centre du maelstrom. Revenant sur la question du commencement, comme en écho aux considérations de *Pour Marx*, l'article énonce, de façon inédite, que « c'est la conscience politique, la prise de conscience politique de classe »²¹³ qui est le moteur du jeune Marx et du jeune Engels. Mais l'importance accordée à l'intervention marxienne en conjoncture²¹⁴ ne conduit pourtant pas Althusser à modifier explicitement son analyse initiale : reprenant le couple idéologie-science, il affirme que Marx est alors passé de la « forme-théorie » à la « forme-idéologie », dont la caractéristique est précisément un lien étroit, stratégique-politique, à la conjoncture : la volonté de Marx est d'agir sur et dans la lutte de classes. Ainsi, loin d'autoriser le retour lucide de la théorie sur ses propres conditions d'apparition et sur son efficace politique – et alors même qu'Althusser se situe au plus près

d'une telle analyse, cette remarque conduit plutôt à répertorier chez Marx lui-même les causes de l'aveuglement structurel ultérieur: insuffisance de l'analyse de l'État et de l'idéologie dans *La guerre civile en France*²¹⁵ et dans *Le 18 Brumaire*²¹⁶, mythologie de la « transparence totale des rapports sociaux dans le communisme »²¹⁷ et surtout présence de l'idéalisme qui « hante le *Capital* »²¹⁸ lui-même, à travers les concepts d'aliénation, de négation de la négation, de fétichisme également, et en raison du commencement de l'analyse marxienne par « l'abstraction de la valeur »²¹⁹ déclare Althusser. Concernant le communisme, il écrit que « Marx ne parvient pas à abandonner cette idée mythique du communisme comme mode de production *sans rapports de production* »²²⁰. La thèse d'une résorption marxienne du politique dans le social est celle de François Furet, dont le livre *Penser la Révolution française* paraît en 1978. Elle deviendra un lieu commun du courant libéral français sur son flanc gauche et sera reprise notamment par Claude Lefort et Pierre Rosanvallon²²¹. Dans son autobiographie, Althusser signale le « livre très remarquable de François Furet sur la Révolution française »²²². Au total, bien peu reste à sauver, hormis le rappel liminaire et décontextualisé du mot de Marx lui-même, qui « disait de lui qu'il n'était pas "marxiste" »²²³.

Finale­ment, si la thèse de la coupure se trouve ultimement maintenue, c'est pour affirmer qu'elle n'a malheureusement jamais eu lieu, reconduisant Marx au bord inférieur, au seuil non franchi de l'idéologie, et ramenant le communisme à la veille perpétuelle de son histoire véritable mais décidément impossible. Tout au long de ce texte, qui restera inachevé, Althusser se débat avec un diagnostic de crise à la fois percutant, mais destructeur et avant tout pour celui qui le porte. Si son immense mérite est d'avoir ouvert avec audace un débat nécessaire, les « limites » ici énoncées sont aussi celle d'une intervention théorique qui ne parvient pas à sortir des impasses qu'elle repère et dont le ton sombre semble endosser, avec résignation, le poids d'un retournement de conjoncture idéologique auquel fait défaut l'analyse de ses causes sociales et politiques. Tandis qu'en 1967, Althusser affirmait que « la philosophie fait elle-même partie de la conjoncture dans laquelle elle intervient »²²⁴, proclamant ainsi la puissance pratique du théorique, on assiste bien plutôt, en fin de parcours, à l'intrusion violente, fatale, de cette conjoncture au sein de la philosophie, intrusion

qui loin de lui fournir son ancrage pratique la désoriente et la désarticule. Althusser, qui avait d'abord affirmé la distinction de l'objet réel et de l'objet théorique, voit la théorie s'affaiblir de sa porosité même à une situation historique qu'elle n'aura finalement ni réussi à penser ni su transformer.

Le matérialisme aléatoire, théorisé après le drame de 1980, est l'expression condensée et radicalisée de cet échec, tant il se présente comme l'inversion exacte, point par point et thèse par thèse, de la pensée althussérienne antérieure, mais conformément à certaines de ses lignes de pente premières. Le thème matérialiste ressurgit, mais pour opposer cette fois, sans nuance ni argument, un matérialisme de la rencontre, épicurien et fécond, et un matérialisme de la nécessité, obsolète et essentialiste, marxiste. Aux auteurs antérieurement convoqués, Machiavel et Spinoza, s'ajoutent notamment Épicure, Lucrece, Hobbes, Heidegger, Wittgenstein. Althusser reprend et développe une analyse du hasard déjà conduite dans son important texte « Marx et nous », où se trouve introduite après coup, sans doute en 1976, l'expression de « “dialectique” aléatoire »²²⁵. Dans *Sur le courant souterrain du matérialisme de la rencontre*, Marx se trouve lui aussi présenté, très étrangement, comme théoricien de la rencontre – Althusser lisant selon cet angle la rencontre entre le prolétaire et « l'homme aux écus » mentionnée par le Livre I du *Capital* –, les deux courants du matérialisme le traversent et l'opposent à lui-même. Car, par ailleurs, Marx « cède à l'autre conception du mode de production capitaliste: une conception totalitaire, téléologique et philosophique »²²⁶.

Le renoncement théorique et politique s'affirme total: en même temps que les lois du capitalisme, et donc que la possibilité de leur connaissance, sombre l'éventualité de l'intervention transformatrice.

On peut dire que ni Marx ni Engels ne se sont approchés d'une théorie de l'histoire, au sens de l'événement historique imprévu, unique, aléatoire, ni d'une théorie de la pratique politique.²²⁷

Comme en réaction à ce qui apparaît rétrospectivement comme le trop-plein théorique et historique d'une époque révolue, le matérialisme du dernier Althusser théorise le vide philosophique et le vide politique, vide dans lequel chutent sans fin des singularités, dont les rencontres sont sans passé ni futur. Quant à la philosophie, par-delà le

renoncement à tout objet propre, elle doit « commencer par évacuer tout problème philosophique »²²⁸. « Il pleut »²²⁹ : tels sont les premiers mots d'Althusser, évoquant la chute des atomes lucrécien dans le vide, dans l'esquisse de 1982, *Sur le courant souterrain du matérialisme de la rencontre*. Et sous cette pluie battante de débris épars, comme retombés de la totalité abolie, s'efface la part d'histoire à laquelle Althusser lui-même avait pourtant pris part.

Dans ces pages, c'est la lecture de *L'Anti-Œdipe* et de *Mille plateaux* qui semble marquer fortement la réflexion du dernier Althusser. Deleuze est seulement mentionné dans le *Portrait du philosophe matérialiste*, au milieu d'une liste hétéroclite d'auteurs qui cette fois ne comporte plus Marx²³⁰. Mais la thèse althussérienne du capitalisme comme combinaison entre des éléments, qui existent dans l'histoire « à l'état « flottant » », « chacun étant le produit de son histoire propre »²³¹ semble être un emprunt manifeste aux thèses de *L'Anti-Œdipe* concernant la naissance du capitalisme²³². Deleuze, on l'a vu, y proposait une lecture de l'*Introduction* de 1857, de Marx, placée dans la filiation explicite de la lecture althussérienne mais la prolongeant dans un sens nouveau, qui valorisait à l'extrême la contingence. Ici, c'est la conception deleuzienne que reprend Althusser, affirmant que « tout mode de production est constitué d'éléments indépendants les uns des autres »²³³. En outre, le recours à Lucrèce en vue de penser la conjoncture est proche de l'analyse proposée par Deleuze dans son livre de 1969, *Logique du sens*, où ce dernier combine à une inspiration nietzschéenne cette conception atomiste antique :

Et comment ne sentirions-nous pas que notre liberté et notre effectivité trouvent leur lieu, non pas dans l'universel ni dans la personnalité humaine, mais dans ces singularités qui sont plus nôtres que nous-mêmes, plus divines que les dieux, animant dans le concret le poème et l'aphorisme, la révolution permanente et l'action partielle? [...] Il suffit que nous dissipions un peu, que nous sachions être à la surface, que nous tendions notre peau comme un tambour, pour que la « grande politique » commence.²³⁴

Enfin, le rejet de la dialectique et la critique du négatif au profit de la positivité est un thème deleuzien central, que l'on retrouve également sous la plume du dernier Althusser.

Si, au même moment, Deleuze et Foucault interviendront, chacun à leur façon, sur la redéfinition en cours du politique, c'est Althusser qui prendra finalement acte de cette redéfinition, se jouant tout entière hors du marxisme. Parti d'un engagement de type traditionnel, il en viendra à concéder que les conditions de la défaite du marxisme étaient présentes en lui dès le début. L'œuvre althussérienne se clôt ainsi sur un constat d'échec total, qui semble fermer définitivement la voie à tout marxisme à venir. Et que la revisitation contemporaine d'Althusser soit souvent inspirée par une curiosité nécrologique éclairée à coup sûr l'un des côtés de cette contradiction : il faudrait voir en Althusser celui qui mit un point final à toute une histoire, et ne le relire qu'à ce seul titre. Pourtant, tout au long de cette œuvre singulière, se donnent à percevoir, à travers leur échec même, les conditions d'une possible repolitisation de l'analyse et d'une actualité renouvelée du marxisme. Celles-ci ne pourront se passer de l'analyse approfondie de ce passé si présent, à la lumière d'un engagement repensé, qui s'attache à en réactualiser et à en revivifier les interrogations.

Conclusion: après la défaite

*La tradition de toutes les générations mortes
pèse comme un cauchemar sur le cerveau des
vivants.*¹

Karl Marx

Au terme de ce long parcours, il convient, plutôt que de le résumer, d'énoncer quelques-unes de ses conséquences et un programme de travail, mais aussi de lever quelques ambiguïtés. Car un tel ouvrage ne manquera pas de soulever des réactions vives, qui sont celles que l'on rencontre habituellement au sujet des philosophes phares des années 1960-1990, dont la réception est plus que jamais marquée par les partis pris et les convictions ardentes, preuve s'il en était besoin, de sa nature demeurée profondément politique. En effet, faute de relèver, les philosophies de cette époque restent au centre du débat intellectuel contemporain à gauche. Il s'agit d'en prendre acte mais surtout de s'interroger sur les causes et les effets de cette permanence. Cette interrogation, on l'a dit, est le principe même de ce travail qui souhaite lui aussi et à sa façon s'inscrire dans la conjoncture présente, en réactivant l'autre branche de l'alternative à laquelle ces théories ne cessent de se confronter, le marxisme. On peut alors convertir en une alternative décidément contemporaine ce qui est souvent conçu comme une confrontation que l'histoire aurait tranchée, entérinant la disparition d'une conception désuète de l'intervention politique au profit d'une appréhension modernisée et radicalisée de la critique sociale.

Afin de contourner toutes les pétitions de principe, notre lecture s'est voulue à la fois descriptive et repolitisante. La contradiction n'est qu'apparente entre ces deux modalités de l'analyse: c'est précisément la mise en évidence de leur axe politique immanent qui rend véritablement justice à ce que furent ces œuvres philosophiques d'ampleur exceptionnelle, sans négliger la complexité de leur rapport impliqué et militant aux idées et au réel. En vue de les enraciner dans leur histoire, mais aussi dans le but de relier ces trois penseurs à des options politiques d'un type particulier, c'est leur rapport à Marx qui s'est imposé comme le fil conducteur le plus adéquat, à la fois commun et

spécifiant. À partir de là, il s'agissait de procéder à une lecture méticuleuse des textes afin de rassembler les éléments rendant possible une discussion informée autour de leur éventuelle actualité politique, discussion qui doit partir des perspectives que les unes et les autres se proposaient en leur temps d'ouvrir. Ou de refermer.

Ainsi, à travers les lectures de Marx par Michel Foucault, Gilles Deleuze et Louis Althusser, c'est le rapport de la philosophie à l'histoire et à la politique qui peut être très directement appréhendé, sans qu'il n'autorise jamais un rabattement de la théorie sur des positions politiques préalables mais sans édulcorer non plus leur nature d'intervention en situation. Dans tous les cas, les lectures de Marx produites à partir des années 1960 se révèlent être l'occasion d'une contre-théorisation ambitieuse, portant les options de la micropolitique et de l'intellectuel spécifique, et engendrant dans le même temps un ensemble de thèses alternatives sur le terrain des questions marxistes classiques : celles de l'État, du travail, de la classe ouvrière, de la production et de la monnaie, de la science et de l'idéologie, etc. Ces thèses, aussi diverses soient-elles, convergent en direction d'élaborations théoriques et politiques, novatrices et apparentées, dessinant des voies de recherche et d'intervention inédites, en relation attentive et suivie avec les transformations politiques sociales et culturelles de l'époque. C'est cette intrication inventive du théorique et du politique que l'on a essayé de restituer, chez trois auteurs majeurs de cette génération.

Ce faisant, ce sont deux types traditionnels de lecture que l'on a cherché à contourner : la lecture de type académique, qui n'aborde ces œuvres que sur le plan des concepts, mais aussi la réception immédiatement actualisante qui, sans s'interroger sur l'ancrage et les visées des auteurs en leur temps, affirme d'emblée leur possible usage aujourd'hui ainsi que leur pertinence exclusive dès lors qu'il s'agit de développer une analyse critique du monde contemporain. Or, par-delà leurs différences et leurs divergences, on peut affirmer que les voies critiques proposées par Foucault et Deleuze se présentent comme un renoncement à la perspective d'abolition du capitalisme, au profit de stratégies locales de contestation et de subversion, au profit également d'un rapport de la théorie au réel qui décale l'intervention politique sur le terrain de la philosophie. Quant à Althusser, théorisant

cette conception neuve de la pratique théorique sur le terrain même du marxisme, il va finalement produire l'autocritique radicalisée de sa propre perspective initiale, au prix d'une mise en crise profonde de ses principales thèses théoriques, qui l'amène à proclamer la crise ultime du marxisme et la fin de sa portée politique contemporaine.

Coïncidant avec la disqualification montante du communisme à partir de la fin des années 1970, ces options doivent être considérées à la fois comme un écho complexe et comme un élément actif de la mutation de la gauche institutionnelle, mutation qui inclut la crise théorique et organisationnelle, mais aussi militante et culturelle, qui s'amplifie à cette époque. En retour, ces théorisations et les pratiques militantes qui les accompagnent parfois, ont contribué à accentuer cette crise des alternatives au capitalisme, en désertant le terrain politique classique, sans renoncer pourtant à la critique sociale, à des degrés et selon des voies diverses. Pourtant, il est frappant que, lorsque l'on traite des auteurs de cette période, on omette généralement de faire le bilan de cette inflexion des pratiques politiques à gauche, pour lui préférer des considérations exclusivement prospectives et l'éloge sans nuance d'une subversion toujours à venir. Pourtant, un demi-siècle plus tard, ces pratiques, qui ont existé dès l'époque de leur conception et qui persistent en marge des structures organisationnelles classiques, n'ont produit aucun effet notable, ni sur la nature de ces mêmes structures ni hors d'elles. Et elles n'ont jamais freiné si peu que ce soit l'assaut de la contre-réforme libérale en cours depuis les années 1980, en dépit d'apports et de questionnements qu'il ne saurait être question de sous-estimer. Elles ont même contribué, parfois à leur corps défendant, à l'émergence de ce que Luc Boltanski et Ève Chiapello ont nommé un « capitalisme gauchiste ».²

Dans ces conditions, l'ouverture d'une nouvelle séquence théorique et politique est nécessaire. Aujourd'hui comme jadis, elle implique, un nouveau rapport à Marx, rendant lisible d'une autre façon la période qui s'achève, à distance critique de la conscience qu'elle eût d'elle-même. Cette thèse relève bien entendu avant tout du parti pris. Mais elle s'appuie aussi sur l'analyse prolongée du capitalisme et de ses transformations en cours, analyse située au cœur de ces théorisations et qui demeure le centre nerveux de toute philosophie à vocation critique. On peut partir d'un constat simple: la situation économique,

sociale et politique, mais aussi culturelle qui est la nôtre ne ressemble plus à celle qui vit la naissance et le développement de ces théories profondément liées à la période de l'après-guerre et à ses espoirs de stabilisation du capitalisme dans sa version régulée par les politiques keynésiennes. Sur fond de crise désormais généralisée et de mise à mort de l'État social, se dessine, depuis peu, la remontée lente et contradictoire de la question politique et, tout particulièrement, de sa dimension stratégique. Une telle dimension est à entendre comme celle des perspectives et des moyens, théoriques et pratiques, d'une transformation radicale, impliquant une sortie hors d'un capitalisme qui n'offre plus que la perspective du désastre mondial croissant, et requérant la convergence des luttes sociales et politiques. De ce fait, le débat autour des alternatives globales semble devoir renaître et cette possible renaissance est un des réquisits constitutifs de l'intervention politique. C'est donc au sujet de ce qui est, cette fois, non pas une donnée de fait mais bien un programme partisan d'intervention, qu'il faut conclure cette enquête.

Relire Marx

Le parti pris qui sous-tend ce livre est l'affirmation de la pertinence maintenue du marxisme: la crise que l'on vient d'évoquer réinscrit donc, à côté des lectures de Marx que l'on a analysées, la possibilité reconduite et réactivée d'une autre lecture, soulignant de nouveau l'importance d'une saisie du mode de production capitaliste comme totalité contradictoire, qui trouve dans l'œuvre marxienne son origine savante mais aussi ses principes politiques actifs. Cette saisie rend son actualité à la tâche d'une critique de l'économie politique, unifiant ses dimensions philosophique et politique. À la lumière de l'analyse des lectures considérées ici, cette réflexion se présente à son tour comme une autre lecture et comme une autre intervention en contexte, sans jamais désigner, sous le nom de marxisme, ce qui serait une théorisation achevée, un corpus clos. Une telle conception du marxisme a disparu et cette disparition ne cesse d'être une bonne nouvelle, à objecter à l'indémodable accusation de dogmatisme. Reste alors la question de ce que peut-être le marxisme aujourd'hui, conçu comme lecture

forcément innovante, maintenant la centralité de l'analyse du capitalisme en tant qu'il est ce mode de production qui relie en profondeur notre siècle à celui de Marx mais qui l'en distingue par ses étapes successives et singulières.

Il est assez facile, aujourd'hui, de prouver la pertinence maintenue ou retrouvée d'un certain nombre de concepts marxistes. Mais cette tâche, lorsqu'elle s'effectue sur le terrain disciplinaire de la philosophie ou de quelque savoir spécialisé que ce soit, bute vite sur la séparation reconduite de la théorie et de la pratique, ramenant à la thèse classique – et à ses impasses – d'un savoir déjà constitué qui resterait à diffuser et à appliquer. La voie choisie ici, demeurant philosophique au moins jusqu'à un certain point, est tout autre. Elle consiste à aborder la question sous le biais indirect de l'intrication des idées et de la politique, afin de comprendre sous cet angle conjoncturel la situation présente comme résultante d'une histoire, à la fois proche et lointaine, qui insère les idées dans le réel et réalise leur modification réciproque. De ce point de vue, le rapport à Marx se dédouble et peut alors se penser, au miroir de lui-même, non comme science constituée mais comme composante politique d'une histoire, élément actif et déterminé tout à la fois, toujours modifié par le moment historique où il intervient et dont la théorisation marxiste de l'histoire, par définition jamais achevée, doit pouvoir rendre compte. À cet égard, la thèse althussérienne d'un marxisme, réfléchissant ses propres conditions en même temps que ses visées, demeure essentielle.

Ainsi abordée, la question de ce que peut être le marxisme aujourd'hui devient une tâche, mieux définie et plus précisément située, dans la mesure où elle incite à s'interroger sur une histoire récente et précise les orientations d'un travail théorique qui est moins à restituer qu'à poursuivre. De ce point de vue encore, le mérite des trois lectures de Marx que l'on a analysées est de nous léguer un rapport résolument créatif au marxisme, en sa dimension politique constitutive. Mais elles ne sont pas les seules à le faire, comme le prouve l'histoire poursuivie mais largement méconnue ou refoulée du marxisme au cours de cette même époque. C'est bien pourquoi la tâche est immense, qui combine l'étude d'une histoire au décryptage du présent. Daniel Bensaïd l'énonce de façon synthétique :

Pour que le présent demeure intelligible et l'avenir pensable, nous devons solder les comptes. Pousser dans les plaies le fer rouge de la critique historique. Faire l'inventaire de nos bagages théoriques, sachant que le vocabulaire même a été atteint et que, faute de nouvelles expériences fondatrices, nous sommes condamnés à sonder le réel avec des mots malades.³

L'inventaire englobe bien évidemment le stalinisme, mais aussi l'histoire du mouvement ouvrier, défaites et acquis compris, et plus généralement des luttes de classes contemporaines, ainsi que toutes les théorisations politiques qui les ont accompagnées et ont contribué à faire de notre présent ce qu'il est.

Pour toutes ces raisons, il importe d'aborder la question du marxisme contemporain selon l'ordre des effets. C'est pourquoi il s'agissait de partir non de l'œuvre de Marx telle qu'en elle-même, mais des lectures qui en furent produites, celles des années 1960 constituant sa réception la plus marquante aujourd'hui encore. C'est à partir de son analyse qu'il est possible de définir les conditions d'une relecture nouvelle, dont l'un des enjeux principaux est précisément de permettre le retour critique sur cette réception passée et sur ses conséquences. Si le propre du marxisme est de théoriser les conjonctures en y intervenant, une telle tâche se présente véritablement comme un préalable. Du moins est-ce en adoptant cet ordre d'analyse que l'on a tenté de montrer que les lectures de Marx produites par Foucault, Deleuze et Althusser révèlent, à travers tout ce qui les sépare, un certain nombre de points communs, de nature éminemment politique. Il s'agit d'abord de rendre compte de l'importance même que revêt ce rapport maintenu à Marx chez ces auteurs, auxquels on pourrait ajouter nombre de ceux qui appartiennent à la constellation intellectuelle exceptionnelle de cette période. Les trois auteurs étudiés ici, et notamment les deux premiers, ont également en commun de vouloir élaborer une théorisation neuve, apte à offrir une alternative aux thèses marxistes et à la conception de l'engagement communiste qu'en France ces thèses accompagnaient très majoritairement.

On l'a dit, ces philosophies ne peuvent être véritablement comprises que si on les rapporte au contexte de mutation auquel elles participent. Certains de leurs motifs théoriques nouveaux apparaissent

alors comme des orientations nouvelles de l'intervention intellectuelle et de l'action politique, en rapport avec les questions montantes de la sexualité, des normes sociales en général, de l'exclusion, de la domination et du pouvoir, des formes nouvelles de l'engagement. À cette liste, il faut ajouter et surtout confronter des questions peu traitées par ces auteurs mais par ailleurs montantes : le féminisme, la domination coloniale et postcoloniale, la question écologique (à laquelle Félix Guattari a su très tôt faire place). Ce spectre nouveau du questionnement contemporain indique à la fois un déplacement réel des préoccupations politiques et ce à quoi la réflexion marxiste était jusque-là restée au mieux aveugle, au pire hostile. Car il ne s'agit à aucun moment ici de considérer que ces nouvelles questions seraient des leurres, occultant les vraies contradictions, mais au contraire des voies et des composantes de leur manifestation par définition multiforme. Par suite, elles mettent tout marxisme contemporain au défi de les prendre véritablement en charge et de les aborder en tant que courants sociaux et culturels, inscrits depuis longtemps dans la réalité contemporaine.

Pourtant, à l'encontre d'une idée couramment admise, les philosophies des années 1960 ne se résument à la prise en compte de ces questions. Outre la sélection stricte qu'elles y opèrent, elles consistent en l'édification de voies politiques nouvelles à partir d'une certaine prise en considération d'une partie de ces nouvelles mobilisations, considérant qu'elles prennent définitivement la relève des revendications passées et surtout des types de conflictualité antérieurs. C'est pourquoi ces approches ne témoignent pas de la simple irruption du réel dans une philosophie qui, de ce fait, conviendraient automatiquement à notre actualité, mais elles consistent en options, précisément situées, en faveur certaines voies politiques contre d'autres. Cohabitantes avec les marxismes qui ont continué à se développer parallèlement, elles doivent de nouveau être considérées aujourd'hui sous l'angle partisan qui fut le leur. Comment comprendre qu'un tel énoncé semble aujourd'hui si saugrenu, voire scandaleux ? Ou plus exactement, pourquoi la lecture politique des œuvres de cette période exclut-elle systématiquement l'analyse de ce que fut leur positionnement partisan et polémique, à côté ou contre d'autres voies politiques contemporaines, lui préférant le scénario d'un pur et simple relais chronologique,

d'une substitution de thèses novatrice à un marxisme nécessairement désuet, conformément à la philosophie de l'histoire inavouée qu'elles impliquent ?

C'est en formulant cette question, délibérément polémique, que l'on touche au cœur des enjeux de notre enquête. En effet, l'idée est largement répandue que la philosophie non marxiste des années 1960 serait non un point de vue partisan sur le réel mais le réel lui-même ou plutôt son prolongement dans la philosophie, contre des points de vue globalisants et dogmatiques – marxistes –, qui contestent moins les rapports de domination qu'ils ne les reproduisent. Congédiant la thèse de la représentation, en même temps que toute notion de médiation, c'est donc leur rejet de la dialectique qui est sans doute le point où se condensent leurs enjeux politiques et la question de leur actualité. Dès lors, une des raisons de cette évacuation de la lutte d'idées et de la permanence du marxisme tient à la conception même de la philosophie, et plus exactement à la conception du rapport entre les idées et le réel qui est précisément enveloppée par ces mêmes philosophies, en liaison directe avec l'expulsion de la dialectique qui les rassemble. On voudrait, pour conclure, montrer que cette question de la représentation et de la médiation, en apparence datée et académique, permet seule, en réalité, de discerner des voies politiques et théoriques distinctes, voire antagonistes, et de repolitiser cette distinction.

La voie postmoderne

Afin d'aborder ces philosophies sous l'angle des alternatives, angle qui seul permet de politiser pleinement la question de leur actualité, prendre de la distance avec le débat français permet de mieux percevoir ses lignes de force générales. La notion de postmoderne ou de postmodernité, comme lieu d'une discussion avec le marxisme sous l'angle politique et culturel, permet d'interroger le rapport des idées au réel, tel qu'il se modifie au cours de la deuxième moitié du *xx^e* siècle⁴. La notion a connu et connaît encore une fortune importante sur le très riche versant anglo-saxon de ce débat théorico-politique, alors qu'elle n'a connu de succès que marginal et fugace en France. En un sens, aucun des penseurs étudiés ici ne relève à strictement parler de cette

catégorie, soit qu'ils la rejettent comme Deleuze (et surtout Guattari) et Foucault, soit qu'elle leur demeure profondément étrangère, comme dans le cas d'Althusser. Pourtant, la théorisation du postmodernisme va systématiser, schématiser et populariser un certain nombre de traits ou de tendances que l'on rencontre chez tous les auteurs de cette génération. Le mérite de la notion est de permettre la distinction de voies critiques générales et d'en proposer une épure, même si elle tend de ce fait même à simplifier des thèses philosophiques plus subtiles, dont les élaborations singulières rendent difficile leur affiliation à une mouvance néanmoins commune.

Ici encore, les caractéristiques de longue durée de l'institution philosophique française éclairent ce souci extrême de la singularisation, qui rend difficile la saisie d'enjeux politiques pourtant partagés. La postmodernité a cependant connu son heure de gloire en France: c'est un philosophe français de la génération de Michel Foucault et Gilles Deleuze, Jean-François Lyotard, qui va importer et développer la notion de postmoderne pour systématiser ce qui est à ses yeux une voie cohérente, incluant une périodisation neuve de l'histoire contemporaine. Issu du groupe *Socialisme ou Barbarie* constitué autour d'une critique du marxisme qui s'éloigne rapidement de sa matrice trotskiste initiale, son itinéraire intellectuel est lui aussi typique de cette génération de philosophes non marxistes. Le caractère plus tranché et polémique de ses thèses le conduit à aborder frontalement la question du capitalisme et à affirmer expressément l'absence d'alternative globale à celui-ci⁵. Il théorise ainsi la nouvelle unité du théorique et du politique sous le signe de l'effondrement sans retour des projets d'émancipation.

Depuis son essai fameux de 1979, *La condition postmoderne*, le travail de Lyotard a reçu peu d'échos. Il s'efforçait cependant d'y définir une configuration nouvelle des savoirs, qui, par certains aspects, demeure largement diffusée aujourd'hui et qui se trouve prolongée par les théories du capitalisme cognitif ainsi que par les travaux de Toni Negri affirmant la dimension libératrice du « travail immatériel » ou par la thèse de « la fin du travail » développée par Jeremy Rifkin et popularisée en France par Dominique Méda. La conception lyotardienne va de pair avec un séquençage historique nouveau: selon lui, l'ère postmoderne coïncide avec l'ère postindustrielle et cette

double transformation fait rupture franche avec la modernité en même temps qu'avec ses penseurs. Cette rupture tient en effet principalement à la place nouvelle de la connaissance, qui unifie le champ théorique et la réalité historique du monde postmoderne à partir d'une transformation immédiate des savoirs en force productive. La question n'est alors plus celle de la vérité mais celle de la circulation de l'information et de son double rôle de régulation et de reproduction d'un système sans dehors, le capitalisme.

Le capitalisme, tel qu'il est théorisé par Lyotard, n'est pas et n'a au fond jamais été caractérisé par ses contradictions. Il n'est le lieu d'aucune dialectique conduisant à son dépassement⁶, mais celui de la multiplication féconde des « différends »⁷. Le terme de « politique » change donc de sens: il s'agit de prendre acte d'une « informatisation des sociétés », qui peut se faire instrument de « contrôle » et de « terreur », ou bien permettre un nouveau type de débat démocratique, « servir les groupes de discussion sur les métaprescriptifs en leurs donnant les informations dont ils manquent le plus souvent pour décider en connaissance de cause ». L'intervention politique se déplace d'elle-même sur le terrain du savoir et de sa circulation et de la dénonciation du contrôle, Lyotard n'hésitant pas à conclure que

La ligne à suivre pour la faire bifurquer dans ce dernier sens est fort simple en principe: c'est que le public ait accès librement aux mémoires et aux banques de données.⁸

Peut-être en raison de cette simplicité proclamée, les thèses de Lyotard ne sont pas partagées par les auteurs étudiés ici. En revanche, il schématise et typifie une conception du savoir présente dans leurs œuvres, au moins à titre de tendance, qui fonde la redéfinition générale de l'intellectuel et de l'engagement que l'on rencontre au même moment. Sa capacité à synthétiser des analyses par ailleurs divergentes provient d'un positionnement tout entier centré sur la redéfinition du capitalisme ainsi que sur la volonté franche d'en finir avec le marxisme politique dont il dénonce la perspective totalisante:

Le XIX^e et le XX^e nous ont donné tout notre saoul de terreur. Nous avons assez payé la nostalgie du tout et de l'un, de la réconciliation du concept et du sensible, de l'expérience transparente

et communicable. Sous la demande générale de transparence et d'apaisement, nous entendons marmonner le désir de recommencer la terreur, d'accomplir le fantasme d'étreindre la réalité. La réponse est: guerre au tout, témoignons de l'irreprésentable, activons les différends, sauvons l'honneur du nom.⁹

D'autres auteurs prolongeront dans le même sens cette critique des perspectives politiques classiques, en dépit de tout ce qui les oppose les uns aux autres: Jean Baudrillard et Michel Maffesoli notamment, vont généraliser et affadir à l'extrême certaines des tendances inhérentes à la philosophie des années 1960, pour les transformer en thèses qui seront parfois retournées contre cette même philosophie et qui seront fortement médiatisées au cours des deux décennies suivantes.

Indépendamment de tout ce qui sépare ces théoriciens français de la postmodernité et du moindre intérêt conceptuel de leurs œuvres comparées à celles des trois auteurs étudiés ici, le mérite de la thèse postmoderne qu'ils endossent est justement de faire saillir deux traits présents chez la grande majorité des théoriciens de l'époque, et qui fonctionnent comme de puissants unificateurs de la théorie et de la politique selon une voie nouvelle et bien définie. À partir de là, on peut analyser le marxisme comme incarnant un autre axe de cette même unification. Le premier de ces traits consiste en une redéfinition de la connaissance: la philosophie de cette époque théorise, à partir du rejet de la catégorie classique de vérité, une transformation de la nature autant que de leur fonction sociale des savoirs qui tend à les intégrer directement au mode de production. Le second trait est un rejet des alternatives globales. La dénonciation de la dialectique et de la représentation apparente ces deux traits, les fondant au sein d'un même refus de penser les médiations, qu'elles soient théoriques ou politiques.

Ces théorisations anti-dialectiques impliquent donc une profonde transformation de la définition même de la pensée et de sa place dans le réel, conduisant à une redéfinition du réel lui-même. Se soustrayant au régime de la preuve, elles se présentent moins comme options d'analyse face au monde que comme prolongement même du réel le plus contemporain, dont elles proclament épouser les tendances. Elles s'opposent ainsi, tant sur le fond que dans leur forme, à des saisies datées qui correspondraient au mieux à des étapes historiques passées

et à des formes d'engagement politique considérées comme obsolètes. Ainsi, l'affirmation de la modernité du marxisme est l'exact revers de ce qui est son expulsion postmoderne, n'interdisant aucunement sa relecture, comme « œuvre d'art » dira Lyotard¹⁰, grand récit suranné, à lire et à relire comme tel.

Le mérite de la notion de postmodernité est donc de mettre l'accent sur le rapport des idées au réel, défini comme mimétique et non plus comme représentatif, cette définition se trouvant reliée à une analyse nouvelle du capitalisme incluant la refonte de la politique et de l'engagement. Cette synthèse rend visible l'une des tendances immanentes aux philosophies des années 1960. Et c'est précisément sur ce terrain que le marxisme doit prouver qu'il demeure une perspective inscrite dans le présent. La condition est bien entendu une analyse du capitalisme mais aussi, et dans le même temps, sa capacité à prendre en compte, au sein de son analyse du capitalisme, cette transformation profonde du champ théorique et politique. En effet, si le propre de la théorisation initiée par Marx est l'attention politique à la conjoncture, l'importance et l'expansion de ces nouvelles conceptions du savoir et de ces nouvelles expériences sociales et politiques doivent tout autant être des objets de l'analyse que des orientations avec lesquelles il s'agit d'organiser le débat et la confrontation.

C'est précisément un tel débat que ce livre souhaite alimenter. Car il est frappant de constater qu'il n'a jamais eu lieu en France : les philosophies des années 1960 sont ou bien présentées comme le *nec plus ultra* de la modernité théorique et politique, ou bien dénoncées sommairement, notamment à droite, sous la dénomination de « pensée 68 », fautrice de décomposition morale selon les critères d'un courant néo-conservateur à la française. Peut-être parce que la théorisation du postmoderne s'y est poursuivie, nourrissant un débat contradictoire portant sur ses enjeux globaux, c'est aux États-Unis et en Angleterre qu'une telle discussion s'est développée. Et cette discussion a justement vu intervenir un courant marxiste novateur, dont les travaux commencent seulement à être lus et traduits en France, occasionnant depuis lors le curieux retour décalé d'une lecture critique, prenant la suite de la diffusion des philosophies françaises des années 1960 sur les campus américains au cours des années 1980. Ce double transfert décalé, croisant les transformations politiques et

sociales internationales de la période, et notamment le passage des politiques économiques keynésiennes aux politiques néo-libérales, est à tous égards éclairant, si l'on veut lancer sans préjugé ni naïveté un tel débat en France.

François Cusset a analysé les aventures et mésaventures de la philosophie française, celle de Michel Foucault, de Gilles Deleuze et de Jacques Derrida notamment, telle qu'elle s'est trouvée à la fois synthétisée et acclimatée au contexte intellectuel et politique américain. En ce sens, la *French Theory* est bien une production de l'Université américaine, qui s'opère au prix d'une décontextualisation complète des philosophies considérées et de leur transposition en discours identitaire. François Cusset écrit :

Manquait donc à l'énonciation minoritaire, pour qu'elle n'accouche pas seulement du marketing multiculturel, une pensée d'ensemble – sinon une critique – du capital.¹¹

À travers cette réception croisée, écho inversé et surtout prolongement des lectures de Marx que l'on a examinées ici, la question qui peut alors émerger en retour est précisément de savoir si une telle pensée d'ensemble – sinon une critique – du capital fut effectivement produite, de son côté, par la philosophie française des années 1960.

La question peut alors, sans risque de réduction ou d'imputation induite, redevenir celle du diagnostic global porté sur le capitalisme lui-même, en rapport avec l'histoire économique, sociale mais aussi politique et culturelle de ce même capitalisme, et cela dans la mesure où cette histoire, loin d'être confrontée du dehors à des thèses théoriques qui lui demeureraient étrangères, est constitutive de ces théorisations, de leur diffusion et de leur concrétisation politiques. Et c'est précisément de cette réalité complexe qu'une théorisation marxiste doit être en mesure de rendre compte, tout en persistant à lui objecter une autre voie théorico-politique.

La bifurcation

Le premier auteur à développer sur le terrain du marxisme une analyse critique de la postmodernité est Fredric Jameson. L'originalité

et la force de son analyse proviennent de ce qu'elle porte non pas d'abord sur un discours, que l'on peut qualifier de postmoderne, mais sur une culture, qui appartient de plain-pied au monde contemporain et n'en fournit pas seulement, ou en l'occurrence plus du tout, une représentation. L'architecture constitue l'exemple par excellence de cette intégration de l'œuvre au réel et permet de définir le postmodernisme comme « un "mode de production" dans lequel la production culturelle trouve une place fonctionnelle spécifique »¹². La critique jamesonienne prend au sérieux le diagnostic d'une transformation radicale du capitalisme contemporain, son propre séquençage historique s'appuyant sur les analyses de l'économiste marxiste Ernest Mandel et sur la définition du « troisième âge du capitalisme » qu'il a élaborée dès le début des années 1970. Une telle approche réorientée fondamentalement le discours critique, s'éloignant à la fois de la reprise des thèses postmodernes et de leur simple dénonciation en tant que discours illusoire ou manipulateur.

Pour Nicolas Vieillescazes, cette analyse de Jameson, reçue en France avec retard, a précisément le mérite de réintroduire du dissensus dans la vie intellectuelle française: elle vient contredire des relectures de la philosophie des années 1960 par « la jeune garde de la gauche » qui relie les « auteurs devenus la *dream team* des campus anglo-saxons » mais « semble vouloir faire l'économie d'une relecture des diverses traditions marxistes »¹³, dont on a montré ici l'importance dans la constitution même de ces philosophies. À la lecture produite par Jameson s'oppose donc une relecture contemporaine française des œuvres de Foucault et de Deleuze, tout particulièrement, qui se veut d'emblée subversive via la simple reprise, hors contexte, de leurs thèses. Oubliant ce que furent précisément ses motifs et ses adversaires d'alors, cette tradition prétend rejouer à moindres frais

la geste héroïque des penseurs français de l'après-guerre, moins la guerre froide, moins le gaullisme, moins le marxisme, moins les ouvriers, mais avec les ordinateurs et l'internet.¹⁴

C'est cette curieuse réception d'une réception qui entend jouer un rôle politique novateur, dans le paysage d'aujourd'hui, qui combine dorénavant la crise approfondie de la gauche tout entière à la relative

remontée des luttes sociales et des thématiques anticapitalistes, sur fond de crise aggravée du capitalisme mondialisé.

Par opposition à cette reprise facticement politisante de ce que fut la politique dans la philosophie de la séquence passée, politique méconnue et fantasmée, la lecture de Jameson entreprend l'analyse d'une époque neuve, analyse qui identifie des tâches, dont la réémergence d'une représentation totalisante de la totalité, notamment à travers la notion de « cartographie cognitive ». Congédiant l'idée que la représentation serait en face de son objet, autant que la thèse de sa pure et simple impossibilité, c'est l'étude de sa disqualification qui prélude à la reprise critique, par Jameson, de cette perspective. Une analyse précise de son œuvre serait nécessaire. On se contentera de signaler qu'à ses yeux, l'espace postmoderne, tel qu'il existe désormais réellement, engendre une expérience individuelle et collective de la désorientation spatiale et temporelle, produisant un écrasement de la profondeur et de la complexité historiques et brouillant la compréhension du monde en même temps que la capacité à imaginer l'avenir. Jameson précise :

L'historicité n'est en fait ni une représentation du passé ni une représentation du futur (bien que ses diverses formes se servent de ces représentations) : elle peut, d'abord et avant tout, se définir comme une perception du présent en tant qu'histoire ; c'est-à-dire comme une relation avec le présent qui, d'une certaine manière, le défamiliarise et nous autorise cette distance qui est, à la fin, qualifiée de perspective historique.¹⁵

De ce point de vue, les thématiques postmodernes de la mort de la représentation et de la montée généralisée du spectacle, du simulacre et du discours sont avant tout à relier à des caractéristiques historiques objectives, correspondant à un moment déterminé de la trajectoire multiséculaire du capitalisme.

C'est ici que le marxisme peut faire la preuve qu'il dispose des moyens d'une véritable compréhension critique de ces pensées, en prenant acte de leur insertion réelle dans une histoire, dont elles énoncent et renforcent certaines tendances. Il en résulte que, loin d'être disqualifiée par la réalité contemporaine, une analyse dialectique de la représentation et des médiations permet de rendre compte de la

portée politique des philosophies qui dénoncent ces catégories. Ce faisant, elle rouvre l'espace de l'intervention intellectuelle en la reliant au projet d'une re-totalisation de l'analyse en lien avec le projet réunification politique des luttes en cours, tout en répondant aux accusations de totalitarisme que ces projets continuent de susciter. C'est à un tel projet que ce travail souhaite participer, qui confère une place centrale à l'interaction complexe entre les idées et le réel. Chez Jameson lui-même, une telle analyse mène à la définition d'une perspective finalement plus pédagogique et culturelle que politique :

Une esthétique de la cartographie cognitive – une culture politique pédagogique qui cherche à doter le sujet individuel d'un sens nouveau et plus acéré de sa place dans le système mondial – devra nécessairement respecter cette dialectique représentationnelle devenue extrêmement complexe et inventer des formes radicalement nouvelles pour lui rendre justice.¹⁶

Ce projet, incontestablement fécond, montre que Fredric Jameson accrédite la thèse que la distorsion postmoderne reposerait sur la distorsion et la dispersion du réel lui-même, ou plus exactement de son expérience sociale, marquée par la marchandisation de la culture et par « la confusion spatiale et sociale »¹⁷ qui en résulte. Selon lui, la transformation de la culture en sphère du réel sans autonomie, au point que « tout dans notre vie sociale est devenu « culturel » » l'amène à affirmer la « transformation du « réel » lui-même en autant de pseudo-événements »¹⁸. Impossible, en ce cas, de sortir de la nasse du capital pour se le figurer en tant que mode de production global et historique, si ce n'est grâce à des interventions culturelles dissidentes, mais vouées d'emblée à la marginalité face à la puissance de la culture marchande dominante. Manquent ici les luttes sociales, pour autant qu'elles traversent les débats théoriques et surtout qu'elles attestent des contradictions perdurantes de ce mode de production, jusque dans les têtes et les cœurs des individus qui le font vivre.

La critique de l'économie politique qui se trouve délaissée, alors même qu'elle fournit son point de départ à l'œuvre considérable de Fredric Jameson. Or, la philosophie française, en lien avec une situation historique singulière, maintient des perspectives et des références politiques qui sont absentes ou ultra-minoritaires aux États-Unis. Cette

singularité est à renvoyer à une histoire, mais aussi au maintien d'une référence à Marx complexe dans les œuvres des trois philosophes étudiées ici et qui permet d'entrevoir une alternative à la voie postmoderne, en soulignant par la même occasion les tensions internes à ces théorisations qui interdisent de les classer dans cette rubrique. En revanche, un certain type de lecture française de ces œuvres, en même temps que l'expulsion de la dialectique hors du champ théorique qu'elles ont prononcé, interdit une telle interrogation d'ensemble, interrogation que les philosophes marxistes américains et britanniques ont su développer au cours de ces dernières années, à distance des querelles sourdes de la gauche intellectuelle française. Cette double spécificité, qui tient à des contextes nationaux distincts, donne tout son sens à cet aller-retour, passant par le postmodernisme et sa critique anglo-américaine.

Philosophie, politique et critique de l'économie politique

À la suite ou parallèlement aux travaux de Fredric Jameson, cet axe critique sera développé par des théoriciens marxistes notamment britanniques, Terry Eagleton, Alex Callinicos, Perry Anderson et David Harvey, pour ne citer qu'eux¹⁹. Ils ont en commun d'analyser eux aussi la postmodernité sous l'angle du rapport complexe se tissant entre la notion et la réalité capitaliste qui lui est contemporaine. Perry Anderson remarque qu'Ernest Mandel fait commencer le « troisième âge du capitalisme » en 1945, tandis que Jameson date de 1970 la naissance du « capitalisme tardif »²⁰. Cette question, qui ne relève pas de la simple chronologie, concerne la détermination de séquences historiques en même temps que l'analyse de ce qui les lie et les distingue. Sans entrer dans les détails de cette discussion cruciale, la question des âges du capitalisme offre un angle de vue exceptionnellement fécond sur la philosophie française que l'on a étudiée, dès lors qu'on l'inscrit elle-même à la fin d'une séquence, qui voit coïncider l'entrée en crise des politiques keynésiennes et l'assaut néo-libéral.

En effet, si l'on réinscrit cette philosophie au sein de son temps et en ses contradictions, il faut commencer par affirmer qu'elle perçoit un certain nombre de mutations en cours, mieux que beaucoup de

théoriciens marxistes du moment, mais sans pour autant les relier à une théorisation d'ensemble du capitalisme, faisant place à ces mêmes contradictions. On peut faire l'hypothèse que cette attention et ses limites tiennent précisément à la situation de ces auteurs à la charnière de deux séquences, en même temps qu'à leur volonté de se démarquer des formes classiques de l'engagement à gauche, à l'instant même où ce dernier entre en crise. Nées à l'époque du plein essor des politiques keynésiennes, ces théorisations ont pour tendance « naturelle » de prolonger les lignes de pentes de la période en matière de relative stabilité économique et sociale, n'anticipant pas sur le retournement de la conjoncture économique imminent, alors même qu'elles sont en mesure de percevoir et d'accompagner un changement de conjoncture idéologique et politique qui s'est enclenché précocement, à partir de sa propre causalité, relativement autonome. Ce changement leur libère une place de choix.

La convergence frappante des analyses du moment accrédite cette thèse. En particulier, le rejet de la notion de contradiction fait office de principe théorique inaugural et partagé, où se réfracte la conviction ambiante que le capitalisme s'est consolidé et que l'exercice multipolaire du pouvoir prend désormais davantage la forme de l'exclusion et de la relégation de minorités que celle de l'exploitation, la plèbe remplaçant le prolétariat. L'affirmation de la fin de l'histoire et des « grands récits » qui la scandaient, celle de la disparition ou de l'intégration de la classe ouvrière, accompagnent une présentation unilatérale du capitalisme mais s'appuyant en effet sur la hausse relative des salaires et une tendance forte à la dépolitisation. Pourtant, un mode d'accumulation radicalement transformé voit alors le jour, que ces philosophes ne réfracteront que secondairement et comme à la marge de leurs thèses principales : lecture acritique de la gouvernementalité libérale chez Foucault, dénonciation de la montée d'une société de contrôle et de l'opération des nouveaux philosophes chez Deleuze, montée des figures de l'aléatoire et de la crise dans la pensée du dernier Althusser. Au total, l'analyse d'un changement de séquence ne sera pas produite, l'éclatement et la dispersion théorique se faisant homothétiques à la rupture des équilibres sociaux et politiques antérieurs.

Ces philosophes vont rediriger leur critique vers le fonctionnement même de l'État keynésien d'une part, vers la permanence de normes

et de cultures héritées, y compris au plan politique, d'autre part, troublant les clivages politiques existants et saluant leur brouillage montant. Il faut aussitôt ajouter que, dans ce contexte exceptionnel et fugitif qui est celui des trois décennies de l'après-guerre, les trois théoriciens étudiés ici restent marqués par le marxisme et par la présence forte des organisations communistes. De ce fait même, leur intervention politique est de nature profondément ambivalente : si ces penseurs déplacent, tout en la maintenant, une tradition critique à dimension subversive, directement empruntée au marxisme et à l'ensemble des traditions politiques contestataires à gauche, ils réorientent cette critique en abandonnant la thèse d'une contradiction entre le capital et le travail, dont ils considèrent qu'elle a perdu définitivement sa centralité économique, sociale, politique et culturelle. Par ce moyen, ils vont conquérir une position unique, qui les oppose avant tout à tout conservatisme, pensé essentiellement comme immobilisme culturel et moral, que ce soit celui de la droite traditionnelle ou celui du mouvement ouvrier. Au moment de l'entrée en crise de cette tradition et du modèle soviétique auquel elle s'adosse prioritairement, ce positionnement acquiert une indéniable force d'expansion qui lui confère son aura et sa fécondité théorique, ses échos politiques également, bien au-delà de la période de sa naissance.

C'est ce positionnement, complexe et subtil dans le paysage mouvant du moment, qui va permettre à ces philosophes de percevoir et de soutenir des transformations politiques et sociales en cours, interprétées selon un angle bien défini : celui d'une remise en cause généralisée des clivages admis et des valeurs héritées, qu'elles soient situées à droite ou à gauche du spectre politique de l'après-guerre. À cet égard, le mouvement de Mai 68, lu non comme lutte ouvrière mais comme mouvement non classique de contestation sociale et culturelle, fera office de catalyseur, tant il énonce et confirme les tendances qui se dessinent. Ainsi réinterprété, et après son relatif échec, il sera l'occasion de la propagation d'une onde critique longue, porteuse de ces nouvelles perspectives théoriques qui semblent alors inclure en elles-mêmes leur moment pratique, ou encore, de façon exaltante pendant un temps, avoir enfin supprimé le face-à-face traditionnel de la théorie et de la pratique. Toute médiation politique, décrétée inutile, va être dénoncée de façon unilatérale comme facteur d'autoritarisme et de

bureaucratie, engendrant cette surprenante rhétorique hyperpolitisée de la fin joyeuse de la politique.

Deux conséquences en résultent. D'une part, la philosophie se pare d'une aura subversive en tant que telle, qui correspond moins à ce que serait effectivement le pouvoir des idées qu'à une conjoncture avec laquelle elles entrent en résonance parce qu'elles en épousent certaines tendances dominantes. Par ailleurs, des productions théoriques, de très haut niveau, vont rencontrer et profiter des effets d'une première massification du système scolaire et d'une démocratisation relative de l'accès aux études universitaires. D'autre part encore, si l'analyse du capitalisme n'est certes pas produite en tant que telle, elle reste sous-jacente à bien des élaborations théoriques du moment, du moins à celles qui furent le plus attentives à leur temps. Choissant de s'éloigner du communisme sans rompre tout à fait avec le marxisme, ce dernier leur fournit non pas leurs concepts mais un modèle d'intervention à concurrencer, qui ancre à gauche ces élaborations théoriques d'une haute technicité.

À partir de là, on peut risquer une seconde hypothèse: l'entrée en crise de ce que l'on a appelé le compromis fordiste va entraîner un remodelage rapide des rapports sociaux et surtout une transformation du rapport de force politique, qui ne produira tous ses effets que sur la longue durée. Dans un premier temps, c'est la mise en mouvement de ce qui semblait figé que vont saluer un certain nombre de philosophes de cette génération, qui se sentent en effet autorisés à y lire une confirmation de leurs propres intuitions, nées au cours de la décennie précédente: les contradictions du capitalisme, et notamment la lutte de classes, semblent avoir décidément cédé la place à la montée des réseaux et des flux, à la contestation rebelle des identifications traditionnelles, à l'essor d'une individualisation inventive des parcours et des pratiques. Capitalisme détotalisé, la transition vers le mode d'accumulation flexible sur le fond des acquis sociaux d'abord maintenus du fordisme, prend dans un premier temps le visage souriant d'une montée des contestations enracinées dans la vie même, libérant des espaces neufs de création et de mutation.

L'un des premiers, pourtant, Deleuze s'inquiétera de la montée des nouvelles formes de contrôle. Quant à Foucault, il a depuis longtemps théorisé la réversibilité de la subjectivation et l'assujettissement. Mais

la philosophie de cette période, telle qu'elle est reçue, accompagne et surtout devance la défaite annoncée et espérée des anciens modèles. Sa proximité conflictuelle et contradictoire avec les thèses néo-libérales naît en ce point où, se faisant l'écho de mutations en cours cette même philosophie renonce pourtant à toute critique globale. De ce fait, elle ne percevra pas la nature elle aussi globale, et d'emblée conçue comme telle, de la contre-offensive libérale qui sait elle aussi s'appuyer sur les transformations en cours et les piloter. Ce sont ces transformations que pour une part cette dernière impulse et cherche à orienter, dès l'immédiat après-guerre, les pensant de très classique façon, maintenant le principe de causalité et sa confiance dans les relais politiques et institutionnels, qui seront la clé de sa reconquête. Aucun des philosophes critiques ne se penchera sur cette histoire-là. Et ce sont les effets prolongés de cette méconnaissance qui, dans un contexte bien différent, continuent aujourd'hui même de vanter le mérite des voies micropolitiques, face à un capitalisme aux stratégies globales et qui réactive une guerre de classe sans concession.

Si il y a bien récupération et détournement lorsque la littérature de management cite Deleuze, les thèmes deleuziens doivent pourtant leur ambiguïté fondamentale à une apologie des flux qui ne mesure pas encore les conséquences des déréglementations économiques et sociales en cours. Sur un tout autre mode, Foucault, on l'a vu, propose une lecture éminemment ambivalente des thèses libertariennes américaines, sans jamais les relier à une transformation des rapports de force mondiaux et à l'apparition d'un nouveau mode d'exploitation de la force de travail, de telles catégories ayant été disqualifiées. Quant à Althusser, se focalisant sur les rapports entre idéologie et science, il délaisse la question de l'annexion capitaliste des savoirs et l'analyse d'une reconfiguration idéologique et politique qui ne se réfracte dans son œuvre que comme crise du marxisme et échec de sa propre tentative pour le rénover. Ainsi, l'évacuation de la dialectique et l'effacement des contradictions, héritées de la période fordiste, va pouvoir se combiner aux processus en apparence dispersifs et aléatoires qui marquent les premiers moments de la mise en place d'un régime d'accumulation novateur, que David Harvey qualifie d'accumulation flexible, dans le prolongement des premières analyses du postfordisme par les théoriciens de la régulation.

Ce que ne verront pas les philosophes des années 1960, c'est que le maintien des protections sociales et du niveau de vie et de formation, hérités de la période fordiste, est profondément incompatible avec le tournant néo-libéral et la remarchandisation de la force de travail, qui suppose la destruction systématique des acquis sociaux de l'après-guerre. Le processus sera lent, mais il va aussi, peu à peu et marginalement, faire remonter la thèse d'une lutte de classe inhérente à la nature même du capitalisme, en même temps qu'il attestera de la permanence des contradictions qui le conduisent inéluctablement à la crise, l'expérience historique se chargeant de le démontrer aux plus euphoriques des postmodernes. La suite de cette trajectoire, et le moment présent qui s'y inscrit, permettent donc de revenir sur les diagnostics sociaux et politiques antérieurs, alors que l'effondrement des pays dit « socialistes » et l'affaiblissement des partis communistes n'ont pas été l'occasion de la démocratisation rêvée mais celle d'une désémancipation toujours plus générale, toujours plus achevée. Il faut ici souligner la capacité du capitalisme contemporain à détourner dans son sens les mouvements contestataires nés dans les années 1960 : féminisme instrumentalisé et réacclimaté à des formes renouvelées de domination, mouvements homosexuels colonisés par la standardisation consumériste, régionalismes asservis aux logiques dominantes friandes de régressions identitaires, écologie dépolitisée et mercantilisée, contre-cultures désamorçées et marchandisées, réseaux mis au service du contrôle social généralisé, individualisation devenue technique de management et d'exploitation renforcée, mouvements sociaux s'auto-diluant dans leurs périodiques échecs et leur absence d'alternative politique, insurrections rhétoriques et avant-gardes chics.

Un nouvel agenda critique

C'est en ce point que les notions dialectiques de médiation et de représentation acquièrent tous leurs enjeux et se révèlent indispensables à la saisie de cette histoire autant qu'à son renouvellement, conférant au marxisme son actualité renouvelée. Formellement, l'actualité d'une théorisation politique tient à sa capacité à rendre compte des thèses adverses et de leur insertion dans une histoire, plus

complètement qu'elles ne parviennent le faire elles-mêmes. Or c'est précisément ce défi qu'ont lancé au marxisme les philosophies non marxistes nées dans les années 1960 et qu'il convient de relever. Face à ce qui est la nouvelle donne mondiale, David Harvey souligne que « la fiction postmoderne est mimétique par rapport aux conditions de l'accumulation flexible »²¹, interdisant le retour critique sur le monde qui la fait naître mais qui en demeure distinct. Indépendamment de la question de leur appartenance à la mouvance postmoderne, les philosophies des années 1960 ont en commun de se penser comme le prolongement de mutations à l'œuvre, supposées irrésistibles, et de rejeter aussi farouchement la dialectique que la représentation. Notre thèse est que la première de ces catégories enveloppe la seconde et qu'elles sont l'une comme l'autre requises par l'intervention théorique et politique. Cet enveloppement est un point essentiel: car il ne s'agit pas ici de réhabiliter, derrière le terme de représentation, la conception classique d'un vis-à-vis entre un sujet et un objet considérés comme extérieurs l'un à l'autre. Il s'agit à l'inverse de penser la représentation dans sa fonction de médiation objective au sein d'une totalité contradictoire, traversée par les contradictions mêmes de cette totalité, qu'elle duplique et déplace, propage ou bloque et démultiplie à l'infini.

De ce point de vue, penser ces philosophies comme représentantes de leur temps, c'est leur reconnaître leur capacité à saisir du dedans des mutations auxquelles elles appartiennent elles-mêmes de plein droit. Mais c'est aussi s'autoriser à leur faire reproche d'un abandon de la saisie de ce qui les englobe, un mode de production, dont il faut distinguer des phases diverses et concrètes. L'héritage de Marx sur ce point, demeure irremplaçable: si la bourgeoisie révolutionne en permanence les forces productives, comme le notait le *Manifeste du parti communiste*, alors la compréhension du capitalisme implique de saisir les transformations profondes de sa nature à travers la permanence de certaines de ses caractéristiques, notamment la récurrence des crises et l'exploitation du travail dans le cadre de rapports de classe, qui sont des rapports de domination en même temps que des rapports de production. Une telle orientation de recherche porte avec elle sa nature de mode d'intervention au sein même de ces contradictions. Et c'est une telle conception du rapport entre théorie et pratique qu'il s'agit faire jouer en retour sur les théorisations qui nous occupent ici.

On peut alors définir l'agenda d'un retravail sur les deux plans qui constituent cœur du problème théorico-politique contemporain: celui d'une analyse du capitalisme poursuivie et située sur le terrain d'une critique de l'économie politique; celui d'une redéfinition de la place de la théorie et des idées, dans le cadre d'un capitalisme qui fait de la connaissance et des savoirs en général une composante majeure de sa réalité contemporaine. La désertion de la critique de l'économie politique est devenue manifestement incompatible avec l'expérience présente d'une crise généralisée du capitalisme et de ses alternatives. La remontée présente du terme même de capitalisme est le signe de l'urgence de cette tâche, qui ne relève pas seulement d'une discipline spécialisée, l'économie. Car le propre de cette critique est de présenter aussi une dimension philosophique, indissociable de sa portée politique, unité que Marx est le premier à avoir perçue et théorisée. Si une telle définition retrouve aujourd'hui toute sa modernité, c'est précisément dans la mesure où la philosophie a aussi pour tâche de penser sa place et sa nature d'intervention au sein d'une réalité sociale conflictuelle, la conscience de cette conflictualité étant un élément clé de sa résolution. Si cette tâche d'autocompréhension et de ressaisie politique est bien au cœur des théorisations des années 1960, alors ces théorisations n'ont pas exploré la nouvelle place que le capitalisme flexible accorde aux idées et aux représentations.

Quelques indications rapides permettent de conclure sur un programme de travail et d'intervention précisé. On peut distinguer deux rubriques, bien entendu associées: la première concerne la place des savoirs dans le capitalisme flexible; la seconde, le mode d'intervention théorique et politique qui doit s'y adapter. On l'a vu, les années 1960-1970 sont le moment d'une montée des besoins de formation dans le cadre du capitalisme d'après-guerre et de ses exigences en matière de main-d'œuvre qualifiée. Mais cette montée est elle-même un processus contradictoire et non homogène: si la portée critique de cette extension du savoir est soulignée, les nouvelles formes de sa captation capitaliste qui se mettent en place par la même occasion, et de ce que Marx nomme subsomption formelle et réelle, sont négligées, c'est-à-dire le remodelage capitaliste des activités sociales qu'il colonise du dehors puis refaçonne de l'intérieur. Cette analyse partielle va donner naissance aux discours qui annoncent la présence du communisme au

cœur même des rapports de production capitalistes. S'appuyant sur les thèses de Deleuze, Toni Negri va systématiser cet horizon post-politique, au moyen des thématiques du précaire et de la multitude retournées directement contre l'idée de classe ouvrière et contre les formes de mobilisation jugées dépassées, à une époque où ont, d'après lui disparu sans retour les médiations politiques.

Or, à l'heure des réformes libérales de l'ensemble du système éducatif, de la maternelle à l'Université, le remodelage en profondeur des savoirs et de leur diffusion impose une ressaie bien différente de cette évolution. Outre l'élargissement du salariat et la remarchandisation de la force de travail avec lesquelles elle coïncide, c'est une réorganisation institutionnelle qu'il faut analyser en même temps que la reconfiguration en profondeur, dans leur contenu même, des savoirs et des contenus d'enseignement. Si la diffusion des connaissances permet aux individus qui y ont accès une compréhension plus fine des mécanismes sociaux et économiques auxquels ils participent, la construction du marché de l'éducation et de l'espace européen de l'enseignement supérieur vise la diffusion sélective des savoirs et leur subordination directe aux formes renouvelées de l'exploitation de la force de travail et aux exigences d'accroissement du taux de profit en temps de crise. Remodelage idéologique par la même occasion, qui vient loger les thématiques libérales au cœur des discours les plus divers.

Ce façonnage vient coloniser de l'intérieur les processus de transmission des connaissances et les connaissances elles-mêmes, menaçant très directement les sciences humaines et les activités philosophiques, littéraires et artistiques, en même temps qu'il généralise la concurrence entre enseignants et entre étudiants. Cette nouvelle donne, de redoutable conséquence, appelle l'analyse globale, indissociable de l'organisation de résistances de longue durée et de contre-offensives collectives, qui sachent dépasser le niveau de la défense des conditions antérieures de la recherche et de la formation, qui furent celle de l'Université de la fin du xx^e siècle²². Par voie de conséquence, il faut affirmer que de telles questions sont internes au champ critique et adressent en retour à la philosophie la question même de son identité. Elles lui suggèrent par exemple et notamment de réfléchir de façon renouvelée à la question de l'idéologie, en l'ancrant directement dans les luttes en cours et dans les pratiques de réappropriation des savoirs et de leur transmission.

Au total, si la philosophie française des années 1960 a su en effet pointer les questions de l'assujettissement et d'une discipline s'ajustant aux corps, il reste à prolonger ces analyses en direction d'une saisie globale du capitalisme flexible en crise profonde, pour identifier ses logiques régressives accentuées et s'y opposer, et cela non plus seulement au nom de la préservation de la culture mais bien au nom de l'émancipation sociale et politique et de la rupture avec le capitalisme. Tant la question de la lutte de classes que celles des formes d'organisation, incluant la dimension de la politique institutionnelle, sont ainsi à réénoncer dans les termes du présent. L'espace d'un travail théorique et d'une intervention politique combinée, qui se rouvre timidement, est aujourd'hui à investir activement, sous peine de barbarie montante. Ce livre s'arrête donc sur ce qui est une perspective ouverte et collective, incertaine et périlleuse, la seule cependant qui permette d'anticiper sur quelque chose qui se nomme un avenir, par-delà des défaites qui n'eurent et n'ont rien d'un destin.

Notes

Introduction : Lire Marx

1. Voir Razmig Keucheyan, *Hémisphère gauche – une cartographie des nouvelles pensées critiques*, Paris, Zones, 2010.
2. C'est ce que déplorait Pierre Grémion, l'un de ces nouveaux intellectuels de combat, dans un livre paru en 2005 où il décrit avec une rare franchise les relais étatiques et privés des *think tanks* libéraux depuis la période de la guerre froide. Voir Pierre Grémion, *Modernisation et progressisme – Fin d'une époque, 1968-1981*, Paris, éditions Esprit, 2005, p. 234.
3. Voir Domenico Losurdo, *La controistoria del liberalismo*, Bari-Rome, Laterza, 2006.

Chapitre 1 : Philosophie et politique, contrepoints

1. Daniel Bensaïd, *Penser Agir*, Paris, Lignes, 2008, p. 128.
2. Michael Kelly, *Modern French Marxism*, Baltimore, The John Hopkins University Press, 1982.
3. Roger Martelli, « Le PCF et la guerre froide », in *Le PCF, étapes et problèmes – 1920-1972*, Paris, Éditions sociales, 1981, pp. 300-301.
4. Roger Martelli, *Communisme français, histoire sincère du PCF 1924-1984*, Paris, Messidor-Éditions sociales, 1984, p. 134.
5. Michel Winock, *Le siècle des intellectuels*, Paris, Seuil, 1997, pp. 561-562.
6. Gérard Streiff, *Jean Kanapa, de Sartre à Staline*, Paris, La Dispute, 1998, pp. 62 et suivantes.
7. Roger Martelli, *L'empreinte communiste — PCF et société française, 1920-2010*, Paris, Éditions sociales, 2010, p. 65.
8. « Ce qui fait la force et la vitalité du marxisme-léninisme, c'est qu'il s'appuie sur une théorie d'avant-garde qui reflète exactement les besoins du développement de la vie matérielle de la société, c'est qu'il place la théorie au rang élevé qui lui revient, et considère comme son devoir d'utiliser à fond sa force mobilisatrice, organisatrice et transformatrice » (Joseph Staline, *Le matérialisme dialectique et le matérialisme historique*, Paris, Éditions sociales, 1945, p. 16).
9. François Denord, *Néo-libéralisme version française – histoire d'une idéologie politique*, Paris, Demopolis, 2007, pp. 193-194
10. Jacques Capdevielle et René Mouriaux, *Mai 68 l'entre-deux de la modernité — histoire de 30 ans*, Paris, Presses de la fondation nationale des sciences politiques, 1988, p. 69.
11. Roger Martelli, *Le rouge et le bleu – essai sur le communisme dans l'histoire française*, Paris, éditions de l'Atelier, 1995, pp. 91 et suivantes.
12. Bernard Pudal, *Un monde défait – les communistes français de 1956 à nos jours*, Paris, éditions du Croquant, 2009, p. 10.
13. Benjamin Stora, *Histoire de la guerre d'Algérie 1954-1962*, Paris, La Découverte, 2006, pp. 86 et suivantes.

14. André Tosel, *Le marxisme du XX^e siècle*, Paris, Syllepse, 2009, ch. II.
15. Jacques Kergoat, « Sous la plage, la grève », in Antoine Artous, Didier Epszajn, Patrick Silberstein, *La France des années 68*, Paris, Syllepse, 2008, p. 37.
16. Moshe Lewin, *Le siècle soviétique*, trad. D. Paillard et F. Prudhomme, Fayard-Le Monde Diplomatique, 2003, p. 341.
17. Jacques Capdevielle et René Mouriaux, *Mai 68 l'entre-deux de la modernité*, éd. cit., pp. 25-40.
18. François Denord, *Néo-libéralisme version française*, éd. cit., p. 261.
19. Xavier Vigna, *L'insubordination ouvrière dans les années 68 – Essai d'histoire politique des usines*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2007, pp. 156 et suivantes.
20. Sur l'émergence puis la prolifération de ce discours, au sein de mouvances politiques très diverses, voir Serge Audier, *La pensée anti-68*, Paris, La Découverte, 2009.
21. Voir Jacques Derrida, *Spectres de Marx*, Galilée, 1993.
22. Serge Berstein, *La France de l'expansion, t. 1: La République gaullienne — 1958-1969*, Paris, Seuil, 1989, p. 137.
23. Vincent Duclert, « Les mendésistes » in Jean-Jacques Becker et Gilles Candar, *Histoire des gauches en France*, t. 2, Paris, La Découverte, 2004, p. 171.
24. Vincent Duclert, « la 'deuxième gauche' », in Jean-Jacques Becker et Gilles Candar, *Histoire des gauches en France*, t. 2, éd. cit., p. 187.
25. Jean-Numa Ducange, « Éditer Marx et Engels en France: mission impossible? », *Revue Internationale des Livres et des Idées*, n° 16, mars-avril 2010, pp. 52 et suivantes.
26. Lucien Sève, « Le rôle du Parti communiste français dans l'édition en France des classiques du marxisme-léninisme », in *La fondation du Parti communiste français et la pénétration des idées léninistes en France — Cinquante ans d'action communiste, 1920-1970*, colloque de l'Institut Maurice Thorez, Paris, Éditions sociales, 1971, pp. 296 et suivantes.
27. Marie-Cécile Bouju, « Les maisons d'édition du PCF -1920-1956 », *Nouvelle Fondation*, Paris, 2007, n° 7-8.
28. Gilbert Badia et Lucien Sève, « Éditer Marx », *Le Magazine littéraire*, n° 82, nov. 1973; Stathis Kouvelakis « Marx raccourci, ou comment Rubel édite Marx », *Futur antérieur*, n° 30-31-32, 1995; et plus récemment, Jean-Numa Ducange, « Éditer Marx et Engels en France: mission impossible? », éd. cit.
29. Perry Anderson, *La pensée tiède – un regard critique sur la culture française*, Paris, Seuil, 2005, p. 93.
30. André Tosel, « Le développement du marxisme en Europe occidentale depuis 1917 », *Histoire de la philosophie*, dir. Y. Belaval, t. III-2, Paris, Gallimard, 1974, p. 903.
31. Lucien Sève, *Commencer par les fins — la nouvelle question communiste*, Paris, La Dispute, 1999, pp. 89-90.
32. Sur cette question, on se reportera au livre essentiel de Michael S. Christofferson, récemment traduit en français: *Les intellectuels contre la gauche – l'idéologie antitotalitaire en France (1968-1981)*, Marseille, Agone, 2009.
33. François Furet, *Le passé d'une illusion – essai sur l'idée communiste au XX^e siècle*, Paris, Calmann-Lévy et Robert Laffont, 1995.
34. Perry Anderson, *Sur le marxisme occidental*, Paris, Maspero, 1977, p. 63.
35. Frédérique Matonti, « Les intellectuels et le Parti: le cas français », in *Le siècle des communismes*, dir. M. Dreyfus, B. Groppo, C. Ingerflom, R. Lew, C. Pennetier, B. Pudal, S. Wolikow, Paris, éditions de l'Atelier, 2000, p. 410.
36. Jean-Paul Sartre, *Questions de méthode*, Paris, Gallimard, 1986, p. 25.

37. Kristin Ross, *Rouler plus vite laver plus blanc — modernisation de la France et décolonisation au tournant des années soixante*, trad. S. Durastanti, Paris, Flammarion, 2006, p. 13.
38. Marc Lazar, *Maisons rouges — les Partis communistes français et italiens de la Libération à nos jours*, Paris, Aubier, 1992, p. 257.
39. Auguste Cornu, *Karl Marx et Friedrich Engels, leur vie et leur œuvre*, 4 tomes, Paris, PUF, 1955, 1958, 1962, 1970.
40. André Tosel, « Henri Lefebvre ou le philosophe vigilant, 1936-1946 », in O. Bloch (dir.), *Philosopher en France sous l'Occupation*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2009.
41. Henri Lefebvre, *La somme et le reste*, Paris, Economica-Anthropos, 2009, p. 41.
42. Bruno Karsenti, *L'homme total — Sociologie, anthropologie et philosophie chez Marcel Mauss*, Paris, PUF, 1997, p. 369.
43. Maurice Thorez et Roger Garaudy, « Les tâches des philosophes communistes et les erreurs philosophiques de Staline », *Supplément aux Cahiers du communisme*, n° 7-8, juillet-août 1962, p. 4.
44. Bernard Pudal, *Un monde défait*, éd. cit., p. 89.
45. André Tosel, « Le développement du marxisme en Europe occidentale depuis 1917 », éd. cit., p. 1003.
46. Staline intitulé « L'homme, le capital le plus précieux » le discours qu'il prononce au Kremlin en 1935, à l'occasion de la promotion des élèves de l'Académie de l'Armée rouge.
47. Il faut signaler l'exception que constituent les travaux de Michel Verret, notamment *Théorie et politique*, Paris, Éditions sociales, 1967, qui resteront cependant sans grand écho.
48. Il s'agit en particulier des travaux de l'économiste soviétique Azurmany, dont l'analyse concerne les « contradictions de l'impérialisme » et la ligne politique soviétique alors imposée aux partis communistes européens : cf. Marco di Maggio, *L'évolution du Parti communiste français à travers le débat interne et le rôle des intellectuels, 1961-1973*, sous la direction de Serge Wolikow et Giorgio Carreda, Universités de Bourgogne (Dijon) et de la Sapienza (Rome), p. 42. Sur ce point comme sur beaucoup d'autres, cette thèse est un travail de première importance. Que l'auteur soit ici remercié de la lecture qu'il nous a permis d'en faire.
49. Jacques Capdevielle et René Mouriaux, *Mai 68 l'entre-deux de la modernité*, éd. cit., p. 81.
50. Michel Husson, « La voie étroite de l'économie marxiste en France », < <http://hussonet.free.fr/textes.htm> >
51. Michel Husson, « Le PCF et l'économie », *Critique communiste*, n° 163, automne-hiver 2001, à consulter également sur le site de l'auteur : < <http://hussonet.free.fr/textes.htm> >
52. Thierry Pouch, *Les économistes français et le marxisme – apogée et déclin d'un discours critique (1950-2000)*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2001, pp. 73 et suivantes.
53. Bernard Guerrien, *Dictionnaire d'analyse économique*, Paris, La Découverte, 2002, p. 438.
54. À partir des années 1980, dans des conditions institutionnelles difficiles, une réflexion économique marxiste va se développer. On peut mentionner les travaux de Gérard Duménil et Dominique Lévy, François Chesnais, Michel Husson, Isaac Johsua, etc.
55. François Dosse, *Histoire du structuralisme*, t. II, Paris, La Découverte, p. 242; Perry Anderson, *La pensée tiède*, éd. cit., p. 19.
56. Fait méconnu, l'intervention économique américaine fut décisive : la Fondation Rockefeller finance en 1947 la création de la VI^e section de l'École pratique des hautes études puis la Fondation Ford finance en 1962 la Fondation Maison des Sciences de l'Homme, que dirige Fernand Braudel au moment où celui-ci prend la succession de Lucien Febvre. Voir Kristin Ross, *Rouler plus vite, laver plus blanc*, éd. cit., p. 265 et Perry Anderson, *La pensée tiède*, éd. cit., pp. 44-45.

57. Aucun structuraliste ne fera partie des signataires du « Manifeste des 121 », qui soutient l'indépendance algérienne et la lutte armée. Voir Kristin Ross, *Rouler plus vite, laver plus blanc*, éd. cit., p. 229.
58. François Dosse, *Histoire du structuralisme*, t. II, éd. cit., p. 107.
59. Patrick Cingolani, *La République, les sociologues et la question politique*, Paris, La Dispute, 2003, p. 69.
60. Bernard Charlot, *L'École en mutation*, Paris, Payot, 1987, pp. 94-102.
61. Louis Pinto, *La vocation et le métier de philosophe*, Paris, Seuil, 2007, p. 28.
62. Bruno Poucet, *Enseigner la philosophie – histoire d'une discipline scolaire 1860-1990*, Paris, CNRS-éditions, 1999, p. 350.
63. Jean-Louis Fabiani, *Les philosophes de la République*, Paris, Minit, 1988, p. 132.
64. Jean-François Sirinelli, *Khâgneux et normaliens dans l'entre-deux-guerres*, Paris, PUF, 1998, pp. 344 et suivantes.
65. Louis Pinto, *La vocation et le métier de philosophe*, éd. cit., p. 162.
66. Marie-Claire Lavabre et François Platone, *Que reste-t-il du PCF?*, Paris, Autrement, 2003, p. 24.
67. Jacques Capdevielle et René Mouriaux, *Mai 68 l'entre-deux de la modernité*, éd. cit., p. 42.
68. Jacques Kergoat, « Sous la plage, la grève », éd. cit., p. 83.
69. Kristin Ross, *Mai 68 et ses vies ultérieures*, trad. A.L. Vignaux, Bruxelles, éditions Complexes – Monde Diplomatique, 2005, p. 101.
70. Boris Gobille, *Mai 68, Paris*, La Découverte, 2008, p. 54.
71. François Dosse, *Histoire du structuralisme*, t. II, éd. cit., p. 194.
72. Roger Martelli, *L'archipel communiste, une histoire électorale du PCF*, Paris, Éditions sociales, 2008, pp. 56 et suivantes.
73. Michael S. Christofferson, *Les intellectuels contre la gauche — l'idéologie antitotalitaire en France (1968-1981)*, Marseille, Agone, 2009, pp. 289 et suivantes.
74. François Dosse, *Histoire du structuralisme*, t. II, éd. cit., p. 315.
75. Xavier Vigna, *L'insubordination ouvrière dans les années 68*, éd. cit., p. 262.
76. *Ibid.*, p. 267.
77. Jacques Capdevielle et René Mouriaux, *Mai 68 l'entre-deux de la modernité*, éd. cit., p. 185.
78. Philippe Gottraux, « Socialisme ou Barbarie » – *Un engagement politique et intellectuel dans la France de l'après-guerre*, Lausanne, Payot, 1997, pp. 23-24.
79. Claude Lefort, « Entretien avec l'Anti-Mythe », in *Le temps présent – Écrits 1945-2005*, Paris, Belin, 2007, p. 228.
80. Michel Winock, *Le siècle des intellectuels*, éd. cit., p. 607.
81. *Ibid.*, p. 603.
82. Pierre Grémion, *Modernisation et progressisme*, éd. cit., pp. 136 et suivantes.
83. François Hourmant, *Le désenchantement des clercs – Figures de l'intellectuel dans l'après-Mai 68*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 1997, p. 204.
84. Moshe Lewin, *Le siècle soviétique*, éd. cit., pp. 204 et suivantes.
85. Michael S. Christofferson, *Les intellectuels contre la gauche*, éd. cit., pp. 118-119.
86. Danielle Rancière et Jacques Rancière, « La légende des philosophes », *Les révoltes logiques*, n° spécial: Les lauriers de Mai ou les chemins du pouvoir, 1968-1978, Paris, février 1978, pp. 7-25.
87. Peter Starr, *Logics of Failed Revolt – French Theory after May/68*, Stanford, Stanford University Press, 1995, p. 23.

88. Jade Lingaard, Xavier de La Porte, *Le B.A.-BA du B-HL : Enquête sur le plus grand intellectuel français*, Paris, La Découverte, 2004, p. 21.
89. François Hourmant, *Le désenchantement des clercs*, éd. cit., p. 175 ; Dominique Lecourt, *Dissidence ou révolution ?*, Paris, Maspero, 1978, p. 55.
90. François Dosse, *Histoire du structuralisme*, t. II, éd. cit., pp. 327 et suivantes.
91. Michel Winock, *Le siècle des intellectuels*, éd. cit., p. 528 et p. 546.
92. Xavier Vigna, *L'insubordination ouvrière dans les années 68*, éd. cit., p. 302.
93. Michael S. Christofferson, *Les intellectuels contre la gauche*, éd. cit., pp. 305.
94. Serge Audier, *La pensée anti-68*, éd. cit., p. 132.
95. Marie-Claire Lavabre et François Platone, *Que reste-t-il du PCF ?*, éd. cit., p. 142.
96. C'est là le point de vue de Michel Clouscard, *Le capitalisme de la séduction — Critique de la social-démocratie*, Paris, Éditions sociales 1981.
97. Voir Isabelle Garo, *L'idéologie ou la pensée embarquée*, Paris, La Fabrique, 2009.

Chapitre 2 : Foucault l'artificier

1. Michel Foucault, *Dits et écrits*, t. 2, Paris, Gallimard, 2001, p. 38.
2. Roger-Pol Droit, *Michel Foucault, entretiens*, Paris, Odile Jacob, 2004, p. 92.
3. Voir Michel Selennart, « Situation des cours », in Michel Foucault, *Sécurité, territoire, population*, Cours au Collège de France, 1977-1978, Paris, Gallimard-Seuil, 2004, p. 382.
4. Roger-Pol Droit, *Michel Foucault, entretiens*, éd. cit., p. 97.
5. Michel Foucault, *Dits et écrits*, t. II, éd. cit., p. 266.
6. Étienne Balibar, « Foucault et Marx, l'enjeu du nominalisme » in *Michel Foucault philosophe*, Rencontre internationale Paris, 9, 10, 11 janvier 1988, Paris, Seuil, 1989, p. 55.
7. Michel Foucault, *Dits et écrits*, t. II, éd. cit., p. 1412.
8. Michel Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres — Cours au Collège de France 1982-1983*, Paris, Gallimard-Seuil, 2008, p. 14.
9. *Ibid.*, p. 21.
10. Didier Eribon, *Michel Foucault*, Flammarion, Paris, 1991, p. 83.
11. José Luis Moreno Pestaña, *En devenant Foucault — sociogenèse d'un grand philosophe*, éditions du Croquant, Paris, 2006, p. 113.
12. Selon le témoignage de Louis Althusser, rapporté par Didier Eribon, *Michel Foucault*, éd. cit., p. 76.
13. *Ibid.*, p. 76.
14. Pierre Macherey, « Aux sources de l'Histoire de la folie, une rectification et ses limites », *Critique*, n° 471-472, Paris, août-septembre 1986.
15. *Ibid.*, p. 753-774.
16. Michel Foucault, *Maladie mentale et psychologie*, PUF, Paris, 1954, p. 53.
17. Michel Foucault, *Dits et écrits*, t. II, éd. cit., p. 390.
18. *Ibid.*, p. 89.
19. *Ibid.*, p. 103.
20. *Ibid.*, p. 1450.
21. Didier Eribon, *Michel Foucault*, éd. cit., pp. 63-69.
22. *Ibid.*, pp. 158 et suivantes.
23. Michel Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Gallimard, 1972, p. 90.

24. *Ibid.*, p. 119.
25. *Ibid.*, p. 440.
26. *Ibid.*, p. 61.
27. *Ibid.*, p. 557.
28. Michel Foucault, « La recherche scientifique et la psychologie », in *Des chercheurs français s'interrogent*, Privat-PUF, Paris, 1957, p. 201.
29. Michel Foucault, *Maladie mentale et psychologie*, éd. cit., p. 20 et p. 47.
30. Michel Foucault, *Dits et écrits*, t. II, éd. cit., p. 471.
31. Michel Foucault, *Dits et écrits*, t. II, éd. cit., p. 263.
32. Michel Foucault, *Dits et écrits*, t. I, Paris, Gallimard, 2001, p. 1620.
33. « Je ne suis pas un philosophe de la discontinuité », *Dits et écrits*, t. II, éd. cit., p. 143.
34. Michel Foucault, *Dits et écrits*, t. II, éd. cit., p. 203.
35. Texte cité par Didier Eribon, *Michel Foucault*, éd. cit., p. 129.
36. Michel Foucault, *La naissance de la clinique*, Paris, PUF, 2000, p. 83.
37. *Ibid.*, p. 202.
38. Hubert Dreyfus et Paul Rabinow, *Michel Foucault, un parcours philosophique*, trad. F. Durand-Bogaert, Paris, Gallimard, 1984, p. 28.
39. Michel Foucault, *La naissance de la clinique*, éd. cit., Préface, p. XV.
40. Michel Foucault, *Dits et écrits*, t. I, éd. cit., p. 631.
41. Michel Foucault, *Dits et écrits*, t. II, éd. cit., p. 881.
42. Michel Foucault, *Dits et écrits*, t. I, éd. cit., p. 1029.
43. Michel Foucault, *Dits et écrits*, t. I, éd. cit., p. 719.
44. Michel Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966, p. 274.
45. *Ibid.*, p. 219.
46. *Ibid.*, p. 68.
47. Michel Foucault, *Dits et écrits*, t. I, éd. cit., p. 528.
48. Michel Foucault, *Dits et écrits*, t. I, éd. cit., p. 683.
49. C'est la lecture que proposent Hubert Dreyfus et Paul Rabinow, *Michel Foucault, un parcours philosophique*, trad. F. Durand-Bogaert, Paris, Gallimard, 1984, p. 37.
50. Michel Foucault, *Les mots et les choses*, éd. cit., p. 231.
51. *Ibid.*, p. 345.
52. *Ibid.*, p. 178.
53. *Ibid.*, pp. 186-187.
54. *Ibid.*, p. 250.
55. *Ibid.*, p. 251.
56. *Ibid.*, p. 256.
57. *Ibid.*, p. 331.
58. *Ibid.*, p. 266.
59. *Ibid.*, p. 345.
60. *Ibid.*, p. 273.
61. *Ibid.*, p. 273.
62. *Ibid.*, p. 275.
63. Michel Foucault, *L'archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969, p. 23.
64. *Ibid.*, p. 23.

65. *Ibid.*, p. 93.
66. Michel Foucault, *Dits et écrits*, t. I, p. 609.
67. *Ibid.*, p. 645.
68. *Ibid.*, p. 683.
69. *Ibid.*, p. 696.
70. *Ibid.*, p. 719.
71. *Ibid.*, p. 721.
72. *Ibid.*, p. 570.
73. *Ibid.*, p. 1093.
74. *Ibid.*, p. 604.
75. *Ibid.*, p. 1038.
76. *Ibid.*, p. 602.
77. *Ibid.*, p. 683.
78. *Ibid.*, p. 1029.
79. *Ibid.*, p. 1275.
80. *Ibid.*, p. 1592.
81. *Ibid.*, p. 1283.
82. *Ibid.*, p. 1406.
83. *Ibid.*, p. 1647.
84. Michel Foucault, *Dits et écrits*, t. II, éd. cit., p. 1276.
85. *Ibid.*, p. 600.
86. Michael S. Christofferson, *Les intellectuels contre la gauche*, éd. cit., pp. 254-265.
87. Michel Foucault, *Dits et écrits*, t. II, éd. cit., p. 279.
88. *Ibid.*, p. 911.
89. *Ibid.*, p. 600.
90. *Ibid.*, p. 425.
91. Michel Foucault, *Dits et écrits*, t. I, éd. cit., p. 1176.
92. *Ibid.*, p. 1183.
93. *Ibid.*, p. 1176.
94. Michel Foucault, *Dits et écrits*, t. II, éd. cit., p. 601.
95. *Ibid.*, p. 603.
96. *Ibid.*, p. 615.
97. *Ibid.*, p. 615.
98. *Ibid.*, p. 899.
99. *Ibid.*, p. 670.
100. Michel Foucault, *Il faut défendre la société — Cours au Collège de France 1976*, Paris, Gallimard-Seuil, 1997, p. 7.
101. *Ibid.*, p. 13.
102. *Ibid.*, p. 15.
103. *Ibid.*, p. 25.
104. *Ibid.*, p. 26.
105. *Ibid.*, p. 29.
106. *Ibid.*, p. 30.
107. *Ibid.*, p. 71.

108. *Ibid.*, p. 72.
109. *Ibid.*, p. 73.
110. *Ibid.*, p. 50.
111. *Ibid.*, p. 201.
112. *Ibid.*, p. 232.
113. *Ibid.*, pp. 233-234.
114. Jacques Rancière, *La haine de la démocratie*, Paris, La fabrique, 2005, p. 22.
115. Michel Foucault, *Il faut défendre la société*, éd. cit. p. 233.
116. Étienne Balibar, « Foucault et Marx, l'enjeu du nominalisme », éd. cit., p. 74.
117. Michel Foucault, *Sécurité, territoire, population — Cours au Collège de France, 1977-1978*, Paris, Gallimard-Seuil, 2004, p. 5.
118. *Ibid.*, p. 44.
119. *Ibid.*, p. 108.
120. *Ibid.*, p. 50.
121. *Ibid.*, p. 50.
122. Laurent Jeanpierre, « Par-delà la biopolitique », Paris, *Critique*, n° 696, éditions de Minuit, 2005, p. 354.
123. Michel Foucault, *Sécurité, territoire, population*, éd. cit., p. 253.
124. *Ibid.*, p. 253.
125. Stéphane Legrand, « Le marxisme oublié de Foucault », in Marx et Foucault, *Actuel Marx* n° 36, second semestre 2004, Paris, PUF, pp. 27 et suivantes.
126. Michel Foucault, *Sécurité, territoire, population*, éd. cit., p. 319.
127. Guillaume Le Blanc, *La pensée Foucault*, Paris, Ellipses, 2006, p. 153.
128. Michel Foucault, *Sécurité, territoire, population*, éd. cit., p. 355.
129. Michel Foucault, *Naissance de la biopolitique — Cours au Collège de France 1978-1979*, Paris, Gallimard-Seuil, 2004, p. 4.
130. *Ibid.*, p. 8.
131. *Ibid.*, p. 15.
132. *Ibid.*, p. 4.
133. *Ibid.*, p. 4.
134. *Ibid.*, p. 22.
135. *Ibid.*, p. 21.
136. *Ibid.*, p. 24.
137. *Ibid.*, p. 55.
138. *Ibid.*, p. 65.
139. *Ibid.*, p. 64.
140. *Ibid.*, p. 65.
141. Sur ce débat, voir le livre de Ian Kershaw, *Qu'est-ce que le nazisme ? problèmes et perspectives d'interprétation*, Paris, Gallimard, 1987.
142. Michel Foucault, *Naissance de la biopolitique — Cours au Collège de France 1978-1979*, Paris, Gallimard-Seuil, 2004, p. 86.
143. *Ibid.*, p. 86.
144. Jean-Yves Grenier & André Orléan, « Michel Foucault, l'économie politique et le libéralisme », *Annales : histoire, sciences sociales*, 2007, t. 62, n° 5, p. 1155-1182.
145. Michel Foucault, *Naissance de la biopolitique*, éd. cit., p. 86.

146. *Ibid.*, p. 87.
147. *Ibid.*, p. 92.
148. *Ibid.*, p. 90.
149. *Ibid.*, p. 93.
150. Michel Foucault, *Dits et écrits*, t. II, éd. cit., p. 1187.
151. *Ibid.*, p. 1319 et p. 1334.
152. Michel Foucault, *Naissance de la biopolitique*, éd. cit., p. 94.
153. *Ibid.*, p. 95.
154. Didier Eribon, *Michel Foucault*, éd. cit., p. 324.
155. Michel Foucault, *Naissance de la biopolitique*, éd. cit., p. 114.
156. *Ibid.*, p. 124.
157. *Ibid.*, p. 125.
158. *Ibid.*, p. 150.
159. *Ibid.*, p. 152.
160. *Ibid.*, p. 125.
161. *Ibid.*, p. 174.
162. *Ibid.*, p. 184.
163. *Ibid.*, p. 201.
164. *Ibid.*, p. 202.
165. *Ibid.*, p. 225.
166. *Ibid.*, p. 227.
167. *Ibid.*, p. 229.
168. *Ibid.*, p. 234.
169. *Ibid.*, p. 264.
170. *Ibid.*, p. 274.
171. *Ibid.*, p. 285.
172. *Ibid.*, p. 290.
173. *Ibid.*, p. 298.
174. *Ibid.*, pp. 300-301.

Chapitre 3 : Deleuze le réfractaire

1. Gilles Deleuze, *Pourparlers*, Paris, Minuit, 1990, p. 232.
2. Selon Slavoj Zizek, la référence à Deleuze apparaît depuis 15 ans, dans l'université et dans la gauche altermondialiste et anticapitaliste, « comme la référence centrale de la philosophie contemporaine » (Slavoj Zizek, *Organes sans corps — Deleuze et conséquences*, Paris, éditions Amsterdam, 2003, p. 11).
3. Voir François Dosse, *Gilles Deleuze Felix Guattari, biographie croisée*, Paris, La Découverte, 2009, ch. 17.
4. Voir l'introduction de Ian Buchanan et Nicholas Thoburn au volume qu'ils ont dirigé : *Deleuze and Politics*, Edimbourg, Edinburgh University Press, 2008, p. 1.
5. François Dosse, *Gilles Deleuze Felix Guattari — biographie croisée*, Paris, La Découverte, 2009, p. 112.
6. André Tosel, « Le développement du marxisme en Europe occidentale depuis 1917 », éd. cit., p. 1014.
7. François Dosse, *Gilles Deleuze Felix Guattari — biographie croisée*, éd. cit., p. 123.

8. Georges Politzer, *La fin d'une parade philosophique: le bergsonisme*, Paris, Jean-Jacques Pauvert, 1968, p. 11.
9. *Ibid.*, pp. 153 et suivantes.
10. On rencontre cette expression sous la plume de Raymond Aron, *Marxismes imaginaires*, Paris, Gallimard, 1970, p. 357.
11. Voir Pierre Macherey, « Entre philosophie et histoire de la philosophie: le Hegel de Jean Hyppolite », journée d'études sur Jean Hyppolite, École normale supérieure, 27 mai 2006. Texte en ligne sur le site personnel de Pierre Macherey: < <http://stl.recherche.univ-lille3.fr/sitespersonnels/machereyhyppoliteens2006.html> >
12. Alain Badiou, *Petit Panthéon portatif*, Paris, La Fabrique, 2008, p. 42.
13. Michel Foucault, *L'ordre du discours*, Paris, Gallimard, 1971, p. 76.
14. *Ibid.*, p. 78.
15. Gilles Deleuze, *L'île déserte et autres textes*, Paris, Minuit, 2002, p. 23.
16. *Ibid.*, p. 179.
17. *Ibid.*, p. 181.
18. Gilles Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, Paris, PUF, 1962, p. 1.
19. *Ibid.*, p. 181.
20. Gilles Deleuze, *L'île déserte et autres textes*, éd. cit., p. 399.
21. Fredric Jameson, « Les dualismes aujourd'hui », in *Gilles Deleuze, une vie philosophique*, dir. Éric Alliez, Paris, Les empêcheurs de penser en rond, 1998, p. 379.
22. Gilles Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, éd. cit., p. 181.
23. *Ibid.*, p. 183.
24. *Ibid.*, p. 224.
25. G. W. F. Hegel, *Science de la logique, La doctrine de l'essence*, trad. J.-P. Labarrière et G. Jarczyk, Paris, Aubier-Montaigne, 1976, p. 34. Dans son analyse du capitalisme contemporain, Michel Vakaloulis affirme l'émergence d'une « religiosité de la différence » chez l'individu postmoderne, qui coexiste paradoxalement avec la standardisation généralisée et les sociétés de contrôle, dont il réfère à Deleuze l'analyse (Michel Vakaloulis, *Le capitalisme post-moderne*, Paris, PUF, 2001, p. 42).
26. Gilles Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, éd. cit., p. 186.
27. *Ibid.*, p. 186.
28. *Ibid.*, p. 186.
29. Gilles Deleuze, *L'île déserte et autres textes*, éd. cit., p. 200.
30. Gilles Deleuze, *Pourparlers*, Paris, Minuit, 1990, p. 14.
31. Gilles Deleuze, Felix Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie*, Paris, Minuit, 1991, p. 104.
32. Gilles Deleuze, *L'île déserte et autres textes*, éd. cit., p. 201.
33. Gilles Deleuze, Felix Guattari, *Mille plateaux*, éd. cit., p. 260.
34. Véronique Bergen écrit : « L'ontologie vitaliste, laquelle saisit l'être et la pensée en termes de flux, de forces et non de formes, porte en elle une politique » (Véronique Bergen, « La politique comme posture de tout agencement », in Manola Antonioni, Pierre-Antoine Chardel et Hervé Regnauld, *Gilles Deleuze, Felix Guattari et le politique*, Paris, éditions du Sandre, 2006, p. 103)
35. Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, Paris, PUF, 1968, p. 1.
36. *Ibid.*, p. 2.
37. *Ibid.*, p. 18.
38. Alain Badiou, *Deleuze, la clameur de l'Être*, Paris, Hachette, 1997, p. 17 et p. 51.

39. Karl Marx, *Le dix-huit Brumaire de Louis Bonaparte*, trad. M. Ollivier, Paris, Le livre de poche, 2007, p. 117
40. Gilles Deleuze, *L'île déserte et autres textes*, éd. cit., p. 188.
41. Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, éd. cit., p. 246.
42. *Ibid.*, p. 268.
43. *Ibid.*, p. 344.
44. *Ibid.*, p. 344.
45. Gilles Deleuze, *Logique du sens*, Paris, Minuit, 1969, p. 91.
46. Gilles Deleuze, Carmelo Bene, *Superpositions*, Paris, Minuit, 1979, p. 120.
47. *Ibid.*, p. 130.
48. *Ibid.*, p. 122.
49. Gilles Deleuze, *L'île déserte et autres textes*, éd. cit., p. 112.
50. *Ibid.*, p. 111.
51. Gilles Deleuze, *L'île déserte et autres textes*, éd. cit., pp. 270 et suivantes.
52. Gilles Deleuze, *Cinéma 1 — L'image-mouvement*, Paris, Minuit, 1983, p. 279.
53. Anne Sauvagnargues, *Deleuze et l'art*, Paris, PUF, 2005, p. 72.
54. Gilles Deleuze, *Cinéma 1*, éd. cit., p. 84
55. *Ibid.*, p. 118.
56. *Ibid.*, p. 278.
57. *Ibid.*, p. 119.
58. Gilles Deleuze, *Cinéma 2 — L'image-temps*, Paris, Minuit, 1985, p. 9.
59. *Ibid.*, p. 31.
60. *Ibid.*, p. 282.
61. *Ibid.*, p. 286.
62. Paul Patton, « Becoming-Democratic », in Ian Buchanan et Nicholas Thoburn, *Deleuze and Politics*, Edinbourg, Edinburgh University Press, 2008, pp. 178 et suivantes.
63. Philippe Mengue, *Deleuze et la question de la démocratie*, Paris, L'Harmattan, 2003.
64. Manola Antonioli, Pierre-Antoine Chardel, Hervé Regnault, *Gilles Deleuze, Felix Guattari et le politique*, Paris, éditions du Sandre, 2006, p. 12.
65. Guillaume Sibertin-Blanc, « Deleuze et les minorités: quelle « politique »? », in *Deleuze politique*, Cités n° 40, Paris, PUF, 2009, pp. 40 et suivantes.
66. Gilles Deleuze, *Pourparlers*, éd. cit., p. 26.
67. Gilles Deleuze, Cours du 28 mai 1973 à l'université de Vincennes, disponible sur le site WebDeleuze, < <http://www.webdeleuze.com/php/texte.php?cle=171 & groupe = Anti % 20Oedipe % 20et % 20Mille % 20Plateaux & langue = 1 >>
68. Jean-François Lyotard, *Des dispositifs pulsionnels*, Paris, Christian Bourgois, 1980, p. 11.
69. *Ibid.*, pp. 12 et 20.
70. Gilles Deleuze, Felix Guattari, *Capitalisme et schizophrénie, I. L'Anti-Œdipe*, Paris, Minuit, 1972, p. 36.
71. *Ibid.*, p. 312.
72. *Ibid.*, p. 138.
73. *Ibid.*, p. 301.
74. *Ibid.*, p. 303.
75. Annie Collovald, *Le « populisme du FN » un dangereux contresens*, éditions du Croquant, Paris, 2004.

76. Gilles Deleuze, Felix Guattari, *L'Anti-Œdipe*, éd. cit., p. 37.
77. *Ibid.*, p. 36.
78. Gilles Deleuze, Felix Guattari, *Capitalisme et schizophrénie*, II. *Mille plateaux*, Paris, Minuit, 1980, p. 88.
79. Perry Anderson, *La pensée tiède*, éd. cit., p. 33.
80. Michel Foucault, *Dits et écrits*, t. II, éd. cit., p. 135.
81. *Ibid.*, p. 133.
82. Gilles Deleuze, Felix Guattari, *L'Anti-Œdipe*, éd. cit., p. 303.
83. *Ibid.*, p. 305.
84. Gilles Deleuze, Felix Guattari, *Mille plateaux*, éd. cit., p. 262.
85. *Ibid.*, p. 544.
86. Gilles Deleuze, *Pourparlers*, éd. cit., p. 235.
87. *Ibid.*, p. 239.
88. Gilles Deleuze, *L'île déserte et autres textes*, éd. cit., p. 190.
89. François Zourabichvili, « Deleuze et le possible – de l'involontarisme en politique », in Éric Alliez (dir.), *Gilles Deleuze, une vie philosophique*, Paris, Les empêcheurs de penser en rond, 1998, p. 349.
90. Gilles Deleuze, *L'île déserte et autres textes*, éd. cit., p. 191. Dans ses dialogues avec Claire Parnet, Deleuze propose un autre exemple surprenant : « L'anorexie est une politique, une micro-politique : échapper aux normes de la consommation, pour ne pas être soi-même objet de consommation » (Gilles Deleuze et Claire Parnet, *Dialogues*, Paris, Flammarion, 1996, p. 132).
91. Gilles Deleuze, *Pourparlers*, éd. cit., p. 245.
92. L'expression est de Felix Guattari, *Les années d'hiver 1980-1985*, Paris, Les prairies ordinaires, 2009, p. 284.
93. Gilles Deleuze, Claire Parnet, *Dialogues*, éd. cit., p. 19.
94. *Libération*, 23-24 juin 1990, cité par François Dosse, *Gilles Deleuze Felix Guattari — biographie croisée*, éd. cit., p. 42.
95. Gilles Deleuze, Felix Guattari, *L'Anti-Œdipe*, éd. cit., p. 50.
96. Voir par exemple : Jean-Paul Sartre, *Critique de la raison dialectique*, t. 2, Paris, 1985, Gallimard, p. 444.
97. Gilles Deleuze, *L'île déserte et autres textes*, éd. cit., p. 111.
98. Gilles Deleuze, Felix Guattari, *Mille plateaux*, éd. cit., pp. 134-135.
99. Fredric Jameson, « Les dualismes aujourd'hui », in Éric Alliez (dir.), *Gilles Deleuze, une vie philosophique*, éd. cit., p. 384.
100. Gilles Deleuze, *L'île déserte et autres textes*, éd. cit., p. 376.
101. *Ibid.*, p. 362.
102. *Ibid.*, p. 294.
103. *Ibid.*, p. 297.
104. *Ibid.*, p. 298.
105. *Ibid.*, p. 290.
106. *Ibid.*, p. 294.
107. *Ibid.*, p. 370.
108. Felix Guattari, *Les années d'hiver 1980-1985*, éd. cit., p. 31.
109. *Ibid.*, p. 284.

110. Gilles Deleuze, Felix Guattari, *L'Anti-Œdipe*, éd. cit., p. 295.
111. *Ibid.*, p. 40.
112. Voir la préface de Maurice Godelier, au volume intitulé *Sur les sociétés précapitalistes — textes choisis de Marx, Engels, Lénine*, Paris, Éditions sociales, 1978.
113. Gilles Deleuze, Felix Guattari, *L'Anti-Œdipe*, éd. cit., p. 16.
114. Guillaume Sibertin-Blanc, *Deleuze et l'Anti-Œdipe, la production du désir*, Paris, PUF, 2010, p. 51.
115. Pierre Clastres, *La société contre l'État*, Paris, Minuit, 1974, p. 186.
116. Friedrich Nietzsche, *Généalogie de la morale*, trad. H. Albert et M. Sautet, Paris, Livre de Poche, 1990, pp. 143-144, cité in : AO, p. 226.
117. Louis Althusser, *Pour Marx*, Paris, La Découverte, 1986, p. 184.
118. Karl Marx, « Introduction à la critique de l'économie politique », *Contribution à la critique de l'économie politique*, trad. M. Husson et G. Badia, Paris, Éditions sociales, 1977, p. 171.
119. Gilles Deleuze, Felix Guattari, *L'Anti-Œdipe*, éd. cit., p. 180.
120. *Ibid.*, p. 266.
121. *Ibid.*, p. 265, note 74.
122. Pour une analyse très complète de ce débat et de ses enjeux, on se reportera au remarquable ouvrage d'Ellen Meiksins Wood, *L'origine du capitalisme, une analyse approfondie*, Montréal, Lux, 2009.
123. Gilles Deleuze, *L'île déserte et autres textes*, éd. cit., p. 249.
124. *Ibid.*, pp. 268-269.
125. Gilles Deleuze, Felix Guattari, *L'Anti-Œdipe*, éd. cit., p. 163.
126. *Ibid.*, p. 292.
127. *Ibid.*, p. 315.
128. *Ibid.*, pp. 315-316.
129. Gilles Deleuze, *Pourparlers*, éd. cit., p. 232.
130. Gilles Deleuze, Felix Guattari, *Mille plateaux*, éd. cit., p. 478, note 54.
131. Karl Marx, *Le dix-huit brumaire de Louis Bonaparte*, éd. cit., p. 255.
132. Gilles Deleuze, Cours du 28 mai 1973 à l'université de Vincennes, éd. cit.
133. Gilles Deleuze, *Pourparlers*, éd. cit., p. 234.
134. *Ibid.*, p. 238.
135. *Ibid.*, p. 232.
136. Gilles Deleuze, Felix Guattari, *L'Anti-Œdipe*, éd. cit., p. 312.
137. *Ibid.*, p. 280.
138. *Ibid.*, p. 314.
139. *Ibid.*, p. 315.
140. *Ibid.*, p. 316.
141. *Ibid.*, p. 383.
142. Gilles Deleuze, Felix Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, éd. cit., p. 104.
143. Gilles Deleuze, Felix Guattari, *L'Anti-Œdipe*, éd. cit., p. 352.
144. *Ibid.*, p. 408.
145. *Ibid.*, p. 266.
146. *Ibid.*, p. 273.
147. *Ibid.*, p. 278.
148. *Ibid.*, p. 279.

149. *Ibid.*, p. 285.
150. Toni Negri, Michael Hardt, *Empire*, Paris, Exils, 2000, p. 259.
151. Voir Bernard Guerrien, *Dictionnaire d'analyse économique*, Paris, La Découverte et Syros, 2002, p. 358.
152. Gilles Deleuze, Felix Guattari, *L'Anti-Œdipe*, éd. cit., p. 284.
153. *Ibid.*, p. 284.
154. Daniel Bensaïd, *Une lente impatience*, Paris, Stock, 2004, p. 283.
155. Eve Chiappello, Luc Boltanski, *Le nouvel esprit du capitalisme*, Paris, Gallimard, 1999, pp. 216-227.
156. Gilles Deleuze, Felix Guattari, *Mille plateaux*, éd. cit., p. 545.
157. *Ibid.*, p. 547.
158. *Ibid.*, p. 564.
159. *Ibid.*, p. 565.
160. *Ibid.*, p. 568.
161. *Ibid.*, p. 572.
162. *Ibid.*, p. 586.
163. *Ibid.*, p. 587.
164. *Ibid.*, p. 588.
165. *Ibid.*, p. 589.
166. *Ibid.*, p. 590.
167. Felix Guattari, *Les années d'hiver 1980-1985*, éd. cit., p. 71.
168. *Ibid.*, p. 86.
169. Gilles Deleuze, Felix Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, éd. cit., p. 27.
170. *Ibid.*, p. 96.

Chapitre 4 : Althusser la sentinelle

1. Louis Althusser, *Solitude de Machiavel*, Paris, PUF, 1998, pp. 308-309.
2. Michel Foucault, *Dits et écrits*, t. I, éd. cit., p. 615.
3. Louis Althusser, *Solitude de Machiavel*, éd. cit., pp. 281 et suivantes.
4. Michel Foucault, *Dits et écrits*, t. I, éd. cit., p. 441.
5. Yann Moulier-Boutang, *Louis Althusser, une biographie*, t. I, Livre de Poche, 1992, p. 41. La figure du philosophe sans œuvre ni carrière est, pour l'un comme pour l'autre, celle d'un troisième homme, leur ami proche, Jacques Martin, normalien et brillant philosophe, qui se suicida en 1963. Yann Moulier-Boutang le présente comme « l'ombre de ce qu'ils auraient pu devenir » (voir Yann Moulier-Boutang, *Louis Althusser, une biographie*, t. II, éd. cit., p. 382).
6. Louis Althusser, *L'avenir dure longtemps*, Paris, Stock-IMEC, 2002, pp. 200-201.
7. Étienne Balibar, *Écrits pour Althusser*, Paris, La Découverte, 1991, p. 61 et p. 67.
8. Louis Althusser, *Écrits philosophiques et politiques*, t. 1, Paris, Stock-IMEC, 1994, pp. 285-324.
9. Cf. la présentation de François Matheron, in Louis Althusser, *Écrits philosophiques et politiques*, t. 1, éd. cit., p. 13.
10. Louis Althusser, « Du contenu dans la pensée de G.W.F. Hegel », *Écrits philosophiques et politiques*, t. 1, éd. cit., p. 191.
11. Sur le cercle Politzer, voir Yann Moulier-Boutang, *Louis Althusser, une biographie*, t. 2, éd. cit., pp. 306 et suivantes.

12. Voir, une fois encore, le livre très documenté de Michael Kelly, *Modern French Marxism*, éd. cit.
13. Voir la préface rédigée en 1969 par Henri Lefebvre pour la deuxième édition de *Logique formelle, logique dialectique*, Paris, Éditions sociales, 1982, pp. XXX et suivantes.
14. Yann Moulier-Boutang, *Louis Althusser, une biographie*, t. II, éd. cit., p. 415.
15. Louis Althusser, *Écrits philosophiques et politiques*, t. 1, éd. cit., p. 260.
16. *Ibid.*, p. 264.
17. Louis Althusser, *Solitude de Machiavel*, éd. cit., p. 47.
18. Georges Canguilhem, « Psychologie », *Revue de métaphysique et de morale*, n° 1, 1958. Cet article est republié en 1966 dans les Cahiers pour l'analyse, issus de la scission au sein des Cahiers Marxistes-Léninistes. Il sera également repris dans le livre de Georges Canguilhem, *Études d'histoire et de philosophie des sciences*, Paris, Vrin, 1968.
19. Louis Althusser, *Solitude de Machiavel*, éd. cit., p. 58.
20. *Ibid.*, pp. 51-52.
21. Louis Althusser, « Freud et Lacan », *Positions*, Paris, Éditions sociales, 1976, pp. 13-15.
22. *Ibid.*, p. 36.
23. Sur cette question, voir Pascale Gillot, *Althusser et la psychanalyse*, Paris, PUF, 2009.
24. Louis Althusser, *L'avenir dure longtemps*, éd. cit., p. 226.
25. Perry Anderson, *Sur le marxisme occidental*, éd. cit., p. 75.
26. Sur le rapport complexe à Hegel du mouvement socialiste et communiste français, voir Michael Kelly, *Modern French Marxism*, éd. cit., 1982.
27. Louis Althusser, *Pour Marx*, Paris, La Découverte, 1986, p. 47.
28. *Ibid.*, p. 47 et suivantes.
29. Louis Althusser, *Réponse à John Lewis*, Paris, Maspero, 1973, p. 84.
30. Louis Althusser, *Lénine et la philosophie*, Paris, Maspero, 1972, p. 52.
31. Roger Martelli, *L'empreinte communiste*, éd. cit., p. 72.
32. Louis Althusser, *Pour Marx*, éd. cit., p. 15.
33. *Ibid.* p. 60.
34. *Ibid.* p. 168.
35. Louis Althusser, *Lettres à Franca (1961-1973)*, Paris, Stock-IMEC, 1998, p. 42.
36. Louis Althusser, *Pour Marx*, éd. cit., p. 71.
37. *Ibid.*, p. 79.
38. Le 14 janvier 1858, Marx écrit à Engels : « Dans la méthode d'élaboration du sujet, quelque chose m'a rendu grand service : by mere accident, j'avais refeuilleté la *Logique* de Hegel », in : *Karl Marx et Friedrich Engels, Lettres sur « Le Capital »*, trad. G. Badia et J. Chabbert, Paris, Éditions sociales, 1964, p. 83.
39. Louis Althusser, *Pour Marx*, éd. cit., p. 75.
40. *Ibid.*, p. 66.
41. Étienne Balibar, *Écrits pour Althusser*, éd. cit., p. 104.
42. Louis Althusser, « Sur le travail théorique. Difficultés et ressources », in *Penser Louis Althusser*, Pantin, Le temps des Cerises, 2006, p. 56.
43. Louis Althusser, *Écrits philosophiques et politiques*, t. 1, éd. cit., p. 468.
44. Louis Althusser, *Pour Marx*, éd. cit., p. 31
45. Louis Althusser, *Philosophie et philosophie spontanée des savants*, éd. cit., p. 13.

46. Louis Althusser, « Histoire terminée, histoire interminable », in Dominique Lecourt, *Lyssenko, histoire réelle d'une science prolétarienne*, Paris, PUF, 1995, p. 19.
47. Louis Althusser, « Éléments d'autocritique », *Solitude de Machiavel*, éd. cit., p. 184.
48. Louis Althusser, *L'avenir dure longtemps*, éd. cit., p. 267.
49. Louis Althusser, *Pour Marx*, éd. cit., p. 75.
50. *Ibid.*, p. 104.
51. *Ibid.*, p. 113.
52. *Ibid.*, p. 59.
53. *Ibid.*, p. 59.
54. Louis Althusser, *Positions*, éd. cit., p. 103.
55. Louis Althusser, *Sur la reproduction*, Paris, PUF, 1995, p. 223.
56. L'expression se trouve dans l'article d'Althusser non signé, intitulé « Sur la Révolution culturelle (exposé) », paru dans les *Cahiers Marxistes-Léninistes*, Paris, Maspero, n° 14, nov-déc. 1966, p. 14.
57. Georges Canguilhem, « La philosophie biologique d'Auguste Comte et son influence en France au XIX^e siècle », *Études d'histoire et de philosophie des sciences*, éd. cit., p. 63.
58. Michel Foucault, « La vie : l'expérience et la science », *Revue de Métaphysique et de Morale*, 90, 1, 1985 ; Louis Althusser « Conjoncture philosophique et recherche théorique marxiste », *Écrits philosophiques et politiques*, t. II, Paris, Stock-IMEC, 1997, p. 412.
59. Voir Jean-François Braunstein, « Bachelard, Canguilhem, Foucault, le « style français en épistémologie », in Pierre Wagner (dir.), *La philosophie et les sciences*, Paris, Gallimard, 2002, p. 922.
60. Louis Althusser, *Pour Marx*, éd. cit., pp. 74-75.
61. Gaston Bachelard, *La formation de l'esprit scientifique*, Paris, Vrin, 1980, p. 239.
62. Yann Moulier-Boutang, *Louis Althusser, une biographie*, t. II, éd. cit., p. 415.
63. Au sujet de Hegel et des hégéliens français, Althusser parle de « l'absurdité totale d'une dialectique de la nature » (*L'avenir dure longtemps*, éd. cit. p. 204).
64. Voir Lucien Sève, *Penser avec Marx aujourd'hui*, t. 1, Paris, La Dispute, 2004, pp. 111 et suivantes.
65. Louis Althusser, *Sur la philosophie*, Paris, Gallimard, 1994, p. 35.
66. Louis Althusser, *Pour Marx*, éd. cit., p. 257-258.
67. Gaston Bachelard, *La formation de l'esprit scientifique*, éd. cit., p. 241.
68. Georges Canguilhem, « Qu'est-ce qu'une idéologie scientifique », *Idéologie et rationalité dans l'histoire des sciences de la vie*, Paris, Vrin, 2000, p. 21.
69. Georges Canguilhem, « La nouvelle connaissance de la vie », *Études d'histoire et de philosophie des sciences*, éd. cit., p. 364.
70. Voir texte cité supra, p. 5.
71. Louis Althusser et Étienne Balibar, *Lire le Capital*, t. 1, Paris, Maspero, 1968, p. 74.
72. Georges Canguilhem, « Qu'est-ce qu'une idéologie scientifique », *Idéologie et rationalité dans l'histoire des sciences de la vie*, Paris, Vrin, 2000.
73. *Ibid.*, p. 44 et p. 45.
74. Louis Althusser, *L'avenir dure longtemps*, éd. cit., p. 212
75. Louis Althusser, *Pour Marx*, éd. cit., p. 103.
76. *Ibid.*, p. 206.
77. Louis Althusser, « Note sur la « critique du culte de la personnalité » », *Réponse à John Lewis*, éd. cit., p. 85.

78. Roger Martelli, *L'empreinte communiste*, éd. cit., p. 90.
79. Lucien Sève, « Argenteuil : des apparences d'un texte aux réalités d'un affrontement », in *Aragon et le Comité central d'Argenteuil*, Paris, Annales de la Société des Amis de Louis Aragon et Elsa Triolet, n° 2, 2000, p. 53.
80. *Ibid.*, p. 71.
81. Roger Martelli, *Le rouge et le bleu*, éd. cit., p. 124.
82. Louis Althusser, *Pour Marx*, éd. cit., p. 103.
83. Louis Althusser, *L'avenir dure longtemps*, éd. cit., p. 482.
84. *Ibid.*, p. 483.
85. *Ibid.*, pp. 483-484.
86. Louis Althusser, *Philosophie et philosophie spontanée des savants*, éd. cit., p. 49.
87. *Ibid.*, p. 59.
88. Louis Althusser, « Conjoncture philosophique et recherche théorique marxiste », *Écrits philosophiques et politiques*, t. II, éd. cit., p. 419.
89. *Ibid.*, p. 417.
90. *Ibid.*, p. 418.
91. *Ibid.*, p. 412.
92. *Ibid.*, p. 417. Sur ces généalogies philosophiques althussériennes et leur ultime version proposée dans le cadre du « matérialisme de la rencontre », cf. André Tosel, « Les aléas du matérialisme aléatoire », in V. Charbonnier et E. Kouvélakis (dir.), *Sartre, Lukàcs, Althusser, des marxistes en philosophie*, Paris, PUF, 2005, pp. 169 et suivantes.
93. Louis Althusser, *Pour Marx*, éd. cit., p. 176.
94. Louis Althusser, « Conjoncture philosophique et recherche théorique marxiste », *Écrits philosophiques et politiques*, t. II, éd. cit., p. 419.
95. Karl Korsch, *Marxism and philosophy*, < 1923 >, <<http://www.marxists.org/archive/korsch/1923/marxism-philosophy.htm>>
96. Althusser le reconnaîtra par la suite (Voir Louis Althusser, *Sur la philosophie*, éd. cit., p. 32).
97. *Cahiers marxistes-léninistes*, n° 14, éd. cit., p. 5.
98. *Ibid.*, p. 12.
99. Jacques Rancière, *La leçon d'Althusser*, Paris, Gallimard, 1974, p. 104. Il écrit p. 90: « théoriquement, notre choix fut assez tôt fait : entre les sophismes pleurnichards de Krouchtchev et la belle rigueur des textes inspirés par Mao, nous ne pouvions guère balancer pour savoir où était la fidélité marxiste ».
100. Louis Althusser, Étienne Balibar, *Lire le Capital*, t. I, éd. cit., p. 14.
101. *Ibid.*, p. 15.
102. *Ibid.*, p. 14.
103. C'est ce que note Paul Ricoeur dans *L'idéologie et l'utopie*, Paris, Seuil, 1997, p. 149.
104. Louis Althusser, Étienne Balibar, *Lire le Capital*, t. I, éd. cit., p. 23.
105. *Ibid.*, p. 16-20.
106. André Tosel, « Le développement du marxisme en Europe occidentale depuis 1917 », éd. cit., p. 1027.
107. *Ibid.*, p. 52.
108. Avant Michel Foucault, c'est Maurice Merleau-Ponty qui avait fortement développé cette thématique dans l'horizon phénoménologique (Maurice Merleau-Ponty, *L'œil et l'esprit*, Paris, Gallimard, 1964, pp. 18-19).
109. Louis Althusser, Étienne Balibar, *Lire le Capital*, t. I, éd. cit., p. 29.

110. *Ibid.*, p. 22.
111. *Ibid.*, p. 19.
112. La discussion de l'économie politique smithienne se trouve dans le chapitre 3 du tome I (Karl Marx, *Théories sur la plus-value*, trad. G. Badia et alii, t. 1, Paris, Éditions Sociales, 1974).
113. Louis Althusser, Étienne Balibar, *Lire le Capital*, éd. cit., p. 169.
114. *Ibid.*, p. 170.
115. *Ibid.*, p. 170.
116. Sur cette séquence de l'histoire de l'économie politique en France, voir Thierry Pouch, *Les économistes français et le marxisme*, éd. cit.
117. C'est le cas de Gérard Duménil, Suzanne de Brunhoff, Jean Cartelier, Carlo Benetti, par exemple, même si les deux derniers abandonneront par la suite toute perspective marxiste. Cf. Thierry Pouch, *Les économistes français et le marxisme*, éd. cit., pp. 73 et suivantes. On peut aussi placer les travaux de Jacques Bidet dans cette filiation.
118. Louis Althusser, Étienne Balibar, *Lire le Capital*, éd. cit., p. 152.
119. *Ibid.*, p. 152.
120. *Ibid.*, p. 152.
121. Louis Althusser, Étienne Balibar, *Lire le Capital*, éd. cit., p. 31.
122. Louis Althusser, « Soutenance d'Amiens », *Positions*, éd. cit., pp. 148-149 et « Éléments d'autocritique », *Solitude de Machiavel*, éd. cit., p. 163.
123. Louis Althusser, « Éléments d'autocritique », *Solitude de Machiavel*, éd. cit., p. 163.
124. Louis Althusser, *Réponse à John Lewis*, éd. cit., p. 44.
125. *Ibid.*, p. 71.
126. *Ibid.*, p. 85.
127. *Ibid.*, p. 95.
128. *Ibid.*, p. 97.
129. Louis Althusser, « Éléments d'autocritique », *Solitude de Machiavel*, éd. cit., p. 163.
130. *Ibid.*, p. 176.
131. *Ibid.*, p. 169.
132. *Ibid.*, p. 176.
133. *Ibid.*, p. 173.
134. *Ibid.*, p. 195.
135. Louis Althusser, *Positions*, éd. cit., p. 145.
136. *Ibid.*, p. 151.
137. Louis Althusser, *Sur la reproduction*, éd. cit. Voir l'introduction et la note éditoriale de Jacques Bidet, qui ouvrent le volume.
138. Jacques Bidet, « Une invitation à relire Althusser », in Louis Althusser, *Sur la reproduction*, éd. cit., p. 12. Ces deux thèses sont énoncées par Louis Althusser respectivement p. 219 et p. 223.
139. Parmi les travaux récents sur cette question, on peut mentionner en particulier ceux de Judith Butler et de Slavoj Žižek.
140. Jacques Rancière, *La leçon d'Althusser*, éd. cit., pp. 33 et suivantes et p. 146.
141. Louis Althusser, *Sur la reproduction*, éd. cit., p. 74.
142. Louis Althusser, « Marx dans ses limites », *Écrits philosophiques et politiques*, éd. cit., p. 468.
143. Louis Althusser, *Sur la reproduction*, éd. cit., p. 82.
144. C'est ce que note Toni Negri, ajoutant qu'il s'agit à ses yeux d'un « élargissement postmoderne du pouvoir des AIE » (Toni Negri, « Notes sur l'évolution de la pensée du dernier

- Althusser » in *Futur antérieur*, « Althusser-Passages », Paris, l'Harmattan, 1993, p. 82). Voir également Peter Starr, *Logics of Failed Revolt*, Stanford, Stanford University Press, 1995, p. 7.
145. Louis Althusser, *L'avenir dure longtemps*, éd. cit., p. 507.
 146. *Ibid.*, p. 511.
 147. Louis Althusser, *Pour Marx*, éd. cit., p. 238.
 148. La liste des AIE inclut l'appareil politique et l'appareil syndical (*Sur la reproduction*, éd. cit., p. 107).
 149. Louis Althusser, *Sur la reproduction*, op. cit., p. 90.
 150. *Ibid.*, p. 94, note 48.
 151. Nicos Poulantzas, *Pouvoir politique et classes sociales*, Paris, Maspero, 1968.
 152. Louis Althusser, *Lire le Capital*, éd. cit., p. 131.
 153. Louis Althusser, *Sur la reproduction*, op. cit., p. 106.
 154. *Ibid.*, p. 109.
 155. Althusser en dénombre huit : Appareils Scolaire, Familial, Religieux, Politique, Syndical, de l'Information, de l'Édition-Diffusion, Culturel (les majuscules et minuscules sont les siennes). Voir Louis Althusser, *Sur la reproduction*, éd. cit., p. 107.
 156. *Ibid.*, p. 124.
 157. *Ibid.*, p. 225.
 158. On rencontre cette critique dans toute la littérature polémique qui voit le jour au moment même des parutions majeures d'Althusser et qui donne une idée de la vivacité du débat politico-théorique d'alors. Cf. Edward P. Thompson, *The Poverty of Theory*, Londres, Merlin Press, 1978, p. 377 ; Jean-Marie Brohm, « Louis Althusser et la dialectique matérialiste », in *Contre Althusser, Pour Marx*, Paris, Éditions de la Passion, 1999, p. 51 ; Denis Berger, « La folie, la théorie, la politique », in *Sur Althusser, Passages*, éd. cit., p. 62-65 ; Jacques Rancière, *La leçon d'Althusser*, éd. cit., 1974, p. 237 ; Jean-Marie Vincent, « Le théoricisme et sa rectification », in *Contre Althusser, Pour Marx*, éd. cit., p. 150.
 159. Louis Althusser, « À propos de l'article de Michel Verret sur le "Mai étudiant" », in *Penser Louis Althusser*, éd. cit., p. 67. Louis Althusser reprend les critiques qui sont au même moment émises par la direction du PCF. Il est d'autant plus surprenant de constater qu'il reprochera par la suite au Parti communiste de s'être coupé « des masses étudiantes et petites-bourgeoises » (Louis Althusser, *Ce qui ne peut plus durer dans le parti communiste*, Paris, Maspero, 1978, p. 112).
 160. Louis Althusser, *Sur la reproduction*, éd. cit., p. 255.
 161. *Ibid.*, p. 156.
 162. *Ibid.*, p. 119.
 163. Louis Althusser, *Sur la reproduction*, éd. cit., p. 215.
 164. *Que faire ?* est rédigé par Lénine en 1902.
 165. Sur cette question, voir Pascale Gillot, *Althusser et la psychanalyse*, éd. cit., pp. 119 et suivantes.
 166. Louis Althusser, *Sur la reproduction*, éd. cit., p. 215, note 110.
 167. Louis Althusser, *Ce qui ne peut plus durer dans le parti communiste*, éd. cit., p. 55.
 168. Louis Althusser, Étienne Balibar, *Lire le Capital*, t. I, éd. cit., p. 70.
 169. Louis Althusser, *Sur la reproduction*, éd. cit., p. 181.
 170. Louis Althusser, *Ce qui ne peut plus durer dans le parti communiste*, éd. cit., ch. 1.
 171. Louis Althusser, *Pour Marx*, éd. cit., p. 239 et p. 240.
 172. Althusser mentionne Comte, Durkheim et Cournot parmi les auteurs qu'il convient de réhabiliter, en tant que victimes de la « philosophie spiritualiste réactionnaire » du XIX^e (Louis

- Althusser, « Conjoncture philosophique et recherche théorique marxiste », *Écrits philosophiques et politiques*, t. 2, éd. cit., p. 414).
173. Louis Althusser, *Sur la reproduction*, éd. cit., p. 216.
174. *Ibid.*, p. 217.
175. *Ibid.*, p. 218.
176. *Ibid.*, p. 218.
177. *Ibid.*, p. 221.
178. *Ibid.*, p. 221.
179. *Ibid.*, p. 267.
180. *Ibid.*, p. 70.
181. *Ibid.*, p. 234.
182. Louis Althusser, « Sur le travail théorique, difficultés et ressources », in *Penser Louis Althusser*, éd. cit., p. 56.
183. Louis Althusser, « Marx dans ses limites », *Écrits philosophiques et politiques*, t. 1, éd. cit., p. 414.
184. « J'ai consciemment et sur quelques points que je jugeais importants, "pensé aux extrêmes", et courbé le bâton dans l'autre sens » (Louis Althusser, « Soutenance d'Amiens », *Positions*, éd. cit., p. 148).
185. André Tosel a souligné cette dimension aporétique : voir André Tosel, « Les aléas du matérialisme aléatoire dans la dernière philosophie de Louis Althusser », in *Sartre, Lukacs, Althusser, des marxistes en philosophie*, éd. cit., p. 190.
186. C'est l'une des critiques que lui adresse Gregory Elliott dans son important ouvrage : *Althusser, The Detour of Theory*, Londres/New York, Verso, 1987, pp. 239 et suivantes.
187. Dans sa « Note sur les AIE », rédigée en 1976, Althusser répond au reproche de « fonctionnalisme » adressé à sa définition des Appareils idéologiques d'État, en insistant sur la lutte des classes qui les traverse. Il prend pour exemple les « événements de Mai 68 ». Mais un cet écho demeure un effet dérivé et il ajoute que « Mai 68 a été « vécu » sans perspective historique ni politique au sens fort » (Louis Althusser, « Note sur les AIE », *Sur la reproduction*, éd. cit., p. 255).
188. Louis Althusser, *Ce qui ne peut plus durer dans le parti communiste*, éd. cit., pp. 93-95.
189. C'est Etienne Balibar qui précisera davantage les enjeux politiques de la question, dans son livre *Sur la dictature du prolétariat* publié en 1976 par les éditions Maspero.
190. Louis Althusser, *Lénine et la philosophie*, Paris, Maspero, 1972, p. 15.
191. Karl Marx, « Thèses sur Feuerbach », in *Karl Marx et Friedrich Engels, L'idéologie allemande*, trad. H. Auger et alii, Paris, Editions sociales, 1976, p. 4.
192. Louis Althusser, *Lénine et la philosophie*, éd. cit., p. 39.
193. *Ibid.*, p. 45.
194. Louis Althusser, « Soutenance d'Amiens », *Positions*, éd. cit., p. 151.
195. C'est le cas dès 1966, dans l'article sur la Révolution culturelle paru dans les *Cahiers Marxistes-Léninistes*, éd. cit.
196. Ainsi que l'énonce la phrase de *L'idéologie allemande* complétée par Althusser, qui sert d'exergue à ce chapitre.
197. Louis Althusser, *Sur la philosophie*, éd. cit., p. 37.
198. Dominique Lecourt souligne cet aspect (*Dissidence ou révolution ?*, éd. cit., p. 45).
199. Louis Althusser, « Marx dans ses limites », *Écrits philosophiques et politiques*, t. 1, éd. cit., pp. 370-371. On retrouve cette remarque dans la préface rédigé par Louis Althusser pour

- le livre de Dominique Lecourt, *Lyssenko, histoire réelle d'une « science prolétarienne »*, éd. cit., p. 12.
200. Louis Althusser, « Marx dans ses limites », *Écrits philosophiques et politiques*, t. 1, éd. cit., p. 370.
201. *Ibid.*, p. 371.
202. *Ibid.*, p. 371.
203. *Ibid.*, p. 372.
204. *Ibid.*, p. 371.
205. *Ibid.*, p. 372.
206. Sur ce point, voir le travail très documenté de Michael S. Christofferson, *Les intellectuels contre la gauche*, éd. cit.
207. Une des rares ripostes argumentées, du côté des althussériens, sera proposée par Dominique Lecourt, *Dissidence ou révolution ?*, éd. cit.
208. Louis Althusser, « le marxisme comme théorie finie », *Solitude de Machiavel*, éd. cit., p. 435.
209. *Ibid.*, p. 285.
210. *Ibid.*, p. 288.
211. *Ibid.*, p. 289.
212. *Ibid.*, p. 291.
213. Louis Althusser, « Marx dans ses limites », *Écrits philosophiques et politiques*, t. 1, éd. cit., p. 390.
214. *Ibid.*, p. 412.
215. *Ibid.*, p. 416.
216. *Ibid.*, p. 435.
217. *Ibid.*, p. 401.
218. *Ibid.*, p. 403.
219. Louis Althusser, « Le marxisme aujourd'hui », *Revue M*, jan. 1991, n° 43, p. 8.
220. Louis Althusser, « Marx dans ses limites », *Écrits philosophiques et politiques*, t. 1, éd. cit., p. 401.
221. Claude Lefort, *Essais sur le politique*, Seuil, 1986, pp. 207 et suivantes; Pierre Rosanvallon, *Le peuple introuvable*, Paris, Gallimard, 1998, pp. 306 et suivantes.
222. Louis Althusser, *L'avenir dure longtemps*, éd. cit., p. 243.
223. *Ibid.*, p. 7. L'affirmation est reprise et développée dans « Marx dans ses limites », *Écrits philosophiques et politiques*, t. 1, éd. cit., pp. 377-378.
224. Louis Althusser, *Philosophie et philosophie spontanée des savants*, éd. cit., p. 59.
225. Louis Althusser, « Machiavel et nous », *Écrits philosophiques et politiques*, t. 2, éd. cit., p. 91 et note p. 171.
226. Louis Althusser, « Le courant souterrain du matérialisme de la rencontre », *Écrits philosophiques et politiques*, t. 1, éd. cit., p. 587.
227. Louis Althusser, *Sur la philosophie*, éd. cit., p. 48.
228. Louis Althusser, « Le courant souterrain du matérialisme de la rencontre », *Écrits philosophiques et politiques*, t. 1, éd. cit., p. 561.
229. *Ibid.*, p. 553.
230. Louis Althusser, « Portrait du philosophe matérialiste », *Écrits philosophiques et politiques*, t. 1, éd. cit., p. 596.
231. Louis Althusser, « Le courant souterrain du matérialisme de la rencontre », *Écrits philosophiques et politiques*, t. 1, éd. cit., p. 586.

232. Gilles Deleuze, Felix Guattari, *L'Anti-Œdipe*, éd. cit., p. 266.
233. Louis Althusser, « Le courant souterrain du matérialisme de la rencontre », *Ecrits philosophiques et politiques*, t. 1, éd. cit., p. 586.
234. Gilles Deleuze, *Logique du sens*, éd. cit., p. 91.

Conclusion : Après la défaite

1. Karl Marx, *Le dix-huit Brumaire de Louis Bonaparte*, trad. revue par G. Cornillet, Paris, Messidor/Éditions sociales, 1984, p. 69.
2. Luc Boltanski, Ève Chiapello, *Le nouvel esprit du capitalisme*, éd. cit., p. 290.
3. Daniel Bensaid, *Penser agir*, éd. cit., p. 45.
4. Concernant l'histoire du terme, voir Perry Anderson, *Les origines de la postmodernité*, trad. N. Filippi et N. Vieillescazes, Les Prairies ordinaires, 2010, ch. 1.
5. Jean-François Lyotard, *Tombeau de l'intellectuel et autres papiers*, Paris, Galilée, 1984, p. 29.
6. Jean-François Lyotard, *Dérive à partir de Marx et Freud*, Paris, Galilée, 1994, p. 19.
7. Jean-François Lyotard, *Tombeau de l'intellectuel et autres papiers*, éd. cit., p. 29.
8. Jean-François Lyotard, *La condition postmoderne – rapport sur le savoir*, Paris, éditions de Minuit, 1979, pp. 107-108.
9. Jean-François Lyotard, *Le Postmoderne expliqué aux enfants*, Paris, Galilée, 1988, pp. 27-28.
10. Jean-François Lyotard, *Économie libidinale*, Paris, éditions de Minuit, 1974, pp. 117 et suivantes.
11. François Cusset, *French Theory – Foucault, Derrida, Deleuze & Cie et les mutations de la vie intellectuelle aux Etats-Unis*, Paris, La Découverte, 2003, p. 173.
12. Fredric Jameson, *Le postmodernisme ou la logique culturelle du capitalisme tardif*, trad. F. Nevoltry, Paris, éditions Beaux-Arts de Paris, 2007, p. 558.
13. Nicolas Vieillescazes, « Le cas Jameson, ou le retour du refoulé », in Fredric Jameson, *La totalité comme complot*, trad. N. Vieillescazes, Paris, Les Prairies ordinaires, p. 9.
14. *Ibid.*, p. 10.
15. Fredric Jameson, *Le postmodernisme ou la logique culturelle du capitalisme tardif*, éd. cit., p. 398.
16. *Ibid.*, p. 104.
17. *Ibid.*, p. 104.
18. *Ibid.*, p. 96.
19. En plus des livres déjà cités et parmi bien d'autres titres, on mentionnera Alex Callinicos, *Against Postmodernism*, Oxford, Polity Press, 1990; Terry Eagleton, *The Illusions of Postmodernism*, Oxford, Blackwell, 1996; David Harvey, *The Condition of Postmodernity*, Cambridge, Blackwell, 1990.
20. Perry Anderson, *Les origines de la postmodernité*, éd. cit., p. 111.
21. David Harvey, *The Condition of Postmodernity*, éd. cit., p. 302.
22. Emmanuel Barot, *Révolution dans l'Université. Quelques leçons théoriques et lignes tactiques tirées de l'échec du printemps 2009*, Montreuil, La Ville Brûle, 2010.

Bibliographie

Introduction : Lire Marx

- GREMION Pierre, *Modernisation et progressisme – Fin d'une époque, 1968-1981*, Paris, éditions Esprit, 2005.
- KEUCHEYAN Razmig, *Hémisphère gauche – une cartographie des nouvelles pensées critiques*, Paris, Zones, 2010.
- LOSURDO Domenico, *La controstroria del liberalismo*, Bari-Rome, Laterza, 2006.

Chapitre 1 : Philosophie et politique, contrepoints

- ANDERSON Perry, *La pensée tiède – un regard critique sur la culture française*, Paris, Seuil, 2005
- ANDERSON Perry, *Sur le marxisme occidental*, Paris, Maspero, 1977.
- AUDIER Serge, *La pensée anti-68*, Paris, La Découverte, 2009.
- BADIA Gilbert et SEVE Lucien, « Éditer Marx », *Le Magazine littéraire*, n° 82, nov. 1973.
- BENSAÏD Daniel, *Penser agir*, Paris, Lignes, 2008.
- BERSTEIN Serge, *La France de l'expansion, t.1 : La République gaullienne – 1958-1969*, Paris, Seuil, 1989.
- BOUJU Marie-Cécile, « Les maisons d'édition du PCF – 1920-1956 », *Nouvelle Fondation*, Paris, 2007, n° 7-8.
- CAPDEVIELLE Jacques et MOURIAUX René, *Mai 68 l'entre-deux de la modernité — histoire de 30 ans*, Paris, Presses de la fondation nationale des sciences politiques, 1988.
- CHARLOT Bernard, *L'École en mutation*, Paris, Payot, 1987
- CHRISTOFFERSON Michael S., *Les intellectuels contre la gauche – l'idéologie antitotalitaire en France (1968-1981)*, Marseille, Agone, 2009
- CINGOLANI Patrick, *La République, les sociologues et la question politique*, Paris, La Dispute, 2003
- CLOUSCARD Michel, *Le capitalisme de la séduction – Critique de la social-démocratie*, Paris, Éditions sociales, 1981.
- CORNU Auguste, *Karl Marx et Friedrich Engels, leur vie et leur œuvre*, 4 tomes, Paris, PUF, 1955, 1958, 1962, 1970.
- DENORD François, *Néo-libéralisme version française – histoire d'une idéologie politique*, Paris, Demopolis, 2007.
- DI MAGGIO Marco, *L'évolution du Parti communiste français à travers le débat interne et le rôle des intellectuels, 1961-1973*, thèse de 3^e cycle sous la direction de Serge Wolikow et Giorgio Carreda, Universités de Bourgogne (Dijon) et de la Sapienza (Rome).
- DOSSE François, *Histoire du structuralisme*, Paris, La Découverte, 1992.
- DUCANGE Jean-Numa, « Éditer Marx et Engels en France : mission impossible? », *Revue Internationale des Livres et des Idées*, n° 16, Paris, mars-avril 2010.

- DUCLERT Vincent, « la « deuxième gauche » », in Becker J.-J. et Candar G. (dir.), *Histoire des gauches en France*, t. II, Paris, La Découverte, 2004.
- DUCLERT Vincent, « Les mendésistes » in Becker J.-J. et Candar G. (dir.), *Histoire des gauches en France*, t. II, Paris, La Découverte, 2004.
- FABIANI Jean-Louis, *Les philosophes de la République*, Paris, Minit, 1988.
- FURET François, *Le passé d'une illusion – essai sur l'idée communiste au XX^e siècle*, Paris, Calmann-Levy et Robert Laffont, 1995.
- GARO Isabelle, *L'idéologie ou la pensée embarquée*, Paris, La Fabrique, 2009.
- GOBILLE Boris, *Mai 68*, Paris, La Découverte, 2008.
- GOTTRAUX Philippe, « Socialisme ou Barbarie » – *Un engagement politique et intellectuel dans la France de l'après-guerre*, Lausanne, Payot, 1997.
- GUERRIEN Bernard, *Dictionnaire d'analyse économique*, Paris, La Découverte, 2002.
- HOURMANT François, *Le désenchantement des clercs – Figures de l'intellectuel dans l'après-Mai 68*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 1997.
- HUSSON Michel, « La voie étroite de l'économie marxiste en France », < <http://hussonet.free.fr/textes.htm> >.
- HUSSON Michel, « Le PCF et l'économie », *Critique communiste*, n° 163, Paris, automne-hiver 2001.
- KARSENTI Bruno, *L'homme total – Sociologie, anthropologie et philosophie chez Marcel Mauss*, Paris, PUF, 1997.
- KELLY Michael, *Modern French Marxism*, Baltimore, The John Hopkins University Press, 1982.
- KERGOAT Jacques, « Sous la plage, la grève », in Antoine Artous, Didier Epszajn, Patrick Silberstein (dir.), *La France des années 68*, Paris, Syllepse, 2008.
- KOUVELAKIS Stathis « Marx raccourci, ou comment Rubel édite Marx », *Futur antérieur*, n° 30-31-32, Paris, 1995.
- LAVABRE Marie-Claire et PLATONE François, *Que reste-t-il du PCF?*, Paris, Autrement, 2003
- LAZAR Marc, *Maisons rouges – les Partis communistes français et italiens de la Libération à nos jours*, Paris, Aubier, 1992.
- LECOURT Dominique, *Dissidence ou révolution?*, Paris, Maspero, 1978.
- LEFEBVRE Henri, *La somme et le reste*, Paris, Economica-Anthropos, 2009.
- LEFORT Claude, « Entretien avec l'Anti-Mythe », in *Le temps présent – Écrits 1945-2005*, Paris, Belin, 2007.
- LEWIN Moshe, *Le siècle soviétique*, trad. D. Paillard et F. Prudhomme, Paris, Fayard-Le Monde Diplomatique, 2003.
- LINGAARD Jade et DE LA PORTE Xavier, *Le B.A.-BA du B-HL: Enquête sur le plus grand intellectuel français*, Paris, La Découverte, 2004.
- MARTELLI Roger, *Communisme français, histoire sincère du PCF 1924-1984*, Paris, Messidor-Éditions sociales, 1984.
- MARTELLI Roger, *L'archipel communiste, une histoire électorale du PCF*, Paris, Éditions sociales, 2008.
- MARTELLI Roger, *L'empreinte communiste – PCF et société française, 1920-2010*, Paris, Éditions sociales, 2010.
- MARTELLI Roger, « Le PCF et la guerre froide », in *Le PCF, étapes et problèmes – 1920-1972*, Paris, Éditions sociales, 1981.
- MARTELLI Roger, *Le rouge et le bleu – essai sur le communisme dans l'histoire française*, Paris, éditions de l'Atelier, 1995.

- MATONTI Frédérique, « les intellectuels et le Parti: le cas français », in: M. Dreyfus, B. Groppo, C. Ingerflom, R. Lew, C. Pennetier, B. Pudal et S. Wolikow (dir.), *Le siècle des communismes*, Paris, Editions de l'Atelier, 2000.
- PINTO Louis, *La vocation et le métier de philosophe*, Paris, Seuil, 2007.
- POUCH Thierry, *Les économistes français et le marxisme – apogée et déclin d'un discours critique (1950-2000)*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2001.
- POUCET Bruno, *Enseigner la philosophie – histoire d'une discipline scolaire 1860-1990*, Paris, CNRS-éditions, 1999.
- PUDAL Bernard, *Un monde défait – les communistes français de 1956 à nos jours*, Paris, éditions du Croquant, 2009.
- RANCIERE Danielle et RANCIERE Jacques, « La légende des philosophes », *Les révoltes logiques, n° spécial: Les lauriers de Mai ou les chemins du pouvoir, 1968-1978*, Paris, février 1978.
- ROSS Kristin, *Mai 68 et ses vies ultérieures*, trad. A.L. Vignaux, Bruxelles, éditions Complexes-Monde Diplomatique, 2005.
- ROSS Kristin, *Rouler plus vite laver plus blanc – modernisation de la France et décolonisation au tournant des années soixante*, trad. S. Durastanti, Paris, Flammarion, 2006.
- SARTRE Jean-Paul, *Questions de méthode*, Paris, Gallimard, 1986.
- SEVE Lucien, *Commencer par les fins – la nouvelle question communiste*, Paris, La Dispute, 1999.
- SEVE Lucien, « Le rôle du Parti communiste français dans l'édition en France des classiques du marxisme-léninisme », in *La fondation du parti communiste français et la pénétration des idées léninistes en France — Cinquante ans d'action communiste, 1920-1970*, colloque de l'Institut Maurice Thorez, Paris, Éditions sociales, 1971.
- SIRINELLI Jean-François, *Khâgneux et normaliens dans l'entre-deux-guerres*, Paris, PUF, 1998.
- STREIFF Gérard, Jean Kanapa, *de Sartre à Staline*, Paris, La Dispute, 1998.
- STALINE Joseph, *Le matérialisme dialectique et le matérialisme historique*, Paris, Éditions sociales, 1945.
- STARR Peter, *Logics of Failed Revolt – French Theory after May'68*, Stanford, Stanford University Press, 1995.
- STORA Benjamin, *Histoire de la guerre d'Algérie 1954-1962*, Paris, La Découverte, 2006.
- THOREZ Maurice et GARAUDY Roger, « Les tâches des philosophes communistes et les erreurs philosophiques de Staline », *Supplément aux Cahiers du communisme*, n° 7-8, Paris, Juillet-août 1962.
- TOSEL André, « Henri Lefebvre ou le philosophe vigilant, 1936-1946 », in O. Bloch (dir.) *Philosopher en France sous l'Occupation*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2009.
- TOSEL André, « Le développement du marxisme en Europe occidentale depuis 1917 », in Belaval Y. (dir.), *Histoire de la philosophie*, t. III-2, Paris, Gallimard, 1974.
- TOSEL André, *Le marxisme du XX^e siècle*, Paris, Syllepse, 2009.
- VERRET Michel, *Théorie et politique*, Paris, Éditions sociales, 1967.
- VIGNA Xavier, *L'insubordination ouvrière dans les années 68 – Essai d'histoire politique des usines*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2007.
- WINOCK Michel, *Le siècle des intellectuels*, Paris, Seuil, 1997.

Chapitre 2: Foucault l'artificier

- BALIBAR Étienne, « Foucault et Marx, l'enjeu du nominalisme » in *Michel Foucault philosophe, Rencontre internationale Paris, 9, 10, 11 janvier 1988*, Paris, Seuil, 1989, p. 55.
- DREYFUS Hubert et RABINOW Paul, *Michel Foucault, un parcours philosophique*, trad. F. Durand-Bogaert, Paris, Gallimard, 1984.

- DROIT Roger-Pol, *Michel Foucault, entretiens*, Paris, Odile Jacob, 2004.
- ERIBON Didier, *Michel Foucault*, Paris, Flammarion, 1991.
- FOUCAULT Michel, *Dits et écrits*, Paris, 2 tomes, Gallimard, Quarto, 2001.
- FOUCAULT Michel, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Gallimard, 1972.
- FOUCAULT Michel, *Il faut défendre la société – Cours au Collège de France 1976*, Paris, Gallimard-Seuil, 1997.
- FOUCAULT Michel, *L'archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969.
- FOUCAULT Michel, *L'ordre du discours*, Paris, Gallimard, 1971.
- FOUCAULT Michel, *La naissance de la clinique*, Paris, PUF, 2000.
- FOUCAULT Michel, « La recherche scientifique et la psychologie », in *Des chercheurs français s'interrogent*, Paris, Privat-PUF, 1957.
- FOUCAULT Michel, *Le gouvernement de soi et des autres – Cours au Collège de France 1982-1983*, Paris, Gallimard-Seuil, 2008.
- FOUCAULT Michel, *Les anormaux – Cours au Collège de France 1974-1975*, Paris, Gallimard-Seuil, 1999.
- FOUCAULT Michel, *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966.
- FOUCAULT Michel, *Maladie mentale et psychologie*, Paris, PUF, 1954.
- FOUCAULT Michel, *Naissance de la biopolitique – Cours au Collège de France 1978-1979*, Paris, Gallimard-Seuil, 2004.
- FOUCAULT Michel, *Sécurité, territoire, population – Cours au Collège de France 1977-1978*, Paris, Gallimard-Seuil, 2004.
- GRENIER Jean-Yves et ORLEAN André, « Michel Foucault, l'économie politique et le libéralisme », *Annales: histoire, sciences sociales*, t. 62, n° 5, Paris, 2007.
- JÉANPIERRE Laurent, « Par-delà la biopolitique », *Critique*, n° 696, Paris, Minuit, 2005.
- KERSHAW Ian, *Qu'est-ce que le nazisme ? problèmes et perspectives d'interprétation*, Paris, Gallimard, 1987.
- LE BLANC Guillaume, *La pensée Foucault*, Paris, Ellipses, 2006.
- LEGRAND Stéphane, « Le marxisme oublié de Foucault », in *Marx et Foucault*, Actuel Marx n° 36, Paris, PUF, 2004.
- MACHEREY Pierre, « Aux sources de l'Histoire de la folie, une rectification et ses limites », *Critique*, n° 471-472, Paris, août-septembre 1986.
- MORENO PESTAÑA José Luis, *En devenant Foucault – sociogenèse d'un grand philosophe*, Paris, éditions du Croquant, 2006.
- RANCIERE Jacques, *La haine de la démocratie*, Paris, La Fabrique, 2005.

Chapitre 3 : Deleuze le réfractaire

- ALLIEZ Éric (dir.), *Gilles Deleuze, une vie philosophique*, Paris, Les empêcheurs de penser en rond, 1998.
- ALTHUSSER Louis, *Pour Marx*, Paris, La Découverte, 1986.
- ANTONIOLI Manola, CHARDEL Pierre-Antoine et REGNAULT Hervé, *Gilles Deleuze, Felix Guattari et le politique*, Paris, éditions du Sandre, 2006.
- ARON Raymond, *Marxismes imaginaires*, Paris, Gallimard, 1970.
- BADIOU Alain, Deleuze, *La clameur de l'Être*, Paris, Hachette, 1997.
- BADIOU Alain, *Petit Panthéon portable*, Paris, La Fabrique, 2008.
- BENSAÏD Daniel, *Une lente impatience*, Paris, Stock, 2004.

- BERGEN Véronique, « La politique comme posture de tout agencement », in Antonioli M., Chardel P.-A. et Regnaud H. (dir.), *Gilles Deleuze, Felix Guattari et le politique*, Paris, éditions du Sandre, 2006.
- BUCHANAN Ian et THOBURN Nicholas, *Deleuze and Politics*, Edimbourg, Edinburgh University Press, 2008.
- CHIAPPELLO Eve et BOLTANSKI Luc, *Le nouvel esprit du capitalisme*, Paris, Gallimard, 1999.
- CLASTRES Pierre, *La société contre l'État*, Paris, Minuit, 1974.
- COLLOVALD Annie, *Le « populisme du FN » un dangereux contresens*, éditions du Croquant, Paris, 2004.
- DELEUZE Gilles et GUATTARI Felix, *Capitalisme et schizophrénie, I. L'Anti-Œdipe*, Paris, Minuit, 1972.
- DELEUZE Gilles et GUATTARI Felix, *Capitalisme et schizophrénie, II. Mille plateaux*, Paris, Minuit, 1980.
- DELEUZE Gilles, *Cinéma 1 – L'image-mouvement*, Paris, Minuit, 1983.
- DELEUZE Gilles, *Cinéma 2 – L'image-temps*, Paris, Minuit, 1985.
- DELEUZE Gilles et PARNET Claire, *Dialogues*, Paris, Flammarion, 1999.
- DELEUZE Gilles, *Différence et répétition*, Paris, PUF, 1968.
- DELEUZE Gilles, *L'île déserte et autres textes*, Paris, Minuit, 2002.
- DELEUZE Gilles, *Logique du sens*, Paris, Minuit, 1969.
- DELEUZE Gilles, *Nietzsche et la philosophie*, Paris, PUF, 1962.
- DELEUZE Gilles, *Pourparlers*, Paris, Minuit, 1990.
- DELEUZE Gilles et GUATTARI Felix, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Paris, Minuit, 1991.
- DELEUZE Gilles et BENE Carmelo, *Superpositions*, Paris, Minuit, 1979.
- DOSSE François, *Gilles Deleuze Felix Guattari, biographie croisée*, Paris, La Découverte, 2009.
- GODELIER Maurice, *Sur les sociétés précapitalistes – textes choisis de Marx, Engels, Lénine*, Préface, Paris, Éditions sociales, 1978.
- GUATTARI Felix, *Les années d'hiver 1980-1985*, Paris, Les prairies ordinaires, 2009
- HEGEL G.W.F., *Science de la logique, La doctrine de l'essence*, trad. J.-P. Labarrière et G. Jarczyk, Paris, Aubier-Montaigne, 1976.
- JAMESON Fredric, « Les dualismes aujourd'hui », in Éric Alliez (dir.), *Gilles Deleuze, une vie philosophique*, Paris, Les empêcheurs de penser en rond, 1998.
- LYOTARD Jean-François, *Des dispositifs pulsionnels*, Paris, Christian Bourgois, 1980.
- MACHEREY Pierre, « Entre philosophie et histoire de la philosophie : le Hegel de Jean Hyppolite », journée d'études sur Jean Hyppolite, École normale supérieure, 27 mai 2006, < <http://stl.recherche.univ-lille3.fr/sitespersonnels/machereyhyppoliteens2006.html> >
- MARX Karl, « Introduction à la critique de l'économie politique », *Contribution à la critique de l'économie politique*, trad. M. Husson et G. Badia, Paris, Editions sociales, 1977.
- MARX Karl, *Le dix-huit Brumaire de Louis Bonaparte*, trad. M. Ollivier, Paris, Le livre de poche, 2007.
- MEIKSINS WOOD Ellen, *L'origine du capitalisme, une analyse approfondie*, Montréal, Lux, 2009.
- MENGUE Philippe, *Deleuze et la question de la démocratie*, Paris, L'Harmattan, 2003.
- NEGRI Toni et HARDT Michael, *Empire*, Paris, Exils, 2000.
- NIETZSCHE Friedrich, *Généalogie de la morale*, trad. H. Albert et M. Sautet, Paris, Livre de Poche, 1990.
- PATTON Paul, « Becoming-Democratic », in Buchanan I. et Thoburn N. (dir.), *Deleuze and Politics*, Edinbourg, Edinburgh University Press, 2008.
- POLITZER Georges, *La fin d'une parade philosophique : le bergsonisme*, Paris, Jean-Jacques Pauvert, 1968.
- SARTRE Jean-Paul, *Critique de la raison dialectique*, t. II, Paris, Gallimard, 1985
- SAUVAGNARGUES Anne, *Deleuze et l'art*, Paris, PUF, 2005
- SIBERTIN-BLANC Guillaume, « Deleuze et les minorités : quelle « politique » ? », in Deleuze politique, *Cités* n° 40, Paris, PUF, 2009.

- SIBERTIN-BLANC Guillaume, *Deleuze et l'Anti-Œdipe, la production du désir*, Paris, PUF, 2010.
- VAKALOU LIS Michel, *Le capitalisme post-moderne*, Paris, PUF, 2001.
- ZIZEK Slavoj, *Organes sans corps – Deleuze et conséquences*, Paris, Editions Amsterdam, 2003.
- ZOURABICHVILI François, « Deleuze et le possible – de l'involontarisme en politique », in Éric Alliez (dir.), *Gilles Deleuze, une vie philosophique*, Paris, Les empêcheurs de penser en rond, 1998.

Chapitre 4 : Althusser la sentinelle

- ALTHUSSER Louis, *Ce qui ne peut plus durer dans le parti communiste*, Paris, Maspero, 1978.
- ALTHUSSER Louis, *Écrits philosophiques et politiques*, 2 tomes, Paris, Stock-IMEC, 1994 et 1997.
- ALTHUSSER Louis, « Histoire terminée, histoire interminable », in Dominique Lecourt, *Lyssenko, histoire réelle d'une « science prolétarienne »*, Paris, PUF, 1995.
- ALTHUSSER Louis, *L'avenir dure longtemps*, Paris, Stock-IMEC, 2002.
- ALTHUSSER Louis, « Le marxisme aujourd'hui », *Revue M*, Paris, n° 43, jan. 1991.
- ALTHUSSER Louis, *Lénine et la philosophie*, Paris, Maspero, 1972.
- ALTHUSSER Louis, *Lettres à Franca (1961-1973)*, Paris, Stock-IMEC, 1998.
- ALTHUSSER Louis et BALIBAR Étienne, *Lire le Capital*, t. I, Paris, Maspero, 1968.
- ALTHUSSER Louis, *Penser Louis Althusser*, Pantin, Le temps des cerises, 2006.
- ALTHUSSER Louis, *Philosophie et philosophie spontanée des savants*, Paris, Maspero, 1974.
- ALTHUSSER Louis, *Positions*, Paris, Éditions sociales, 1976.
- ALTHUSSER Louis, *Pour Marx*, Paris, La découverte, 1986.
- ALTHUSSER Louis, *Réponse à John Lewis*, Paris, Maspero, 1973.
- ALTHUSSER Louis, *Solitude de Machiavel*, Paris, PUF, 1998.
- ALTHUSSER Louis, *Sur la philosophie*, Paris, Gallimard, 1994.
- ALTHUSSER Louis, *Sur la reproduction*, Paris, PUF, 1995.
- ALTHUSSER Louis, « Sur la Révolution culturelle (exposé) », paru dans les *Cahiers marxistes-léninistes*, Paris, Maspero, n° 14, nov-déc. 1966.
- BACHELARD Gaston, *La formation de l'esprit scientifique*, Paris, Vrin, 1980.
- BALIBAR Étienne, *Écrits pour Althusser*, Paris, La Découverte, 1991.
- BERGER Denis, « La folie, la théorie, la politique », in « Althusser-Passages », *Futur antérieur*, Paris, l'Harmattan, 1993.
- BIDET Jacques, « Une invitation à relire Althusser », in Louis Althusser, *Sur la reproduction*
- BRAUNSTEIN Jean-François, « Bachelard, Canguilhem, Foucault, le « style français en épistémologie » », in Pierre Wagner (dir.), *La philosophie et les sciences*, Paris, Gallimard, 2002.
- BROHM Jean-Marie, « Louis Althusser et la dialectique matérialiste », in *Contre Althusser, Pour Marx*, Paris, éditions de la Passion, 1999.
- CANGUILHEM Georges, *Études d'histoire et de philosophie des sciences*, Paris, Vrin, 1968.
- CANGUILHEM Georges, « Qu'est-ce qu'une idéologie scientifique », *Idéologie et rationalité dans l'histoire des sciences de la vie*, Paris, Vrin, 2000.
- ELLIOTT Gregory, Althusser, *The Detour of Theory*, Londres/New York, Verso, 1987.
- FOUCAULT Michel, « La vie : l'expérience et la science », *Revue de Métaphysique et de Morale*, 90, 1, Paris, 1985.
- GILLOT Pascale, *Althusser et la psychanalyse*, Paris, PUF, 2009
- KORSCH Karl, *Marxism and philosophy*, < <http://www.marxists.org/archive/korsch/1923/marxism-philosophy.htm> >
- LEFEBVRE Henri, *Logique formelle, logique dialectique*, Paris, Éditions sociales, 1982.

- LEFORT Claude, *Essais sur le politique*, Seuil, 1986.
- MARX Karl et ENGELS Friedrich, *Lettres sur « Le Capital »*, trad. G. Badia et J. Chabbert, Paris, Éditions sociales, 1964.
- MARX Karl, *Théories sur la plus-value*, trad. G. Badia et alii, t. 1, Paris, Éditions Sociales, 1974.
- MARX Karl, « Thèses sur Feuerbach », in Marx K. et Engels F., *L'idéologie allemande*, trad. H. Auger et alii, Paris, Éditions sociales, 1976.
- MERLEAU-PONTY Maurice, *L'œil et l'esprit*, Paris, Gallimard, 1964.
- MOULIER-BOUTANG Yann, *Louis Althusser, une biographie*, Paris, Livre de Poche, 1992.
- NEGRI Toni, « Notes sur l'évolution de la pensée du dernier Althusser » in « Althusser-Passages », *Futur antérieur*, Paris, l'Harmattan, 1993.
- POUCH Thierry, *Les économistes français et le marxisme – apogée et déclin d'un discours critique (1950-2000)*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2001.
- POULANTZAS Nicos, *Pouvoir politique et classes sociales*, Maspéro, 1968.
- RANCIERE Jacques, *La leçon d'Althusser*, Paris, Gallimard, 1974.
- RICOEUR Paul, *L'idéologie et l'utopie*, Paris, Seuil, 1997.
- ROSANVALLON Pierre, *Le peuple introuvable*, Paris, Gallimard, 1998.
- SEVE Lucien, « Argenteuil : des apparences d'un texte aux réalités d'un affrontement », in Aragon et le Comité central d'Argenteuil, Paris, *Annales de la Société des Amis de Louis Aragon et Elsa Triolet*, n° 2, 2000.
- SEVE Lucien, *Penser avec Marx aujourd'hui*, t. I, Paris, La Dispute, 2004.
- THOMPSON Edward P., *The Poverty of Theory*, Londres, Merlin Press, 1978.
- TOSEL André, « Les aléas du matérialisme aléatoire », in V. Charbonnier et E. Kouvélakis (dir.), *Sartre, Lukàcs, Althusser, des marxistes en philosophie*, Paris, PUF, 2005.
- VINCENT Jean-Marie, « Le théoricisme et sa rectification », in *Contre Althusser, Pour Marx*, Paris, éditions de la Passion, 1999.

Conclusion : Après la défaite

- ANDERSON Perry, *Les origines de la postmodernité*, trad. N. Filippi et N. Vieillescazes, Paris, Les prairies ordinaires, 2010.
- BAROT Emmanuel, *Révolution dans l'Université. Quelques leçons théoriques et lignes tactiques tirées de l'échec du printemps 2009*, Montreuil, La Ville Brûle, 2010.
- CALLINICOS Alex, *Against Postmodernism*, Oxford, Polity Press, 1990.
- CUSSET François, *French Theory – Foucault, Derrida, Deleuze & Cie et les mutations de la vie intellectuelle aux États-Unis*, Paris, La Découverte, 2003.
- EAGLETON Terry, *The Illusions of Postmodernism*, Cambridge, Blackwell, 1996.
- HARVEY David, *The Condition of Postmodernity*, Cambridge, Blackwell, 1990.
- JAMESON Fredric, *Le postmodernisme ou la logique culturelle du capitalisme tardif*, trad. F. Nevoltry, Paris, Beaux-Arts de Paris, 2007.
- LYOTARD Jean-François, *Dérive à partir de Marx et Freud*, Paris, Galilée, 1994.
- LYOTARD Jean-François, *Économie libidinale*, Paris, éditions de Minuit, 1974.
- LYOTARD Jean-François, *La condition postmoderne – rapport sur le savoir*, Paris, Minuit, 1979.
- LYOTARD Jean-François, *Le Postmoderne expliqué aux enfants*, Paris, Galilée, 1988.
- LYOTARD Jean-François, *Tombeau de l'intellectuel et autres papiers*, Paris, Galilée, 1984.
- VIEILLESCAZES Nicolas, « Le cas Jameson, ou le retour du refoulé », in: Jameson F., *La totalité comme complot*, trad. N. Vieillescazes, Paris, Les prairies ordinaires, 2007.

Table des matières

Introduction: Lire Marx	3
La politique dans la philosophie	3
Le retour du débat?	6
Chapitre 1 – Philosophie et politique, contrepoints	11
De la Libération aux années 1960: ce que « moderniser » veut dire	15
Les intellectuels dans la guerre froide	15
La situation internationale et la guerre d'Algérie	18
La rénovation du capitalisme	20
De la SFIO à la deuxième gauche	23
Marx en France	26
Premières traductions de Marx et d'Engels	26
Un marxisme sans Marx?	29
La crise du marxisme, à l'intersection du théorique et du politique	31
La politique sans théorie	35
Surpolitisation de la théorie: le cas Hegel et la querelle de l'humanisme	37
Les occasions manquées	42
L'économie politique et sa critique	45
La philosophie, permanence et métamorphose	49
Entre institution et subversion	51
L'école des philosophes	54
Le chaudron de Mai 68 et le tournant des années 1970	60
Puissances de la philosophie	61
La marginalisation du marxisme	63
Du conseillisme à l'antitotalitarisme	66
Un séisme idéologique	68
La croisade libérale	71
À bout de souffle?	73
Chapitre 2 – Michel Foucault l'artificier	77
Une lecture stratégique de Marx	81
De l'aliénation aux normes	86
Psychologie et politique	87
Un parcours dans la philosophie	91
L'anti-dialectique	97
Une alternative au marxisme	100
Politiques de la vérité	106
<i>Les mots et les choses</i> : une nouvelle épistémologie	107

Une autre critique de l'économie politique	113
Un ricardien nommé Marx	117
La question de l'engagement, de Sartre aux nouveaux philosophes.....	123
Du modèle de la guerre à la théorie du biopouvoir.....	132
Le savoir-pouvoir, un alliage politique.....	133
De la guerre des races à la lutte des classes	136
Technologies de pouvoir.....	141
Le concept de biopouvoir: une transition théorique.....	144
Le libéralisme, une gouvernementalité	150
Un tournant théorique.....	151
Libertariens et ordolibéraux.....	157
Socialisme et marxisme.....	161
État et parti: penser les institutions	166
La seconde mort de l'homme	171
Chapitre 3 – Gilles Deleuze le réfractaire	181
Qu'est-ce qu'un philosophe?	185
Bergson plutôt que Marx.....	186
Nietzsche contre Hegel	190
L'infâme dialectique	194
La métamorphose philosophique de la politique	197
Différence et devenir	201
Juste une image: la critique de la représentation.....	206
Philosophie et politique du cinéma.....	208
Le peuple manque	211
Économie politique libidinale	214
L'oubli de Marx	218
Les limites sans dehors du capitalisme	224
Désir des masses et fascisme	226
D'imperceptibles révolutions.....	232
Politiques de la dispersion.....	236
L'État et la révolution.....	239
Une autre philosophie de l'histoire.....	243
L'éloge du flux et ses paradoxes	250
En colère contre l'époque	252
Politique de la fuite	256
Devenir minoritaire et le rester	259
Une obstination critique	261

Chapitre 4 – Louis Althusser la sentinelle	265
Vers Marx	272
Hegel de retour	273
Un engagement philosophique	278
Lacan et Freud, Althusser et Marx	280
Les œuvres de jeunesse de Marx	283
La pratique théorique	286
L'idéologie, cette pierre tombale	290
Questions dialectiques, questions stratégiques	296
L'épistémologie au lieu de la politique	297
Entre Mao Zedong et Waldeck Rochet	302
Le congrès d'Argenteuil	305
De la guérilla en philosophie	308
Portrait de Marx en philosophe	311
Lire Marx lecteur	315
Vues et bévues de l'économie politique	317
Contre l'historicisme	321
L'autocritique	325
La reproduction du mode de production	330
Appareils Idéologiques d'État et assujettissement	334
Enfin la crise!	341
De l'idéologie en général	342
La politique en solitaire	346
L'indépassable philosophie	350
L'échec et sa théorie	352
Conclusion : après la défaite	361
Relire Marx	366
La voie postmoderne	370
La bifurcation	375
Philosophie, politique et critique de l'économie politique	379
Un nouvel agenda critique	384
Notes	389
Bibliographie	411

