

GRM, 14 février 08

Stéphane Pihet
Deux notes à propos de
 « *Présences de Machiavel dans le marxisme (GRM 2/02/08)* »

I.

Je voudrais revenir sur la seconde partie de notre séance du 2 février. La discussion n'appelant plus à la prise de note, et hors texte, elle serait restée alors lettre morte du moins oubliée. Or je la crois importante non seulement pour ce que nous avons dit ou plutôt ce que nous n'avons pas su discerner sur le moment, mais aussi pour notre séance du 1 mars qui doit porter sur l'organisation de notre séminaire à venir.

Nous nous sommes attardés sur quelques lignes du *Prince*, celles du chapitre XXVI, qui font cas d'une Italie morcelée, appauvrie, condamnée par l'histoire et dont les conditions réelles rendent impossibles en pensée celles d'une constitution d'un Etat national : "*L'Italie fut réduite aux termes dans lesquels on la voit : qu'elle fût plus esclave que les Juifs, plus serve que les Perses, plus dispersée que les Athéniens, sans chef, sans ordre, battue, pillée, dépecée, envahie par les étrangers, bref, qu'elle eût endurée tous les malheurs*". Le problème était pour nous de pouvoir penser dans *ce cas* précis, celui de Machiavel, la conjoncture, en présupposant cette condition nécessaire en théorie pour un travail d'analyse matérialiste, qu'*il n'y a que des conjonctures*, c'est-à-dire des conjonctures, avec des effets de seuils dont on peut, pourrait, devrait pouvoir déterminer des points de crises. Notre travail serait alors de constituer une topologie de ces seuils, relevant ceux qui font blocage, de ceux propices à une transformation, un possible voire une révolution (aux mots de Lénine, qu'une révolution, ou une tâche historique, peut-être à l'ordre du jour sans que la situation concrète soit révolutionnaire). Notre question restait donc, *face* à Machiavel plus qu'*avec* lui, qu'est-ce qui détermine ou fait l'individualité d'une conjoncture ? ce qui implique de reconnaître comme conditions de sa possibilité potentiellement révolutionnaire, une surdétermination active dans ses contradictions. Or là, dans ce cas, il s'agissait de penser à partir d'un *vide*, ou d'une *sous-détermination*. D'où notre difficulté à entendre ce passage puisque nous étions face à une conjoncture qui n'appelait d'elle-même à rien, si ce n'est sa propre impossibilité. Nous avons donc cherché par détours, décalages un point d'ancrage théorique, plusieurs même, dont il aurait fallu reprendre ici chaque moment mais qui au bout du compte s'est perdu inutilement.

Inutilement parce qu'il me semble aujourd'hui que nous avons simplement raté ces lignes. Plus que manqué, nous avons pensé *contre nous-mêmes*, si je puis dire, et ce doublement. Nous sommes partis d'un faux problème ou posé dans de mauvais termes. *Nous avons discuté le cas Machiavel en parlant et pensant, non depuis Machiavel, ni Althusser, mais depuis Marx* et encore, depuis une certaine interprétation marxiste de la conjoncture et du réquisit conceptuel que cela impliquait : le mode de production. Ce que nous avons supposé en théorie, sans jamais y revenir, c'est que, dans toute conjoncture, la structure précède ses éléments. Nous avons pensé ou voulions penser, répondre à ce vide à partir d'un processus téléologique, saturer depuis son extériorité ce

vide, le combler plutôt que le laisser ouvert en partant d'ailleurs que son propre lieu et faisant silence sur lui. Cela, je ne l'ai perçu qu'après, c'est-à-dire aujourd'hui.

Je crois que toute notre discussion doit être reprise, non depuis ce que nous avons dit mais depuis deux articles d'Althusser. Ceux datés des années de crise de 1978 et 1982 : *“Marx dans ses limites”* et *“Le courant souterrain du matérialisme de la rencontre”*. Ces deux études, soit qu'elles prolongent celui de *“Machiavel et nous”*, soit que *“Machiavel et nous”* dans ses réécritures les annonce, voire est partie prenante. Mais, en tous les cas, il me semble difficile de ne pas les lire *ensemble*. Pourquoi ces deux articles ? S'y joue un tournant et une rupture. Althusser en vient à prendre distance avec la part essentielle de ce qui détermine ou constitue une conjoncture dans une “certaine” interprétation marxiste-léniniste. Ce sont deux “limites absolues” du marxisme qu'Althusser va critiquer et assumer. La thèse pourrait alors s'énoncer ainsi pour ce qui nous concerne : Pensant la conjoncture, si nous avons lu Machiavel depuis Marx, pour Althusser *il s'agissait à partir de Machiavel de dépasser les limites de la pensée du Marxisme*. (Nous retrouvons ici ce détour propre à Althusser qui fut l'objet de notre seconde séance). Faire autrement, *“si jamais on raisonne ainsi, ou même si on laisse l'idéologie raisonner à sa place, on s'expose à rater ce qui fait le plus précieux de Machiavel”* (MN, p.59) C'est pourtant ce détour que nous avons précisément raté.

À les résumer sèchement, je reprends ces deux limites absolus :

1/ Positions *en écart* contre l'incompréhension marxiste (Althusser parle lui de refoulement) d'une autonomie, d'une auto-constitution du politique. Aussi opère-t-il un renversement (en deux temps) de la base et de la superstructure. Démontrer que la lutte des classes est permanente, qu'elle ne peut être en cela totalisée et se résoudre en une synthèse. (*Relire sur ce point notre séance sur la totalité et la totalisation*). Donc, il n'y a pas de “fin de l'histoire”. Puis, second temps, depuis cette permanence et “contre” la *Préface de la Critique de l'Economie Politique* de 1859, (selon laquelle une superstructure “juridico-politique” “surgit” de la “structure économique de la société, la base réelle”) démontrer l'existence *séparée* du politique, donc *séparée* de la lutte des classes, en tant précisément que cette séparation permet la reproduction, le maintien et la conservation de ces luttes (Radicalisation de AIE, voir les deux séances de décembre, sur l'Idéologie); *“De là à soutenir que l'Etat est “par définition traversé par la lutte des classes” c'est prendre ses désirs pour la réalité. C'est prendre des effets, même profonds, ou des traces de la lutte (bourgeoise et ouvrière) pour la lutte des classes elles-mêmes. Or justement, je soutiens que l'Etat, en son cœur, qui est sa force d'intervention physique, politique, policière et de haute administration, est fait, dans toute la mesure du possible, pour ne pas être affecté, ni même “traversé” par la lutte des classes”*. (MDL, p. 447). La lutte de classes est un fait de la politique avant que d'être une donnée économique ou sociale.

2/ Distance assumée contre ce que nous pourrions nommer “une construction métaphysique” du devenir historique, comme “transition” téléologique (cf. Lettre de Marx à Joseph Weyemeyer du 5 mars 1852). Lui substituer le concept de “conjoncture” chez Machiavel, puis celui de la “rencontre”, aléatoire ; *“Pour simplifier les choses, disons pour le moment : un matérialisme de la rencontre, donc aléatoire et de la contingence, qui s'oppose comme une toute autre pensée aux différents matérialismes recensés, y compris au matérialisme couramment prêté à Marx, à Engels, et à Lénine, qui, comme tout matérialisme de la tradition rationaliste, est un matérialisme de la*

nécessité et de la téléologie, c'est-à-dire une forme transformée et déguisée d'idéalisme". (LCS, p.540)

Or c'est de là, me semble-t-il, qu'il faut relire Machiavel, mais le relire *avec* Althusser et contre une tradition marxiste de l'événement. Trouver depuis Machiavel et avec Althusser une *pensée matérialiste de l'événement* comme la "conjonction" du politique et du "mouvement réel" (entendu par Althusser comme le primat de la lutte des classes sur les classes), mais ne faisant plus alors des luttes "en dernière instance" la base du procès structurel dont l'issue déterminerait le politique. C'est-à-dire une théorie de la *rencontre* événementiel *mais aléatoire* du politique et du social, qui n'appelle en rien aux lois de l'histoire ou de la nécessité historique. C'est, me semble-t-il, ce qu'il a débuté en proposant comme réponse : *un matérialisme de la rencontre*.

Pour faire au plus court et certainement aller au plus pertinent, je me permets de renvoyer non seulement à l'ensemble de l'article de Miguel Vatter, *Althusser et Machiavel : la politique après la critique de Marx*, mais plus précisément concernant ce matérialisme de la rencontre à ce long passage :

Dans son dernier texte philosophique innovant, « Le courant souterrain du matérialisme de la rencontre » (1982), Althusser avance explicitement la priorité de l'événement sur la forme et le fait avec force références à une série de philosophes qui l'avaient précédé sur ce sentier : Heidegger, Foucault, Deleuze et Derrida. Le « matérialisme de la rencontre » althussérien (aussi appelé « matérialisme aléatoire » ou « matérialisme des événements ») est une tentative de penser l'émergence du monde des formes à partir des événements. Ce qu'Althusser appelle la conjonction dans « Machiavel et nous » est maintenant désigné plus adéquatement comme la rencontre, par référence à la doctrine épicurienne-lucrécienne du clinamen ou déviation des atomes qui explique leur rassemblement et la constitution d'un monde de formes à partir de rencontres événementielles. « Le monde peut être dit le fait accompli dans lequel, une fois le fait accompli, s'instaure le règne de la Raison, du Sens, de la Nécessité et de la Fin. Mais cet accomplissement du fait n'est que pur effet de contingence, puisqu'il est suspendu à la rencontre aléatoire des atomes due à la déviation du clinamen. Avant l'accomplissement du fait, avant le monde, il n'y a que le non-accomplissement du fait, le non-monde qui n'est que l'existence irréaliste des atomes ». Rien ne précède la rencontre des atomes, rien ne détermine une pareille rencontre comme nécessaire, de telle sorte que la dimension « constituante » de « l'accomplissement du fait » est elle-même un événement contingent, d'aucune façon déterminable par ce qu'Althusser appelle « le non-accomplissement du fait ». En termes politiques, si le passage de l'accomplissement du fait au fait accompli décrit l'action du Prince ou État, alors le caractère contingent de ce passage, le caractère événementiel de « l'accomplissement » lui-même, qui est dû à son caractère tributaire du « non-accomplissement » comme une puissance qui demeure in-différente à sa réalisation possible, correspond à l'action déconstructive du peuple, où le peuple n'est plus considéré comme un sujet politique de l'État, comme le pouvoir constituant posé par l'État, mais en tant qu'acteur politique qui veut ne pas être gouverné.

Dans ce texte, tout comme dans « Machiavel et nous », la vertu du Prince est définie comme le pouvoir qui fait « durer » la rencontre. Le Prince correspond aux « formes qui donnent forme aux effets de la rencontre » ; le Prince a pour tâche « le devenir-nécessaire de la rencontre de contingents ». Mais, en se départissant de sa précédente lecture de Machiavel, Althusser pense ici « la soumission de la nécessité à la contingence », qui implique que « rien ne vient jamais garantir que la réalité du fait accompli soit la garantie de sa pérennité (...) L'histoire (...) est (...) la révocation permanente du fait accompli par un autre fait indéchiffrable à accomplir, sans qu'on

sache à l'avance ni jamais, ni où, ni comment l'événement de sa révocation se produira. Simplement, un jour viendra où les jeux seront à redistribuer et les dés de nouveau à jeter sur la table vide ». L'État-qui-dure est toujours déjà inscrit à l'intérieur de la possibilité imminente et immanente de sa « révocation », c'est-à-dire quand un « retour au commencement » non seulement reconduit le fait accompli au pouvoir constituant de l'accomplissement du fait, mais, plus radicalement, permet l'accomplissement lui-même en restant complètement indifférent à son événement comme à son non-événement. Une pareille indifférence correspondrait à « l'autre fait », indéchiffrable dans les termes de la grammaire de l'accomplissement.

C'est donc à partir ce passage que nous devons à un moment ou à un autre reprendre notre discussion.

II.

Un second point. Stéphane a introduit dans sa conclusion la question de l'utopie, ou plus plutôt celle d'une stratégie d'écriture utopique sur laquelle je me suis aussi interrogée. C'est d'ailleurs à partir d'elle que tout ce qui précède, par écarts, découle. Ma question fut d'abord naïve. Elle s'appuyait sur la stratégie de la persuasion. Qu'est-ce qui fait exception chez Machiavel puisque la plupart des philosophes de la politique classique, donc hors Machiavel, se sont cependant exprimés d'une même voie là dessus. Deux furent cités par Stéphane, Platon et More, mais très vite j'y ajoutais pour ma part Rousseau. L'exception semblait donc se perdre en lieu commun de la philosophie politique classique. Non plus un. A peine un avec d'autres. Certainement un parmi d'autres. Autrement formulé : Pourquoi maintenir le terme d'effet matérialiste ? qu'est-ce qui détermine les conditions de cette stratégie ? D'où parle l'utopie ? Althusser à sa manière, peut-être, l'énonçait en ces termes : *comment créer les conditions d'une déviation ?*

Voici ce que disait Stéphane : *“Pour conclure je voudrais définir l'effet Machiavel sur la philosophie en général comme défi et effet matérialiste lancé à la face de la philosophie, parce que la question que nous pose le texte de Machiavel se tient en rupture avec l'ensemble de la philosophie occidentale ou plutôt elle rejoindrait quelque chose qui serait un courant souterrain. On pourrait dire qu'il y aurait trois grands types de questionnement philosophique concernant le rapport entre la réalité et la vérité. Le premier comme vigilance critique, qui pose le problème de la dicibilité du réel et ses limites, le second de l'ordre de la stupeur ontologique, de la possibilité même du réel et de la nomination du réel. Et puis, il y aurait un troisième discours, lui, qui serait de l'ordre de la rigueur génétique, celui par exemple de Spinoza ou de Marx, qui pose la question des conditions réelles de l'engendrement et de la production du vrai.*

Il semblerait que Machiavel pose une quatrième question, et qui est d'un autre ordre, celle de l'effectivité du vrai, du réel de la vérité, donc du réel non pas comme objet de vérité mais comme le réel en tant qu'effectivité même de la vérité. Question qui n'est pas à côté des trois autres mais qui inquiète les trois autres discours de vérité pour cette raison simple qu'elle dénie complètement le rapport du discours et du réel. Elle questionne en somme les conditions de possibilité du discours lui-même. Elle prend donc le problème à rebours. Peu importe au fond la définition de ce qui est

vrai, de ce qui fait l'adéquation du réel à la vérité, ce qui importe c'est l'effort pour dire vrai d'un sujet. Qu'est-ce que c'est que ce mouvement dans lequel s'engage un sujet lorsqu'il cherche à dire le vrai ? C'est cela qui est intéressant. Que le discours soit en lui-même vrai ou pas importe peu, ce qui importe c'est comment cet effort pour dire le vrai prend effet dans le réel, s'insère dans le réel et produit des effets concrets. C'est ce qu'Althusser a su comprendre : "Il (Machiavel) sait qu'il n'y a de vérité ou plutôt de vrai qu'effectif, c'est-à-dire porté par ses effets, inexistant en dehors d'eux, et que l'effectivité du vrai se confond toujours avec l'activité des hommes" (Machiavel et nous, p.66) Non pas comment je m'y prends pour dire la vérité sur ce qui existe autour de moi, mais comment ce dire qui est mien s'inscrit dans le réel effectivement. Alors évidemment cette effectivité du discours vrai dans le réel n'est pas inscriptible sans reste dans l'élément même du théorique. Elle y laisse des traces. Nous serions sinon et indistinctement dans un pur effet de rhétorique. Il s'agit donc d'autre chose. Mais quoi ? Deux remarques, qui chacune nous renvoie à des notes de lecture.

Je crois que cette enquête fut menée par Foucault dans une lecture de la lettre VII de Platon qui questionne le réel de la philosophie par cette distinction entre logos et ergon. "C'est que, en s'inquiétant à l'idée qu'il pourrait n'être rien de plus que discours (logos), le philosophe (Platon) me semble poser un problème, et un problème qui est justement, comme je vous le disais tout à l'heure, familier et mal connu. Quand il s'inquiète de n'être que logos, quand il veut, plutôt que d'être simplement logos, toucher à la tâche même (à l'ergon), il me semble que Platon soulève une question qu'on pourrait appeler celle du réel de la philosophie. Qu'est-ce que le réel de la philosophie ? Où peut-on trouver le réel de la philosophie ? Et on voit tout de suite que la manière dont Platon va répondre à la question, ou plutôt la manière même dont Platon pose la question prouve bien que pour lui, et à ce moment là du moins, le réel de la philosophie, ce n'est pas, ce n'est plus, ce n'est pas simplement, en tout cas, le logos. Il faut un petit peu cerner cette question : qu'est-ce que le réel de la philosophie ? Je crois que cette question sur le réel de la philosophie ne consiste pas à se demander ce qu'est, pour la philosophie le réel. Elle ne consiste pas à se demander quel référent, à quelles références se rapporte la philosophie. (...) S'interroger sur le réel de la philosophie, comme je crois, cette septième lettre le fait c'est se demander ce qu'est, dans sa réalité même, la volonté de dire vrai, cette activité de dire vrai, cet acte de véridication." (Leçon du 16 février 1983, p.210 - Le gouvernement de soi et des autres). Alors, ensuite Foucault dégage plusieurs déterminations du réel de la philosophie dont une que je trouve intéressante pour nous. Il remarque, à la suite de Platon dans son analogie avec la médecine, que la première condition du réel de la philosophie, de son activation donc, c'est la présence d'auditeurs disposés à écouter¹. Un "premier cercle d'audition", dit Foucault. Cela ne sert à rien de s'adresser à un auditoire non disposé. La disposition est donc la condition de réalité de la philosophie qui nécessite une volonté philosophique chez l'auditeur, condition a priori extrinsèque à la philosophie elle-même.

Mais, et c'est là où nous rejoignons Machiavel, la philosophie est aussi capable par son discours et ses stratégies mêmes d'écriture de faire un enfant dans le dos à l'auditeur, et de produire en lui sans qu'il s'en rende compte cette volonté et disposition à l'écoute. Je propose d'appeler cela : stratégie d'écriture utopique.

Et si vous lisez, je termine sur cette seconde remarque, l'Utopie de Thomas More, c'est exactement ce qu'il fait dans la première partie. Pour convaincre les hommes, dit-il, on ne peut pas

¹ Concernant Platon Lettre, VII 330c-331d. Analyse de Foucault, idem p.212.

s'adresser à leur entendement parce qu'il est déformé par la réalité même. Par exemple, vous ne pouvez pas leur dire ce qu'est la justice. A la définir, ils vont y entendre l'injustice même. Si on dit que la véritable justice, c'est l'égalité parfaite et l'absence de propriété, ils réagiront comme cela étant l'injustice même. Leur esprit est déformé par le réel. Ils ne peuvent pas penser la justice. Il faut alors employer, dit le texte, la voie oblique². C'est-à-dire s'adresser à leur imagination, leur peindre la justice, leur décrire une utopie et par là progressivement réformer leur esprit. Donc non pas par des arguments mais par une image si vivante qu'ils y croient. Le travail de réforme idéologique passe par l'image. Il faut donc tendre le bâton dans l'autre sens : préparer les esprits à comprendre intellectuellement ce qu'est la justice pour ce cas précis.

Je propose de dire que seule l'écriture utopique est celle qui prend en compte le réel de la philosophie, c'est-à-dire sa capacité réelle à prendre effet réellement sur l'auditoire. En somme, un discours utopique est un discours qui a cette particularité rare parmi les discours de prendre en compte le réel."

Or il me semble, accompagnant tout ce qui précède, mais concernant Machiavel et Rousseau, y distinguant sur ce point Platon, ne pouvant me prononcer sur More, que ce sont deux penseurs de la politique qui se sont confrontés l'un à la contingence et l'autre à la précarité du contrat, ayant donc chacun conscience qu'à tout moment l'acte politique pouvait être rompu. Aussi la question de l'écriture utopique, n'est-ce pas ce qui donne une temporalité et une mémoire à ce qui reste en soi une discontinuité aveugle de la politique, de la même façon pourrais-je dire que la *prolepsis* accompagne nécessairement les sensations chez Epicure qu'il définit comme *alogos* et *amnésis*, sans laquelle il n'y aurait ni discours ni connaissance ?

² « Si l'on ne peut pas déraciner de suite les maximes perverses, ni abolir les coutumes immorales, ce n'est pas une raison pour abandonner la chose publique. Le pilote ne quitte pas son navire devant la tempête, parce qu'il ne peut maîtriser le vent. (...) Suivez **la route oblique**, elle vous conduira plus sûrement au but. Sachez dire la vérité avec adresse et à propos ; et si vos efforts ne peuvent servir à effectuer le bien, qu'ils servent du moins à diminuer l'intensité du mal. » Utopia, I., p. 44 trad. V. Souvenel.