



HAL
open science

Marxisme ou "véritable philosophie sociale de la bourgeoisie"

Christian Rossignol

► **To cite this version:**

Christian Rossignol. Marxisme ou "véritable philosophie sociale de la bourgeoisie". Caussade, G. Marxisme et recherches en sciences humaines, Université Toulouse-le Mirail, pp.191-214, 1985, Travaux de l'université de Toulouse-le Mirail. hal-00131420

HAL Id: hal-00131420

<https://hal.science/hal-00131420>

Submitted on 16 Feb 2007

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

MARXISME OU "VERITABLE PHILOSOPHIE SOCIALE DE LA BOURGEOISIE" ?

Christian ROSSIGNOL (*)

En juin 1937, à l'occasion du tricentenaire du "Discours de la méthode" de René DESCARTES, et sous la plume de Georges POLITZER, "La correspondance internationale" publiait ce propos :

"Si le matérialisme issu de Descartes était l'une des tendances du matérialisme français, l'autre était celui qui dérive de Locke. Marx a montré que cette seconde tendance rejoint directement le socialisme".

"Il (le matérialisme dialectique) a pu dépasser le caractère mécaniste, qui était propre au matérialisme du XVIIIe siècle, grâce aux progrès des sciences de la nature dans lesquelles l'oeuvre et l'influence de Descartes furent décisives.

Dans la mesure même où le matérialisme dialectique est l'héritier du matérialisme du XVIIIe siècle, dont le matérialisme d'origine cartésienne est l'un des éléments constitutifs, apparaît cette évolution qui révèle une fois de plus les liens profonds du marxisme avec la pensée française et montre combien sont profondes les racines du communisme dans le sol français" (1).

Il peut paraître surprenant qu'un auteur dont les thèses servent invariablement de référence au courant dominant du mouvement marxiste français puisse soutenir un propos aussi manifestement contradictoire avec ce qui peut se lire de MARX ou d'ENGELS.

Ce phénomène est, à mon sens, à comprendre comme étape d'un mouvement de subversion de la pensée de MARX, commencé très tôt, de son vivant même et que rien depuis n'est réellement parvenu à endiguer. Ce mouvement dont il ne peut être question ici de retracer ne serait-ce que les principales étapes, a trouvé dans

(*) Chargé de recherche au C.N.R.S. (Aix-Marseille).

la culture française la conjonction de facteurs éminemment favorables à son développement. Politzer le rappelait lui-même dans le premier numéro de "La pensée" : "La France est la patrie de Descartes et de Diderot. Le Discours de la méthode et l'Encyclopédie y ont laissé des traces si ineffaçables qu'on les rencontre sous les formes les plus inattendues". Lorsque vient s'y ajouter le fait, souligné par de nombreux auteurs d'une ignorance très répandue dans notre pays des principaux textes de MARX, y compris chez ceux qui, dans leur action politique s'en réclament le plus ouvertement, on comprend que POLITZER ait pu écrire en 1939 :

*"Nous devons donc connaître le rôle historique de la "Philosophie des Lumières". Sa genèse et son évolution montrent d'une manière indiscutable **sur le plan scientifique**, que c'est nous communistes qui en sommes les héritiers et les seuls **continuateurs**, au sens historique du mot" (2).*

Aujourd'hui encore, ce point de vue constitue la base de ce que Lucien SEVE appelle :

*"La logique d'une **féconde tradition** de la philosophie marxiste française, celle de POLITZER, et sa critique militante en faveur d'une "Psychologie Concrète" authentiquement matérialiste" (3).*

Cette tradition dont parle Lucien SEVE repose sur une conception du monde qui inscrit la pensée de MARX non pas en rupture mais en continuité avec la Philosophie des Lumières et le matérialisme français du XVIIIe siècle, une conception du monde qui élude l'essentiel des découvertes de la Philosophie classique allemande qu'elle prétend, sans la connaître et en se réclamant de MARX avoir dépassé.

"Il y a longtemps, écrivait POLITZER, que les progrès de la philosophie ont dépassé l'idéalisme et la métaphysique au sens hégélien du mot" (4).

S'il est patent que cette conception constitue en fait une régression considérable par rapport notamment à la philosophie hégélienne qu'elle prétend avoir dépassée, elle n'en est pas pour autant sans cohérence ni dépourvue de rationalité et elle constitue un élément fondamental de la culture occidentale moderne. A tel point que, une fois précisé ce que POLITZER entend par **La Science** et **La Raison** la plupart de ses affirmations se révèlent exactes (ce qui ne signifie pas qu'elles soient vraies) ; elles participent d'un ensemble de croyances d'origine religieuse, aujourd'hui profondément ancrées notamment dans le mouvement ouvrier français. Une telle conception ne remet pas en cause la réduction de l'homme à une catégorie de l'histoire naturelle, bien au contraire elle repose tout entière sur le concept

de **Nature** tel qu'il prend sa course dans la philosophie occidentale des XVII^e et XVIII^e siècles.

Les lois de la nature auxquelles elle se réfère implicitement ou explicitement y sont considérées comme universelles et intemporelles et peuvent alors être identifiées aux lois de la Raison.

Dès lors que ces lois sont considérées comme rationnelles, ce sont elles qu'il appartiendrait au scientifique de mettre en évidence ; au politique de défendre en mettant en place l'organisation sociale la mieux à même de les faire respecter et d'en assurer le libre jeu. Ces lois étant posées comme universelles, il apparaît dès lors vain et même dangereux de vouloir en contrarier les effets, fou (et non révolutionnaire) de prétendre qu'elles peuvent être modifiées.

Le retour en force de ce concept métaphysique sur la scène politique s'est accompagné de la mise au placard de l'analyse de MARX qui montre qu'il fut le complément idéologique nécessaire du développement historique du mode de production capitaliste et de la démonstration qu'il nous donne de l'historicité de ce concept, de sa caducité et du fait que sa valeur intrinsèque est limitée à une période historique déterminée.

Ce qui survit aujourd'hui sous le nom de marxisme n'est bien souvent qu'une version du matérialisme français traditionnel revue et corrigée grâce à "la dialectique", laquelle, lorsqu'on ose encore en parler est assimilée à une sorte de chapitre particulier de la logique formelle et dont on ignore tout, y compris qu'elle est dans son principe radicalement opposée aux présupposés idéalistes de la logique formelle.

Que ce point de vue soit à l'opposé de celui de MARX, ceux qui aujourd'hui se font les défenseurs de conceptions en tous points analogues l'ignorent-ils ? ou ignorent-ils simplement qu'ils le savent ? La recherche d'une réponse à cette question n'entre pas dans le cadre limité de cette étude et l'opposition qui existe entre cette conception et la découverte de MARX pourra sans difficulté être mise en évidence par ailleurs. Toutefois, lorsque cette conception du monde se réclame de la science, se prétend : "indiscutable sur le plan scientifique", la vigueur du propos semble à la mesure du doute qu'il tente de conjurer ; et force est alors de constater le profond accord qui existe entre cette conception du monde et ce qui, dans bien des cas, en se présentant comme **La Science** prétend la confiner à l'intérieur des limites d'une conception organiciste de la société et instrumentaliste du langage.

Nous avons dans ce cas affaire à une idéologie de la science, à une philosophie sociale qui se prend pour la science et étend sa domination jusque sur les instances chargées d'élaborer la "politique scientifique" de notre pays. Elle y règne presque sans partage dans

les secteurs où elle s'est tout d'abord développée, ceux de la médecine, des sciences de la vie et dans une certaine mesure des sciences sociales.

"Cette école, écrivait MARX, commence avec le médecin Le Roy, atteint son apogée avec le médecin Cabanis et c'est le médecin La Mettrie qui en est le centre" (5).

Les observations qu'il nous livre à ce sujet servent à faire comprendre que l'élément causal emprunté aux sciences de la nature pour expliquer les pratiques et l'histoire humaines est purement arbitraire quand il n'est pas un simple recours déguisé au modèle interprétatif de l'économie classique et à la théologie de la libre entreprise.

Les présupposés métaphysiques sur lesquels se fonde cette démarche peuvent aujourd'hui s'exposer en clair sans rencontrer d'obstacles majeurs dans divers "documents de conjoncture" ou "schémas directeurs". Dans le domaine de la psychologie par exemple le "modèle théorique" présenté comme "scientifique", "proposé" aux chercheurs et imposé par le biais des contraintes institutionnelles élève au rang de "principe en voie de s'imposer comme condition de progrès des connaissances... la référence constante aux acquisitions neurobiologiques et neurophysiologiques comme cadre conceptuel et source de renouvellement méthodologique". Dans le même document on n'hésite pas à affirmer contre toute évidence que : "la référence neurobiologique prend de plus en plus d'importance dans l'étude des conduites pathologiques humaines". Je ferai l'hypothèse que ce qui nous est présenté là comme le résultat d'un développement scientifique qu'on rechercherait d'ailleurs en vain est en fait une **profession de foi** en l'éternité des principes d'une philosophie française du XVIII^e siècle qui se présente aujourd'hui sans fard sous la forme la plus plate et la plus indigente d'une conception du monde mécaniste et métaphysique dont on peut montrer qu'elle s'apparente plus à une religion qu'à une science.

Les chercheurs dans le domaine des sciences de l'homme et de la société se heurtent dans la poursuite de leur travail à des conceptions du monde qui se prétendent "scientifiques", et "matérialistes", et à ce titre pensent pouvoir se réclamer de MARX et de la science. C'est pourquoi, à partir de l'examen de documents de première main, je présenterai ici quelques arguments qui tendent à montrer qu'à l'appui de ces conceptions du monde ces références ne peuvent être invoquées. C'est dans le cadre de cet objectif limité que je situerai mon intervention.

I. - MARX MATERIALISTE ?

La terminologie étant conventionnelle, il est de bon usage de ne pas confondre les questions lexicales et les questions théoriques, toutefois, dans la mesure où, comme le souligne GRAMSCI, un même

chapeau peut recouvrir des têtes bien différentes, elle a son importance dans la détermination des erreurs et la mise en évidence des mécanismes de la subversion de la pensée d'un autre. Il peut alors être utile de remonter aux origines culturelles et historiques d'un concept pour en identifier la valeur exacte.

Ainsi, en ce qui concerne le terme **matérialisme**, dans la première moitié du XIXe siècle, il est employé non seulement dans son sens technique-philosophique étroit, mais également avec une acception beaucoup plus large qu'il a acquise à l'origine dans les polémiques culturelles de l'Encyclopédie, sans cesse réactivées depuis, en Europe, par le développement victorieux du capitalisme et de la culture moderne. On appelle alors "matérialisme" tout mode de pensée qui exclut la transcendance religieuse. Les catholiques, par exemple, qualifient de "matérialisme" tout mode de pensée qui n'est pas spiritualisme au sens strict du terme c'est à dire spiritualisme religieux. Entrent donc, dans cette catégorie, non seulement l'Encyclopédie et la Philosophie des Lumières, mais également l'hégélianisme et la philosophie classique allemande en général. Si par contre on se réfère à l'"Histoire du matérialisme" de F.A. LANGE, ouvrage bien connu et apprécié de MARX et ENGELS, le terme "matérialisme" y renvoie à un concept bien défini et limité, de telle sorte que ni la théorie de MARX, ni la philosophie de FEUERBACH n'y sont considérées comme matérialisme. Il est à noter d'ailleurs que MARX évite toujours d'appeler matérialisme sa conception et que lorsqu'il parle de philosophie matérialiste, c'est en général du matérialisme français, pour le critiquer et affirmer que cette critique devrait être approfondie.

Lorsqu'il écrit par exemple : "Les liens qui unissent le matérialisme du XVIIIe siècle au communisme anglais et français du XIXe n'ont pas encore fait l'objet d'un exposé détaillé", c'est essentiellement à des conceptions telles que celles de FOURIER ou R. OWEN qu'il fait allusion, c'est à dire à des conceptions issues de la Renaissance mais qui, séparées de leurs racines religieuses reposent désormais sur un modèle strictement naturaliste de l'homme dans la tradition des réformateurs utilitaristes du XVIIIe siècle. Ceci lui paraît d'autant plus important que ces conceptions sont issues directement de la philosophie des lumières et du matérialisme français du XVIIIe qu'il considère comme : "La véritable philosophie sociale de la bourgeoisie".

Notons que dans cette critique MARX reprend pour l'essentiel les résultats de l'analyse à laquelle se livre HEGEL dans la Phénoménologie de l'Esprit.

Pour HEGEL, la Philosophie des Lumières reposant sur "la pure intellection" est d'essence religieuse car :

"Foi religieuse et intellection sont la même pure conscience mais sont opposées selon la forme" (6).

C'est pourquoi, dans sa lutte contre la religion, la Philosophie des lumières :

"s'empêtre dans une contradiction parce que (...), étant d'avis qu'elle combat quelque chose d'Autre".

"Ce qu'elle énonce comme erreur ou mensonge ne peut être rien d'autre qu'elle-même ; elle peut seulement condamner ce qu'elle est (...) en ne sachant pas que ce qu'elle condamne dans la foi est immédiatement sa propre pensée" (7).

La victoire historique des "Lumières" sur la "superstition" se solde donc pour HEGEL par un changement d'apparence et non d'essence.

"La forme morte de la précédente incarnation de l'Esprit, et le nouveau serpent de la sagesse... s'est ainsi seulement dépouillé sans douleur d'une peau flétrie" (8).

Et MARX vient alors nous rappeler en citant HEGEL à la fin du chapitre de la Sainte Famille consacré au matérialisme français, qu'après cette victoire, ...

"La Philosophie des Lumières entre en conflit avec elle-même, conflit qu'elle avait auparavant avec la foi et se divise en deux partis".

"Un des partis nomme essence absolue cet absolu sans prédicat qui est dans la pensée au-delà de la conscience effective dont on est parti ; - l'autre le nomme matière. Si on les distinguait comme Nature et / Esprit ou Dieu... Les deux choses sont, comme on l'a vu, simplement le même concept ; La différence ne réside pas dans la chose, mais uniquement dans les points de départ divers des deux formations et dans le fait que chaque parti se fixe à un point particulier dans le mouvement de la pensée" (9).

Nous sommes donc en mesure de saisir les raisons pour lesquelles MARX n'a jamais qualifié sa méthode de **Dialectique matérialiste** mais au contraire de **Dialectique rationnelle**, terme qu'il définit par opposition à **Mystique** (10) ce qui confère au terme "rationnel" une signification bien précise.

Mais avant de préciser encore ce que MARX entend par **Dialectique rationnelle**, il convient de rappeler quelques faits qui vont à l'encontre de préjugés bien établis.

LE CONCEPT DE MATIERE

Le fait est, comme le rappelait GRAMSCI, que la conception

matérialiste est d'origine religieuse, et qu'avant toute préoccupation d'une approche scientifique cette notion est étroitement liée à bon nombre de croyances et de préjugés, à presque toutes les superstitions populaires (sorcellerie, spiritisme, etc...). La religion populaire est profondément matérialiste et c'est toujours en rapport avec une interrogation sur la création du monde que naît l'idée de matière. Qu'elle apparaisse sous forme du chaos originel au sein duquel Dieu est venu introduire un ordre ou qu'elle ait été créée par Dieu à partir du néant comme dans la religion judaïque, l'idée de matière se présente toujours comme élément d'un mythe d'origine.

La question de "l'objectivité du monde extérieur" en est étroitement dépendante. Le monde extérieur existe-t-il objectivement ou est-il une construction de l'esprit ? GRAMSCI nous rappelle :

"qu'il suffit d'énoncer le problème de cette façon devant un public populaire pour déclencher un inextinguible et gargantuesque éclat de rire. Le public "croit" que le monde extérieur est objectivement réel, mais (...) quelle est l'origine de cette croyance ? (...) En fait cette croyance est d'origine religieuse, même si celui qui y participe est religieusement indifférent. Parce que toutes les religions ont enseigné et enseignent que le monde, la nature, l'univers ont été créés par Dieu avant la création de l'homme et par conséquent que l'homme a trouvé le monde déjà tout prêt, cette croyance est devenue une donnée du "sens commun" même lorsque le sentiment religieux est éteint ou endormi" (11).

Ce serait une erreur que de demander à la science en tant que telle la preuve de l'objectivité du réel, parce que cette objectivité est un élément d'une conception du monde. On peut considérer que s'impose comme objectif un fait qui est indépendant de chaque point de vue particulier ou de groupe. Cette conception du monde particulière, par la direction qu'elle indique, peut être considérée comme compatible avec la théorie de MARX ; mais cela n'exclut pas que soit à rejeter la conception issue du sens commun qui cependant conclut de la même manière. Le sens commun affirme l'objectivité du réel en tant que le monde a été créé par Dieu indépendamment de l'homme et c'est là une expression de la conception mythologique du monde. C'est pourquoi, se fonder sur cette expérience du sens commun pour combattre par l'ironie ou justifier le refoulement dont sont l'objet les théories issues de la conception subjectiviste relève d'une pratique politiquement réactionnaire, scientifiquement malhonnête et dangereuse.

En fait, ce n'est qu'au XVIII^e siècle que des philosophes ont pu tenter, par un recours soi disant exclusif au concept de matière, d'expliquer la **totalité** des phénomènes du monde.

POLITZER n'a pas tort de rappeler que le matérialisme français est d'origine cartésienne, mais il oublie de préciser quelle amputation il lui a fallu faire subir à la doctrine de DESCARTES pour pouvoir s'en réclamer.

DESCARTES avait, au moins en apparence, complètement séparé sa physique et sa métaphysique et il avait, dans sa physique, prêté à la matière une force créatrice spontanée. C'est ce qui a permis au matérialisme mécaniste français de **s'approprier sa physique en rejetant sa métaphysique**. Mais il ne faut pas oublier que : 1° la métaphysique n'était pas pour DESCARTES un but en soi mais un moyen pour atteindre le but qu'il s'était fixé, à savoir : "Porter des jugements solides et vrais sur tous les objets qui se présentent". 2° il a toujours considéré que la métaphysique était le fondement de sa physique. Il n'est jamais revenu sur ce point : la physique ne peut atteindre la certitude que si elle s'appuie sur la métaphysique. Il écrivait à ce sujet à MERSENNE :

"Je vous dirai entre nous que ces six médiations contiennent tous les fondements de ma physique, mais il ne faut pas le dire" (12).

Ainsi, lorsqu'il démontre que la seule garantie de la validité de sa méthode se situe dans l'existence d'un Dieu non trompeur, lorsqu'il affirme qu'il n'y a aucune certitude dans les choses sensibles, ni même dans les choses mathématiques car : "Les vérités mathématiques ont été établies par Dieu et en dépendent entièrement..." il se montre en fait beaucoup moins métaphysicien et beaucoup plus proche d'une conception historiciste que les adversaires "matérialistes" de sa métaphysique.

Il reste que, dès sa première heure, la métaphysique du XVII^e siècle représentée en France surtout par DESCARTES a eu pour adversaire la philosophie des Lumières et surtout le matérialisme français qui ont mené contre elle une lutte acharnée et l'ont contrainte à "céder la place". Mais : "La chute de la chute de la métaphysique du XVII^e siècle, nous dit MARX, ne peut s'expliquer par la théorie matérialiste du XVIII^e qu'autant qu'on explique ce mouvement théorique lui-même par la configuration pratique de la vie française en ce temps" et par les refoulements qu'elle rendait nécessaires. "C'est pratiquement que la métaphysique avait perdu tout crédit (...) au moment précis où les êtres réels et les choses terrestres commençaient à absorber tout l'intérêt" (13). C'est à dire en fait avec le développement du mode de production capitaliste.

Mais, dès ce moment, la société française ne pouvait plus se contenter d'une réfutation négative de la métaphysique du XVII^e, il lui fallait sa propre philosophie, il lui fallait un **système**.

"On avait besoin d'un livre qui mit en système la pratique vivante du temps et lui donna un fondement théorique. L'ouvrage de LOCKE : "Essai sur l'entendement humain", vint à point nommé d'outre-manche. Il fut accueilli avec enthousiasme, comme un hôte impatientement attendu".

"LOCKE avait fondé la philosophie du bon sens (...). Le disciple direct et l'interprète français de LOCKE, CONDILLAC dirigea aussitôt le sensualisme de LOCKE contre la métaphysique du XVIIe siècle. Il démontra que les français avaient eu raison de rejeter cette métaphysique comme une simple élucubration de l'imagination et des préjugés théologiques" (14).

Or, précise MARX c'est bien cette **métaphysique** qui avait dû céder la place à la philosophie française des lumières et surtout au matérialisme français du XVIIIe qui, bien plus tard, "connut une **restauration victorieuse et substantielle** dans la **philosophie allemande** et surtout dans la philosophie spéculative allemande du XIXe siècle" (15). HEGEL la mena jusqu'à son point ultime de développement en dépassant les conceptions traditionnelles d'idéalisme et de matérialisme dans une synthèse dialectique qui reste aujourd'hui d'une importance exceptionnelle. Il fonda "un empire métaphysique universel" et c'est de cette conception et de son dépassement qu'est issue directement la découverte de MARX.

"Question apparemment formelle, nous dit MARX, mais réellement essentielle : où en sommes nous avec la dialectique de HEGEL" (16).

Lorsqu'il voudra donner à ses idées et à son projet politique une base scientifique, c'est sur la conception de la réalité et du sujet humain développée dans la "Phénoménologie" qu'il fondera sa démarche critique vis à vis de l'économie politique classique. Il montrera ainsi que le modèle de l'homme promu par le matérialisme anglo-français n'est autre que celui de l'économie classique et constitue le fondement de ce que LACAN appellera la "théologie de la libre entreprise".

"Il faut, nous dit MARX, commencer par la Phénoménologie, source véritable de la philosophie de HEGEL" (17).

Ce conseil a été peu entendu et très peu suivi. Il est vrai que la "Phénoménologie de l'Esprit" n'est pas un ouvrage d'accès facile et on lui a très généralement préféré les assurances du sens commun et le confort de la vraisemblance, on aurait pourtant pu y lire que : "C'est là la façon la plus commune de se faire illusion et de faire illusion aux autres" (18). Par ce chemin on en est arrivé au point où, ce qui se présente aujourd'hui le plus souvent comme "marxisme" est tout au plus une nouvelle version de la philosophie du bon sens de LOCKE et de CONDILLAC.

Empruntant au sens commun un vague concept de science en général, ce "marxisme" s'agrège des théories soit disant scientifiques qu'il utilise comme argument d'autorité, critère absolue de vérité et qui viennent y jouer le rôle d'un fétiche. Par là, de façon implicite et inavouée il en vient à considérer le développement scientifique comme le moteur de l'histoire (ce qui n'est pas pour déplaire aux scientifiques) et, en se voulant ultra matérialiste, retombe dans une forme baroque d'idéalisme abstrait.

Le développement scientifique pourtant, n'est pas venu confirmer les prophéties de POLITZER et de ses continuateurs, bien au contraire. MICHEL SERRES écrivait récemment à ce sujet :

*"Je suis allé à la bibliothèque nationale au catalogue **Matières** j'ai cherché au catalogue **Matières** le mot **matière** et je me suis aperçu qu'aucun livre scientifique ne comportait **matière** dans son titre après le début du XXe siècle".*

"Le terme matière (...), dès le moment où il s'est trouvé analysé dans la physique, s'est trouvé de plus en plus dénué de sens, de sorte qu'un bon matérialiste, actuellement, ne peut l'être que métaphysiquement".

"On a l'impression que c'est un bon concept tant qu'il n'y a pas de science. Mais dès qu'il y a une analyse bien faite, des observations précises, le mot perd tout-à-coup son intérêt" (19).

Plus la science avance, plus il semble que la matière recule comme le pied d'un arc en ciel lorsqu'on se déplace vers l'endroit où on l'a d'abord aperçu. Il faut alors admettre le fait que dans le domaine de la physique moderne, le concept de matière n'est plus ni utilisé, ni utilisable. Malgré les apparences il relève d'un autre champ que celui de la science.

Lorsque les sciences, la physique en particulier, se sont fixées pour objectif la connaissance de la matière, elles sont parties de notions intuitives, se présentant alors comme des évidences qui, soumises à l'analyse, se sont peu à peu dissoutes. Dans tous les cas, les notions intuitives dont on est parti (permanence, conservation, idée de particules élémentaires insécables, etc...) n'ont pas résisté à l'analyse et les principes qui sous-tendent aujourd'hui la physique moderne sont des principes tout à fait abstraits qui nous éloignent considérablement des idées reçues mais nous rapprochent singulièrement des conclusions de HEGEL ainsi formulées dans la "Phénoménologie".

*"Il est essentiel de considérer que la **pure matière** n'est que ce qui **reste** quand nous **faisons abstraction** du voir, toucher, goûter, etc., c'est à dire que la **pure matière** n'est pas le vu, goûté, touché, etc. ; ce n'est pas la matière qui est vue, touchée, goûtée, mais la couleur, une pierre, un sel, **elle est plutôt la***

pure abstraction".

(Comme l'a précisé montré BERKELEY dont la critique de l'abstraction est une critique de la **pure matière**) (20).

Laissons là pour le moment les contradictions propres à la science moderne "encore troublée, nous dit Engels, par les charmants obstacles (holde Hindernisse) que la métaphysique des XVIIe et XVIIIe siècles s'est élevés elle-même et avec lesquels elle s'est barré le passage de la compréhension du singulier à la compréhension du tout" (21). Et revenons à MARX qui utilise néanmoins fréquemment les mots matière, matériellement, etc... pour voir ce que ceux-ci recouvrent chez lui.

MARX, ARISTOTE ET HEGEL

Même le très classique "Vocabulaire Technique et Critique de la philosophie" nous prévient qu'on "ne peut entrer dans le sens des mots Matière, matérialisme, qu'en partant de la philosophie d'ARISTOTE" (22). Et, c'est bien là en effet que se situe la référence principale de la réflexion de MARX sur ce sujet.

On connaît l'origine du bouleversement des conceptions relatives à la connaissance scientifique qui devait donner naissance à "la science moderne", et on sait qu'à l'origine, ce mouvement s'est défini essentiellement contre ARISTOTE. On sait également qu'ARISTOTE pensait qu'en introduisant le point de vue mécaniste dans la science on ne peut que la ruiner et que MARX et ENGELS considéraient que : "La dialectique n'a été étudiée avec quelque précision que par deux penseurs, ARISTOTE et HEGEL" (23).

Pour ARISTOTE, le terme **Matière** se définit par opposition à un autre terme : **la Forme**. Or, le mot grec correspondant à matière a un sens **pratique**, il désigne le matériau, le bois par exemple, que met en oeuvre le charpentier pour construire la coque d'un bateau, et l'expérience qui fonde cette opposition n'est pas l'**expérience sensible** mais l'**expérience pratique**, l'expérience de la transformation des choses par le travail humain. Il en résulte donc deux choses :

Premièrement, les deux termes de l'opposition ne sont pas équivalents, la forme en constitue l'aspect principal car : "l'essence ou forme est un acte", et la matière qui n'est qu'une forme "en puissance" en constitue l'aspect second. La forme est un "acte" -un acte achevé, acte d'état civil ou acte de naissance, pas une action ni un mouvement- et "l'acte est antérieur à la puissance" (24), il est à la puissance ce que l'homme éveillé est au dormeur, la statue à l'airain, l'achevé à l'inachevé. Mais cet acte achevé, essence ou forme, n'a pas en lui même de devenir, pour ARISTOTE, le devenir ou la **naissance** consiste dans l'**union d'une forme et d'un "être en puissance"**

capable de la recevoir. Cet être en puissance qui deviendra "être en acte" en recevant une forme est précisément ce qu'ARISTOTE appelle matière, c'est à dire l'ensemble des conditions qui doivent être réalisées pour qu'une forme puisse apparaître.

Deuxièmement, cette opposition n'est pas absolue mais relative. Pour ARISTOTE, la notion de puissance n'a pas de sens en elle-même mais seulement dans son rapport à "l'être en acte". A la différence des atomistes, il refuse de croire à des constituants ultimes, la matière n'est pas pour lui un ensemble de particules douées de mouvement. Pour lui, la matière existe bien, mais elle est, pourrait-on dire, par définition insaisissable car ce que nous saisissons c'est toujours de la matière qui a reçu une certaine forme ; on n'appréhende la matière que dans et par une forme, elle est toujours cachée derrière une forme, ce que nous voyons, l'idée que nous en avons.

"J'appelle matière ce qui n'étant pas un être déterminé en acte, est, en puissance seulement un être déterminé, -... la forme ou configuration- ce qui, étant un acte déterminé, n'est séparable que par une distinction logique-" (25).

Aussi loin que l'on pousse l'analyse, on ne trouve pas la matière mais quelque chose qui possède encore une **forme déterminée**. La matière désigne donc l'indéterminé par opposition à la forme (les termes configuration ou structure conviendraient mieux) qui est le déterminé. Mais, l'indétermination qui peut exister à un moment donné n'est en aucune façon une indétermination en soi, une indétermination absolue, elle n'est indétermination que relativement à des formes plus complètes. La science, pour ARISTOTE est alors le passage de l'indéterminé au déterminé, et l'opérateur de ce passage est "la pensée en acte".

Cette opposition déterminé/indéterminé va permettre à ARISTOTE, dans sa recherche de la fonction de la cause de donner sens à des notions auxquelles les physiiciens tendaient à dénier toute valeur. Il sera ainsi conduit à l'opposition de deux termes : automaton et tuché (généralement traduits de façon très approximative par : le hasard et la fortune ou la spontanéité et la chance) que LACAN traduira de façon précise par : le réseau des signifiants et la rencontre du réel.

Automaton nous dit LACAN : "Nous savons au point où nous en sommes de la mathématique moderne que c'est le réseau des signifiants" (26). Mais il faut entendre par là le réseau des signifiants tel qu'il existe avant que toute expérience individuelle ou collective ne vienne s'y inscrire, avant que ne s'établissent des relations qui puissent être qualifiées d'humaines, avant toute formation d'un sujet qui pense et s'y situe : "Le jeu combinatoire opérant dans sa spontanéité, tout seul, d'une façon pré-subjective -c'est cette structure qui

donne son statut à l'inconscient. C'est elle en tout cas, qui nous assure qu'il y a sous le terme d'inconscient quelque chose de qualifiable, d'accessible et d'objectivable" (27).

Lorsque ARISTOTE parle d'automaton, c'est à la fonction de la cause qu'il réfère ; c'est pour lui le nom propre du fortuit auquel il attribue une étymologie significative : "ce qui **par soi même** se produit **en vain**".

"La chute d'une pierre n'a pas lieu en vue de frapper quelqu'un ; donc la pierre est tombée par effet de l'automaton car autrement elle serait tombée du fait de quelqu'un pour frapper" (28).

L'automaton est donc irréductible à la "cause finale" et lui est même contraire par définition, **sa causalité est une causalité proprement mécanique.**

Pour tuché il n'en va pas de même et l'exemple que nous donne ARISTOTE pour l'illustrer mérite qu'on s'y arrête :

Un homme se propose d'assister à l'assemblée du peuple, et, dans cette intention se rend sur l'agora. Ce faisant il y rencontre son débiteur précisément au moment où celui-ci reçoit le montant d'une quête, il y rencontre : "Celui qu'il voulait voir mais sans qu'il y eut pensé" (29).

*"Cet homme aurait pu, s'il avait su, venir en tel lieu pour toucher de l'argent, alors que son débiteur y reçoit le montant d'une quête ; il y est venu, mais non pour cela ; mais il lui est arrivé **par accident**, étant venu là, d'être venu là pour toucher de l'argent ; et cela non parce qu'il fréquente cet endroit la plupart du temps ou nécessairement ; et la fin, à savoir le recouvrement de la dette, n'est pas du nombre des causes finales immanentes, mais relève du choix et de la pensée ; alors, dans ces conditions on dit qu'il est allé là **par effet de tuché**" (30).*

ARISTOTE parle d'effet de tuché lorsqu'un acte accompli en vue d'une fin déterminée a les mêmes conséquences que s'il avait été accompli en vue d'une autre fin ; il y a effet de tuché lorsque des faits "qui pourraient être accomplis par la pensée... se produisent par accident". L'homme qui allant sur l'agora à la "bonne fortune" de rencontrer son débiteur peut croire avec raison que la tuché est une cause parfaitement réelle, et elle peut en effet être considérée comme telle mais à condition de considérer l'opposition entre les actes résultant d'une volonté déterminée et les actes résultant d'un effet de tuché comme une opposition **relative**, exactement de la même manière que la matière indéterminée n'est telle que relativement à la forme déterminée.

"La tuché, nous dit ARISTOTE, paraît être du domaine de l'indéterminé, de l'impénétrable à l'homme". C'est pourquoi certains ont pu penser "que la tuché est une cause mais cachée à la raison humaine, parce qu'elle serait quelque chose de divin et de surnaturel à un degré supérieur" (31).

Autrement dit la volonté d'un Autre, agent des effets de tuché. En fait il n'en est rien, "la tuché est cause comme accident" dans la mesure où, entre la cause et ce qu'elle affecte, il y a une pensée qui fait défaut, et où, de ce fait, la cause se présente comme accident, où elle reste indéterminée ; mais, "à la considérer dans l'absolu la tuché n'est cause de rien" (32). Elle est aux fins intentionnelles ce que le hasard est à la finalité naturelle.

Ainsi tuché est une variété particulière de hasard (automaton), le hasard dans le domaine de la pratique humaine.

"Il y a tuché et effet de tuché pour tout ce à quoi peut s'attribuer... l'activité pratique. Aussi est-ce nécessairement dans les objets de l'activité pratique qu'il y a de la tuché" (33).

Ainsi, si comme l'a montré LACAN "le réel est cela qui gît toujours derrière l'automaton" (34), au delà de l'automaton, la tuché figure "l'accident" que constitue la rencontre de ce réel. Elle ne peut se produire, -bonne ou mauvaise fortune-, que dans et par une activité pratique réelle, en tant qu'elle porte précisément sur cet au-delà. C'est bien là ce qu'ARISTOTE avait découvert en formulant que la tuché se définit de ne pouvoir nous venir que d'un être capable de choix.

"Par suite les êtres qui ne peuvent agir pratiquement ne peuvent non plus produire aucun effet de tuché. D'où il résulte qu'aucun être inanimé, aucune bête, aucun enfant n'est agent d'effets de tuché" (35).

Autrement dit, ni être inanimé, ni bête, ni enfant, l'agent d'effets de tuché ne peut être qu'un être parlant, c'est à dire un être humain car :

"Que l'homme soit un animal politique à un plus haut degré qu'une abeille quelconque ou tout autre animal vivant à l'état grégaire, cela est évident. La nature, en effet, selon nous, ne fait rien en vain ; et l'homme seul de tous les animaux, possède la parole" (36).

A ce point où nous avait mené ARISTOTE, il ne restait qu'un pas à franchir pour définir une pratique humaine comme le fait LACAN :

"C'est le terme le plus large pour désigner une action concertée par l'homme, quelle qu'elle soit, qui le met en mesure de traiter le réel par le symbolique. Qu'il y rencontre plus ou moins d'imaginaire ne prend ici que valeur secondaire" (37).

Le réel peut alors s'appréhender de la même manière comme "ce qui subsiste hors de la symbolisation". Et le concept de matière indéterminée dont nous étions parti se résoud finalement, pour reprendre une formulation de Michel SERRES en : "Un réel auquel la physique n'accède pas" (38). Non pas qu'il soit en lui-même inconnaissable, mais parce qu'il est justement ce qui subsiste hors de l'appareil conceptuel de la physique, ce que celui-ci ne peut saisir, assimiler.

C'est donc en plaçant ce concept de pratique au centre de sa théorie que MARX rompt définitivement avec la métaphysique matérialiste mécaniste. Les célèbres "Thèses sur Feuerbach" constituent le manifeste de cette rupture qui débute ainsi :

"Le principal défaut de tout matérialisme jusqu'ici est que l'objet extérieur, la réalité, le sensible ne sont saisis que sous la forme d'objet ou d'intuition, mais non en tant qu'activité humaine sensible, en tant que pratique, de façon subjective. C'est pourquoi en opposition au matérialisme l'aspect actif fut développé de façon abstraite par l'idéalisme qui ne connaît naturellement pas l'activité réelle sensible, comme telle" (39).

On sait que HEGEL avait tenté de dépasser les conceptions traditionnelles d'idéalisme et de matérialisme dans une synthèse dialectique qui reste certainement un résultat d'une importance exceptionnelle. Ce qui marque les limites de la conception hégélienne réside dans le fait qu'il ne conçoit comme activité authentiquement humaine que l'activité du philosophe, l'activité logique-spéculative à l'exclusion de toute activité pratique-réelle. Dès lors la "choséité" pour reprendre la traduction de Jean HYPOLITE ne peut être conçue que de façon abstraite. On ne peut pas dire pour autant que la dimension du réel, en tant que ce qui est exclu de la symbolisation, soit absente de la philosophie hégélienne, mais elle y est posée par la "conscience de soi" comme une extériorité qui doit être supprimée, un défaut, une infirmité.

"Pour le penseur abstrait (...) elle est déjà posée par lui comme un être supprimé en puissance" (40).

La vérité n'est plus alors en elle-même que ce qui manque à la réalisation du savoir et la dialectique hégélienne va converger vers un idéal défini comme "savoir absolu", équivalent à un épuisement du réel par le symbolique auquel on accède par une opération **logique** : la "négation de la négation". Le réel n'a donc été posé que pour être aussitôt dénié.

C'est précisément cette dimension du réel que MARX réintroduit, et par là se trouve rétablie et réouverte la frontière entre savoir et vérité ; une frontière que notre "science moderne" paraissait bien, d'un premier abord, avoir décidé de fermer.

La découverte de MARX, et le renversement qu'il opère à partir de HEGEL ne consiste donc pas simplement à avoir remis sur ses pieds une dialectique qui "marchait sur la tête" (même à considérer que pour tenir debout il serait préférable qu'elle en ait deux). L'expression est d'ailleurs empruntée à HEGEL lui-même qui l'emploie justement à propos de la philosophie des Lumières. Hegel était pleinement conscient que sa dialectique "marchait sur la tête", il entendait n'examiner que "la seule progression du concept" et précisait avoir exposé dans sa philosophie de l'histoire "la véritable théodicée" (41). C'est pourquoi, si on tient à cette métaphore, il faudrait dire que ce renversement a pu être qualifié de matérialiste, dans la mesure où il réintroduit entre la tête et les pieds un corps humain qui a la particularité de ne pouvoir exister sans travailler, de ne pouvoir exister en dehors du langage, tout en restant de plus sujet au sexe et voué à la mort.

"Quand l'homme réel, en chair et en os, campé sur la terre solide et bien ronde, l'homme qui aspire et expire de toutes les forces de la nature, pose ses forces essentielles objectives réelles par son aliénation comme des objets étrangers, ce n'est pas le fait de poser qui est sujet ; c'est la subjectivité de forces essentielles objectives dont l'action doit donc être objective (42).

Ce que MARX nous désigne ici c'est un sujet qui se trouve ailleurs que dans la "conscience de soi" et qui "cause tout seul", un sujet dont il ne nous précise pas le statut mais dont il indique clairement dans quelle direction il faut chercher ses déterminations et par quelle médiation elles s'exercent.

"L'homme n'est pas seulement un être naturel, il est aussi un être naturel humain ; c'est à dire un être existant pour soi donc un être générique qui doit se confirmer et se manifester en tant que tel dans son être et dans son savoir. Donc, ni les objets humains ne sont objets naturels tels qu'ils s'offrent immédiatement, ni le sens humain tel qu'il est immédiatement, objectivement, n'est la sensibilité humaine l'objectivité humaine (43).

Or, ajoute MARX, être réel c'est être doué de sens, être objet des sens et,

"avoir des sens signifie souffrir"... C'est pourquoi l'homme en tant qu'être objectif, sensible est un être qui souffre (en souffrance ?) et comme il est un être qui ressent sa souffrance

il est un être passionné. La passion est la force essentielle de l'homme qui tend énergiquement vers son objet" (44).

A l'origine de la passion il y a une souffrance, un manque que l'homme cherche à compenser ; c'est en quoi il est aussi un "être naturel actif" et c'est ce "côté actif" de l'être parlant dont MARX écrit qu'il a été jusqu'ici développé, par l'idéalisme.

LA RATIONNELLE PROVIDENCE

"L'humanité ne se pose jamais que des problèmes qu'elle peut résoudre, car, à y regarder de plus près, il se trouvera toujours que le problème lui-même ne surgit que là où les conditions matérielles pour le résoudre existent déjà ou du moins sont en voie de devenir" (45).

Tant que les idées naissent sur le terrain des contradictions, un problème nouveau ne surgit que là où la contradiction qu'il manifeste a atteint un certain stade de développement qui provoque une rupture d'unité dans le phénomène qu'elle régit, et qui manifeste la nécessité d'un changement qualitatif. Autrement dit, c'est seulement une fois données les conditions "matérielles" de sa solution et alors même que cette solution est devenue une "nécessité historique" que le problème se pose réellement.

Mais comment un problème en vient-il à exister comme "nécessité historique", et comment cette conscience qu'en prennent les hommes devient-elle agissante ? Le concept de nécessité historique est étroitement lié à celui de "rationalité historique"...

Il existe une nécessité, nous dit GRAMSCI, quand existe une "prémisse efficiente active" dont la conscience est devenue agissante en fixant des objectifs concrets à la conscience collective, et que s'est constitué un complexe de convictions et de croyances qui constituent de puissants agents de transformation sociale. Dans la prémisse doivent être contenus, déjà développés, ou en voie de développement, les conditions matérielles nécessaires et suffisantes pour la réalisation de l'élan de volonté collective, ...

"Mais il est clair que quantitativement, ne peut être disjoint un certain niveau de culture, c'est à dire un complexe d'actes intellectuels et de ceux-ci un certain complexe de passions et de sentiments impérieux c'est à dire ayant la force de pousser à l'action "à tout prix".

"Comme nous l'avons dit, c'est seulement par cette voie qu'on peut atteindre à une conception historiciste (et non spéculative abstraite de la rationalité dans l'histoire" (46).

A son tour le concept de "rationalité historique" apparaît étroitement lié à ceux de "providence" ou de "fortune" (tuché) lorsque GRAMSCI nous rappelle que :

"Selon RUSSO, pour MACHIAVEL, "fortune" a une double signification, objective et subjective. La fortune c'est la force naturelle des choses (c'est à dire le lien causal), la concurrence propice des événements. celle qui sera la providence de VICO, ou bien c'est cette puissance transcendante autour de laquelle fabulait la vieille doctrine médiévale -c'est à dire Dieu-".

*"Le concept de fortune comme force des choses qui, chez MACHIAVEL comme chez les humanistes, garde encore un caractère **naturaliste et mécaniste** trouvera sa réalisation et son approfondissement historique seulement dans la "rationnelle providence" de VICO et de HEGEL. Mais il est bon de noter que de tels concepts, chez MACHIAVEL, n'ont jamais un caractère métaphysique comme chez les philosophes purs et durs de l'humanisme mais sont de simples et profondes intuitions (donc philosophies) de la vie, et comme sentiments symbolisés sont en voie d'être compris et expliqués" (47).*

En voie seulement ! car, cette question de la passion comme "force essentielle de l'homme" et comme nécessité historique en acte n'a jamais pu être développée de façon conséquente par les successeurs de MARX. De même, la question qui lui est étroitement connexe, celle de la vérité comme cause sous ses aspects directement matériels, a été jusqu'ici complètement négligée dans le champ du travail psychanalytique et c'est là ce qui constitue le premier obstacle à sa valeur scientifique.

Ceci est d'autant plus regrettable et inquiétant que ce n'est qu'une fois opérée cette prise en compte que **la pensée dialectique** peut faire autre chose que courir sur son erre ou converger vers un idéal donné d'avance et qu'elle peut devenir, dans le champ scientifique une méthodologie de la découverte et, dans le champ de la pratique politique, une pratique révolutionnaire.

D'autant plus regrettable d'autre part, que ces questions sont étroitement liées à celles de la valeur des sciences exactes et à la place qu'elles sont venues occuper dans le cadre d'une philosophie dite "marxiste" qui se situe dans bien des cas aux antipodes de la découverte de MARX en tant que celle-ci tourne en dérision toutes les conceptions dogmatiquement unitaires, aux antipodes de sa méthode en tant qu'elle vise à se libérer de tout élément idéologique unilatéral et fanatique.

La théorie de MARX, non seulement comprend les contradictions mais se pose elle-même comme élément de la contradiction élevant ainsi cet élément au rang de principe de connaissance et donc d'action.

*"Sous son aspect mystique la dialectique semblait glorifier les choses existantes. Sous son aspect rationnel, elle est un scandale et une abomination (...) parce que dans la conception positive des choses existantes elle inclut du même coup l'intelligence de leur **négation fatale**, de leur destruction nécessaire ; parce que saisissant le mouvement même dont toute forme faite n'est qu'une configuration transitoire rien ne saurait lui imposer parce qu'elle est essentiellement critique et révolutionnaire" (48).*

Ainsi, l'objectif de cette dialectique n'est pas de "démontrer" de "prouver", d'établir une "vérité" déjà trouvée, elle n'est pas non plus une méthode pour convaincre de renoncer à une croyance en en proposant une autre ; elle ne vise même pas à provoquer une "prise de conscience", car, on s'en sera rendu compte, la découverte de MARX rend caduque toute recherche d'une prise de conscience qui ne s'inscrirait pas dans une conjoncture historique déterminée.

C'est ainsi, qu'en cherchant les raisons pour lesquelles à propos de questions essentielles, clairement posées il y a plus d'un siècle, il semble que la recherche soit tombée en panne, nous nous trouvons ramenés aux problèmes par lesquels nous introduisons cet article.

Il existe bien dans les écrits de MARX des éléments de réponse d'une extrême importance mais ces éléments nous ont été rendus inaccessibles par une subversion de son discours qui n'est pas sans présenter de nombreuses analogies avec celle que LACAN avait dénoncé concernant la parole de FREUD. En fait, il s'agit de bien plus que d'une simple ressemblance dans la mesure où les positions idéologiques à partir desquelles ces entreprises de subversion ont été menées sont les mêmes et reprennent les principes fondamentaux du matérialisme métaphysique du XVIII^e siècle.

Il est vrai que quelques années à peine après la mort de MARX, ENGELS avait déjà évalué de façon si précise les effets de l'enracinement de ces principes dans la science officielle qu'à ses conclusions nous n'aurions aujourd'hui pas grand chose à ajouter :

"Au fur et à mesure que la spéculation quittait le cabinet de travail du philosophe pour installer son temple à la bourse des valeurs, l'Allemagne cultivée perdait ce grand sens théorique qui avait été sa gloire à l'époque de sa plus profonde humiliation politique -le sens de la recherche purement scientifique (...). Certes, les sciences naturelles officielles, surtout dans le domaine des recherches de détail, restèrent au niveau de l'époque (...). Mais, dans le domaine des sciences historiques, y compris la philosophie, le vieil esprit théorique intransigeant a vraiment complètement disparu avec la philosophie classique pour faire place à l'éclectisme vide, aux considérations craintives de carrière

et de revenu, et se ravalier jusqu'à l'arrivisme le plus vulgaire. Les représentants officiels de cette science sont devenus les idéologues déclarés de la bourgeoisie et de l'état actuel (...)
"La nouvelle tendance qui reconnaissait dans l'histoire du développement du travail la clef pour la compréhension de l'histoire de la société se tourna dès le début de préférence vers la classe ouvrière et y trouva l'accueil qu'elle ne cherchait ni n'attendait auprès de la science officielle. Le mouvement ouvrier allemand est l'héritier de la philosophie classique allemande" (49).

Ces avertissements n'en sont pas moins restés longtemps sans effet en ce qui concerne la plupart des intellectuels du mouvement ouvrier.

POLITZER, nous l'avons vu, en est un bon exemple, qui, en 1939, n'hésitait pas à affirmer que :

"Les philosophes du XVIIIe siècle n'entendaient pas critiquer les institutions de la féodalité du point de vue de la bourgeoisie ascendante. Ils en faisaient la critique au nom de la raison" (50).

C'est pourquoi, le marxisme étant "le seul héritier et continuateur de la philosophie des lumières", il convient donc de suivre :

"Le grand exemple des Encyclopédistes qui nous montre que la lutte pour les lumières contre les ténèbres trouve ses armes théoriques dans l'affirmation sans réserve de la science, de la raison et des valeurs humanistes" (51).

Dans ce concert de louanges toutefois, une fausse note, une exception, mais de taille, GRAMSCI. C'est aussi sans doute une des raisons pour lesquelles sa pensée, développée en prison, est demeurée prisonnière de ses amis politiques bien longtemps après sa mort... C'est aussi pourquoi nous lui laissons la parole pour conclure :

"Il est certain que la conception subjectiviste est propre à la philosophie moderne dans sa forme la plus complète et la plus avancée, c'est d'elle et comme dépassement d'elle qu'est né le matérialisme historique, qui dans la théorie des superstructures pose en langage réaliste et historiciste ce que la philosophie traditionnelle exprimait sous forme spéculative.

La démonstration de cette thèse, qui ici est à peine ébauchée, aurait la plus grande portée culturelle... et permettrait un développement organique de la philosophie de la praxis (...). Il est au contraire étonnant que le lien entre l'affirmation idéaliste que la réalité du monde extérieur est une création de l'esprit humain et l'affirmation de l'historicité et de la caducité de toutes les idéologies de la part de la philosophie de la praxis... n'ait jamais été affirmé et développé convenablement".

"Il est évident que la philosophie de la praxis, dans ce cas également, ne peut qu'être mise en rapport avec l'hégélianisme qui de cette conception (subjectiviste) représente la forme la plus complète et la plus géniale".

"Il convient donc de démontrer que la conception "subjectiviste" après avoir servi à critiquer la philosophie de la transcendance d'une part et la métaphysique ingénue du sens commun et du matérialisme philosophique, ne peut trouver son point de vérité et son interprétation historiciste que dans la conception des superstructures tandis que dans sa forme spéculative elle n'est rien d'autre qu'un pur roman philosophique" (52).

Il reste que, roman philosophique ou pas, c'est par l'oeuvre de HEGEL qu'on réussit à comprendre la source de l'âpre ressentiment de soi-disant marxistes et prétendus scientifiques qui, ayant adopté la conception naïve de la réalité du monde extérieur sous sa forme la plus triviale, se retrouvent au détour d'un chemin en plein accord avec les positivistes sur la façon de concevoir le réel.

On parle beaucoup de crise, dans nos disciplines et ailleurs, GRAMSCI écrivait il y a cinquante ans :

"La crise consiste précisément dans le fait que le vieux meurt et que le nouveau ne peut pas naître".

*
* *

INDEX DES OUVRAGES CITES

-
- (1) POLITZER (G.), 1937, "Le tricentenaire du "Discours de la Méthode", in *La philosophie et les mythes*, Paris : Editions Sociales, 1973, p. 73.
- (2) POLITZER (G.), 1939. "La philosophie des lumières et la pensée moderne", in *Cahiers du bolchevisme* n° 8, juillet 1939, p. 92.
- (3) SEVE (L.), 1969, *Marxisme et théorie de la personnalité*, Paris : Editions Sociales 1969, p. 76.
- (4) POLITZER (G.), 1939. *La philosophie et les mythes*, op. cit., p. 175.
- (5) MARX (K.), & ENGELS (F.), 1844. *La Sainte Famille*, Paris : Editions Sociales, 1972, p. 152.
- (6) HEGEL (G.W.F.), 1807, *La Phénoménologie de l'esprit*. Paris : Aubier Montaigne, 1977, Tome II, p. 95.
- (7) Ibid. pp. 99, 100 & 115.
- (8) Ibid., p. 99.
- (9) Ibid., pp. 123-124, cité par MARX in *La Sainte Famille*, op. cit., p. 159.
- (10) MARX (K.), 1867. *Le Capital*. Postface de la deuxième édition allemande. Paris : Editions Sociales 1969. Livre 1, Tome 1, pp. 22-30.
- (11) - GRAMSCI (A.), 1932. *Quaderni del carcere*. Torino : Einaudi 1977. Quaderno II § 17 "La così detta "Réalità del mondo esterno"", p. 1411.
- (12) DESCARTES (R.), Cité par Brehier E., in *Histoire de la philosophie*, Paris : P.U.F., 1981, Tome II, p. 57.
- (13) MARX (K.), & ENGELS (F.), *La Sainte Famille*, op. cit. p. 153.
- (14) Ibid., p. 154 & 156.
- (15) Ibid., p. 151.
- (16) MARX (K.), 1844, *Manuscrits de 1844*, Paris : Editions Sociales, 1972, p. 124.
- (17) Ibid., p. 128.
- (18) HEGEL (G.W.F.), *La Phénoménologie de l'esprit*, op. cit., Tome I, p. 28.
- (19) - SERRES (M.), 1981, "Matière et matière" in *La matière aujourd'hui*, Paris : Seuil, 1981, pp. 231 & 233.
- (20) HEGEL (G.W.F.), *La phénoménologie de l'esprit*, op. cit., Tome II, p. 124.

- (21) ENGELS (F.), 1878, "Ancienne préface à l'Anti-Dühring".
- (22) - LALANDE (A.), **Vocabulaire technique et critique de la philosophie**, 12e édition, Paris : P.U.F., 1976.
- (23) Ibid., p. 59.
- (24) ARISTOTE vers 345 avant J.C. "**Métaphysique**" Paris : Vrin, 1981, Tome II, p. 507.
- (25) Ibid., p. 455.
- (26) LACAN (J.), 1964, **Le Séminaire**, Paris : Seuil 1973, Livre XI, p. 51.
- (27) Ibid., p. 24.
- (28) ARISTOTE vers 335 avant J.C. **Physique** Paris : Les Belles Lettres, 1969, Tome I, Livre II, pp. 73-74.
- (29) Ibid. p. 68.
- (30) Ibid. p. 71.
- (31) Ibid., p. 71
- (32) Ibid. p. 71.
- (33) Ibid., p. 72.
- (34) LACAN (J.), **Le séminaire**, Livre XI, op. cit., p. 54.
- (35) ARISTOTE vers 335 avant J.C. **Physique**, op. cit., p. 72.
- (36) ARISTOTE vers 325 avant J.C. **Politique**, Livre 1, chapitre II, p. 6, Paris : Vrin 1970.
- (37) LACAN (J.), **Le Séminaire**, Livre XI, op. cit. p. 11.
- (38) SERRES (M.), "Matière et matière", in **La matière aujourd'hui**, op. cit., p. 234.
- (39) MARX (K.), 1845, "Thèses sur Feuerbach", in **L'Idéologie allemande**, Paris : Editions Sociales, 1976, p. 1.
- (40) MARX (K.), **Manuscrits de 1844**, op. cit., pp. 148-149.
- (41) HEGEL (G.W.H.), **Leçons sur la philosophie de l'histoire**, Paris : Vrin, 1979, p. 346.
- (42) MARX (K.), **Manuscrits de 1844**, op. cit. p. 136.
- (43) Ibid. p. 138.
- (44) Ibid. p. 138.
- (45) MARX (K.), 1859 "Préface à la Critique de l'économie politique" in **Contribution à la critique de l'économie politique**, Paris : Editions Sociales, 1969, p. 5.
- (46) GRAMSCI (A.), **Quaderni del carcere**, op. cit. Quaderno II, § 52 "Régolarità e necessità", p. 1480.
- (47) Ibid. p. 1481.
- (48) MARX (K.), **Le Capital** (Postface à la deuxième édition allemande), op. cit., p. 29.
- (49) ENGELS (F.), 1886, **Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande**, Paris : Editions Sociales 1980, pp. 23-125.

(50) POLITZER (G.), "La philosophie des Lumières et la pensée moderne", in **Cahiers du bolchevisme**, n° 8 juillet 1939, op. cit. p. 114.

(51) POLITZER (G.), **La philosophie et les mythes**, op. cit. p. 134.

(52) GRAMSCI (A.), **Quaderni del carcere**, op. cit. Quaderno 11 § 17 "La così detta "realtà del mondo esterno" pp. 1413-1415.