

**Groupe de Recherches Matérialistes – 1<sup>ère</sup> séance****« Introduction générale : vers le matérialisme » (22/09/07)****Stéphane Legrand et Guillaume Sibertin-Blanc****I. Le problème d'une épistémologie matérialiste**

De quoi s'agit-il pour nous, à cet état liminaire, en revenant sur cette période des années 1960, sur les réceptions et relectures des corpus marxistes qui y ont eu lieu, et sur la réception qu'à notre tour nous en avons ou pourrions en avoir ? Disons d'abord négativement : il ne peut pas s'agir d'instaurer une pseudo-douane accueillant ou refoulant tel ou tel théoricien aux frontières de notre « actualité », d'habiliter tel ou tel théoricien à avoir de la « pertinence », de « l'intérêt » pour notre présent. La tâche ne saurait être de faire le tri entre le « bon » et le « mauvais », ou encore le « vivant » et le « mort » en abstrayant arbitrairement certains concepts de l'histoire des pensées matérialistes des champs problématiques où ils ont d'abord pu gagner leur valeur de position théorique déterminée, pour finalement en garnir ces boîtes à outils philosophiques imaginaires dont on fait grand cas ces temps-ci. Cette métaphore célèbre de la « boîte à outils », reprise comme on le sait de Foucault, qui peut-être l'avait lui-même rencontrée chez Wittgenstein (*Invest. Phil.*, 1<sup>ère</sup> partie, § 11 et suiv.), a connu une grande fortune dans les vingt dernières années, au nom d'une acception pragmatique de la théorie qui seule, sur fond de liquidation (contente ou désenchantée) de toute prétention à quelque Théorie générale et englobante, permettrait de renouer un rapport plus immédiat de la théorie et de la pratique dans des interventions locales et non-systémiques. Or, nous croyons qu'il s'agit d'une *mauvaise* métaphore (nous parlerons d'ailleurs dès la séance prochaine du rôle et du statut de la métaphore dans le discours matérialiste). Elle est une mauvaise métaphore parce qu'elle couvre, disons même : parce qu'elle *sert* souvent à couvrir un syncrétisme théorique, certes sympathique et jovial, mais dans lequel l'opportunisme intellectuel perd l'exigence de systématisme, à nos yeux inséparable de tout effort de pensée rigoureux, y compris de cet effort singulier qui consiste pour la pensée à inscrire en elle les limites de son efficacité dans les pratiques et dans les luttes pratiques.

Ce que nous voudrions, en nous replongeant dans les élaborations conduites à cette époque dans le champ du marxisme et à partir de lui, c'est nous efforcer de construire *une épistémologie matérialiste*. Et ce, non pas pour la beauté du geste, mais parce qu'il nous semble qu'il y a là une exigence qui peut nous aider à repenser le travail effectué par des philosophes (et pas seulement des philosophes) des années 1960-1970 que nous croyons importants, et dont l'importance n'a pas encore trouvé ses modes d'exposition les plus pertinents pour notre temps – pour n'évoquer que quelques uns d'entre eux, auxquels vous êtes quelques uns ici à vous intéresser d'assez près, nous croyons que Foucault n'a pas fait autre chose que d'expérimenter les voies d'une telle épistémologie matérialiste, que Deleuze, quoi qu'on en dise, l'a fait aussi et tout autrement (en rapport avec la « fonction d'agencement ») – il l'a fait « à l'état pratique », c'est-à-dire de façon non thématifiée ou sans ressaisie réflexive de sa pratique théorique –, et qu'Althusser lui-même, bien sûr, l'a fait – et c'est bien l'une des raisons qui justifient la proposition que nous vous faisons de consacrer nos rencontres durant ce premier semestre au travail d'Althusser, pour essayer de voir comment il a posé ce problème d'une épistémologie matérialiste. Mais ce n'est pas tout : l'exigence dont nous voulons soutenir le travail collectif que nous vous proposons d'une

épistémologie et d'une gnoséologie matérialistes, nous espérons qu'elle puisse nous donner les moyens de cultiver un type de rapport actif aux productions de savoir actuelles, en particulier dans le champ des sciences humaines et sociales. Ce qui voudrait dire qu'à échéance la plus brève possible, dès l'année prochaine de manière systématique et autant que possible cette année, nous puissions coupler de plus en plus ce travail d'ordre philosophique sur l'histoire du matérialisme marxiste et l'investigation des productions théorique actuelles dans ce dit champ des sciences humaines et sociales, productions proliférantes quantitativement, fort hétérogènes dans leurs options méthodologiques et théoriques, pour le moins diverses aussi par leurs infrastructures institutionnelles, intra- et extra-universitaires, et nationales et internationales. Et il n'y a certes pas lieu de déplorer cette prolifération et cette hétérogénéité, qui font partie intégrante de la vitalité de cette production théorique. Marie-Anne Paveau, qui devrait nous rejoindre à partir de la semaine prochaine, pourrait par exemple nous apporter des informations très précieuses sur le courant de la linguistique dit de l'analyse de discours, qui avait reçu son impulsion initiale de Michel Pêcheux, lequel était un lecteur averti d'Althusser et a par ailleurs été influencé par *L'Archéologie du savoir*. Et nous ne pouvons qu'espérer vivement que des collaborations de cet ordre puissent se multiplier, avec des chercheurs avertis en économie, en histoire, en sociologie ou en critique esthétique.

Mais qu'il soit clair que, pour ce travail à la charnière du philosophique et des sciences humaines et sociales, nous n'ambitionnons pas – ce qui serait à la fois complètement mégalomane, anachronique, vain et contre-productif à tous égards, et *last but not least*, impossible : en somme délirant – quelque chose comme une axiomatisation de toutes ces directions de recherche comme a pu prétendre le faire, dans un tout autre contexte et d'ailleurs très partiellement, un certain structuralisme philosophique, et avant lui (et encore tout autrement) le matérialisme dialectique. Autrement dit, il ne peut être question de viser une unification dans une méta-théorie globalisante. Il s'agit seulement de constater – et il suffit que ce constat soit partagé par quelques-uns – une certaine difficulté à se positionner par rapport à une telle production théorique, ou plus exactement, à entrer avec elle dans un rapport d'*expérience critique*, au sens où Foucault, se référant par exemple à Barthes ou à Blanchot, définissait la critique, le travail critique, comme une expérience de transformation de soi à travers l'épreuve du savoir (une thèse défendue par exemple dans un entretien inédit « Pour en finir avec le mensonge », que Stéphane Pihet ici présent prévoit d'éditer prochainement aux Editions du Clou dans le Fer) – en entendant bien que ce « soi » n'a pas les contours de l'individu retranché dans l'isolement de sa lecture ou de son pupitre (on ne voit sinon pas bien ce qu'une telle expérience, ainsi cantonnée dans un tel subjectivisme intimiste, aurait de « critique »), en entendant ce « soi » comme un « nous » qui n'est pas préalablement donné en amont d'une intervention spécifique dans un ensemble de connaissance, qui ne résulte pas non plus mécaniquement de cette intervention (il va de soi que toute constitution d'un collectif synthétise des déterminations complexes d'une conjoncture sociale-historique largement indépendantes de la connaissance que nous en prenons – ceci dit contre le mirage de la « prise de conscience » comme avatar laïque de la révélation), un « nous » qui cependant serait indissociable de cette intervention. L'hypothèse, donc, très vague et qu'il faudrait construire, serait : toute expérience d'un savoir (construit ou en construction) enveloppe quelque chose comme un ou plusieurs collectifs actuels ou potentiels, préfigure peut-être même, fût-ce dans des proportions infimes, des formes d'organisation concrète, en tout cas ébauche des types de connexions intellectives, affectives et pratiques. Et construire cette hypothèse, ce serait bien sûr paramétrer le problème strictement corrélatif : préciser les variables selon lesquelles une pratique de savoir, de ses opérations intellectuelles internes les plus méthodiquement contrôlées jusqu'aux modalités extrinsèques de sa diffusion, de sa circulation et de ses réappropriations conjoncturelles, entérine des formes de groupes, de rapports et de subjectivités existantes, ou au contraire engage un rapport critique au soi, c'est-à-dire une reconfiguration de ces groupes ou l'ébauche de nouveaux groupes potentiels

d'action et de pensée, de nouveaux régimes collectifs de perception, d'intelligence et d'intervention<sup>1</sup>.

Voilà, pour récapituler ce premier point, ce qui nous semble donc en jeu, aujourd'hui, dans une légèreté méthodologique qui bien des fois n'excède guère le registre « Collection des citations célèbres », comme disait Althusser, rebaptisé (donc) au bénitier post-moderne : « boîte à outils » : c'est que celle-ci ne nous fait nullement concevoir *comment* les savoirs ainsi « ustensilisés » nous mettent à l'épreuve, c'est-à-dire nous font entrer avec eux dans un rapport critique dans une dimension qui ne serait pas individuelle (celle où se tient la simple « consommation » de savoir) mais qui serait d'emblée la dimension d'un collectif ou d'un ensemble pratique, ou du moins des conditions d'un collectif – par exemple, si ça marche, si ça prend, ce groupe de travail-ci. Tel serait, à défaut d'une définition (nous n'en avons pas, puisque c'est précisément ce que nous cherchons !) le premier réquisit d'une *épistémologie matérialiste*, ce que nous demanderions à une telle épistémologie comme position matérialiste face aux savoirs, et dans la production de savoirs. Il nous faut alors bien préciser un peu ce qu'on pourrait entendre ici dans ce terme archi-sédimenté de « matérialisme », une fois dit de façon très générale que ce n'est pas un problème d'objet (la « matière » comme « objet » de savoirs) mais un problème de rapport critique aux savoirs et d'intervention dans les savoirs. Bref, qu'est-ce que c'est qu'« être matérialiste » dans, ou en rapport avec de la production théorique ? ou encore : Qu'est-ce qu'intervenir de façon matérialiste dans la production de savoirs ?

## II. Qu'est-ce qu'« être matérialiste » ?

Commençons par poser qu'« être matérialiste » cela ne renvoie pas à une détermination stable et assurée d'une théorie particulière, au sens où on pourrait dire que telle théorie est matérialiste (ou idéaliste, ou empiriste) une fois pour toute et indépendamment de son existence dans un champ théorique complexe lui-même dépendant d'un champ social (il en dépend y compris dans l'indépendance relative qu'il peut y prendre), champ social dont les coordonnées sont multiples, économique, politiques, idéologiques, érotiques etc. On ne fera donc pas comme si le prédicat (matérialiste) était simplement une détermination propre à certaines idées (ou à certains systèmes d'idées coordonnées d'une certaine manière), qu'il spécifierait comme matérialistes : on tomberait alors dans la réjouissante absurdité d'affirmer que ce qui fait d'un théoricien un matérialiste consiste exclusivement en la présence dans sa tête d'idées de nature... matérialiste. Le matérialisme serait alors, nous l'annonçons avant de tenter de l'établir, plutôt une exigence d'ordre *éthique et politique* qui est cependant une exigence interne à la théorie et qu'elle s'efforce de satisfaire, *pour la pensée*. On s'efforce d'être, de faire « du matérialiste » ; il ne s'agit donc pas d'une propriété attribuable à un sujet, mais de l'horizon éthique et politique d'un procès dans la connaissance.

Il est donc évident que le matérialisme ne saurait se comprendre comme une thèse affirmant, par exemple, le primat de la matière sur les idées (le terme de matière n'étant lui-même, au mieux, qu'un concept, donc un objet de pensée), ou encore se contentant d'affecter au sujet logique conceptuel « matière » le prédicat « réel » (on resterait là encore dans une simple mise en relation d'idées dans la pensée, et en croyant que « ça suffit » pour rendre

---

<sup>1</sup> Cf. Foucault : « R. Rorty fait remarquer que, dans ces analyses, je ne fais appel à aucun « nous » – à aucun de ces « nous » dont le consensus, les valeurs, la traditionalité forment le cadre d'une pensée et définissent les conditions dans lesquelles on peut la valider. Mais le problème justement est de savoir si effectivement c'est bien à l'intérieur d'un « nous » qu'il convient de se placer pour faire valoir les principes qu'on reconnaît et les valeurs qu'on accepte ; ou s'il ne faut pas, en élaborant la question, rendre possible la formation future d'un « nous ». C'est que le « nous » ne me semble pas devoir être préalable à la question ; il ne peut être que le résultat – et le résultat nécessairement provisoire – de la question telle qu'elle se pose dans les termes nouveaux où on la formule » (« Polémique, politique et problématisations », in *Dits et écrits IV*, p. 594).

compte de la matérialité du réel, on en resterait, ce n'est que trop évident, à une position idéaliste). Il serait sans doute préférable – dans un premier mouvement – de spécifier le matérialisme comme étant ce type de pensée qui s'avise du fait que la pensée (pour le dire tout d'abord sommairement) « a à voir » avec des forces qui lui sont extérieures, mieux qui sont hétérogènes à la pensée, est intriquée à, investie par des rapports de force qui lui sont hétérogènes. Aussi sommaire soit cette première spécification, elle permet déjà de voir ce qu'elle refuse : elle marque l'abdication de toute prétention de la pensée à se fonder par soi, par les seules ressources d'une puissance intérieure qui témoignerait de son autonomie – autonomie native ou originaire, ou bien autonomie laborieusement conquise sur elle-même par l'entrée dans la région de la science pure. Disons-le dans des termes nietzschéens qui expriment bien le chiasme dont il est question : chiasme d'une intériorité qui n'est que la forme que prend l'extériorité absolue des rapports de forces qui disjoignent la pensée d'elle-même, c'est-à-dire qui la forcent à renoncer à ce fantasme de coïncidence à soi où Freud voyait la sublimation dans l'ordre de la spéculation du fantasme infantile de toute-puissance : « C'est que penser n'est jamais l'exercice naturel d'une faculté. Jamais la pensée ne pense toute seule et par elle-même ; jamais non plus elle n'est simplement troublée par des forces qui lui resteraient extérieures. Penser dépend des forces qui s'emparent de la pensée. [...] Penser, comme activité, est toujours une seconde puissance, non pas l'exercice naturel d'une faculté », le progrès d'une lumière naturelle ou même l'application d'une méthode (Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, PUF, 123).

Même sous la forme du matérialisme des Lumières, que critique Marx (et plus vigoureusement encore Althusser) sous l'appellation de sensualisme, on repère aisément la volonté de faire droit à cette exigence : toujours rapporter les *processus de pensée* (mentaux, cognitifs) à des *processus corporels* (états, affections et devenirs du corps), non pas sous la forme vulgaire (et en dernière instance, justement, idéaliste) d'une causalité mécanique qui engendrerait tel état identifiable de l'esprit à partir de tel état identifiable de la substance corporelle, mais dans les termes d'une corrélation complexe entre *ce qui se passe* dans les corps et *ce qui se passe* dans les pensées.

Mais, d'un point de vue marxien, ce qui fait le défaut radical d'un tel sensualisme (tout comme d'ailleurs d'une certaine lecture sensualiste de Nietzsche), c'est l'abstraction du concept d'individualité corporelle sur lequel il repose, c'est, pour prendre les termes de la 6<sup>ème</sup> Thèse sur Feuerbach, de ne pas avoir saisi que l'essence humaine est « l'ensemble des rapports sociaux » (*das ensemble der gesellschaftlicher Verhältnisse*) à partir desquels seulement peuvent être analysées les formes d'existence historiques de l'individualité elle-même, formes d'existence dont l'analyse ne trouve aucun appui fiable dans la représentation empirique immédiate du « corps ». Pour le dire encore autrement, c'est de ne pas avoir rapporté la matérialité (soit, encore une fois, l'intériorité à la pensée de forces qui lui sont hétérogènes) à ce qu'Étienne Balibar nomme très pertinemment le « transindividuel ».

[...] ce qu'il y a justement d'essentiel dans l'existence humaine : [ce sont] les *relations* multiples et actives que les individus entretiennent les uns avec les autres (qu'il s'agisse de langage, de travail, d'amour, de reproduction, de domination, de conflits, etc.), et le fait que ce sont ces relations qui définissent ce qu'ils ont de commun, le « genre ». Elles le définissent parce qu'elles le constituent, à chaque instant, sous des formes multiples. (É. Balibar, *La philosophie de Marx*, La Découverte, « Repères », Paris, 1993, p. 30)

Thèse bien connue et qui cependant conserve une violence théorique stupéfiante pour autant que, se logeant dans le discours classique de l'essence, elle en donne une détermination matérialiste dont on voit bien qu'elle coïncide avec sa propre déconstruction : l'essence humaine, ce qui fait que chacun de ces « ceci » qu'on nomme « homme » peut-être nommé tel, et tout à la fois ce que chaque homme *a* en commun avec tout homme, ce n'est rien d'autre que l'ensemble des rapports *effectifs* qu'ils nouent les uns avec les autres, ce qui passe et se passe *entre* eux, c'est-à-dire, tout simplement, la forme de leur existence effective, la

forme effective de leur existence. Ce que les hommes sont *en eux-mêmes* c'est ce qu'ils sont *entre eux tous*. La détermination matérialiste de l'essence en fait un pur champ d'extériorité, pur champ de rapports sans sujets. – Ou du moins, un champ de rapports à partir desquels peuvent se dériver des rapports au second degré, rapport de subjectivité et d'intersubjectivité qui sont donc des rapports *particuliers* et en aucun cas coextensifs au champ du transindividuel i.e. à ce champ des relations multiples et actives au voisinage desquelles des individus se constituent, se transforment, et se dissipent. C'est pourquoi le rapport intersubjectif (« entre les hommes ») n'est jamais premier mais toujours médié, toujours-déjà intérieurement affecté par ces rapports multiples et actifs, et plus précisément, dans la perspective marxiste, par ces rapports en tant qu'ils constituent des « conditions matérielles de la production » (cf. LC, p. 385). Voilà pourquoi il faut préférer le néologisme « transindividuel » au terme plus classique d'intersubjectivité. Nous ajouterons simplement que ces conditions matérielles varient selon la sphère pratique dans laquelle sont considérés les rapports transindividuels. Ainsi, si l'on peut dire que Foucault produit des analyses matérialistes du savoir, dès *l'Histoire de la folie* et particulièrement nettement dans *Naissance de la clinique*, c'est parce qu'il rapporte toujours les formations discursives à ce qu'il nomme (quoique personne ne semble vouloir le remarquer) leurs « dépendances extradiscursives » (*Dits et écrits*, t. I, 680), soit leurs conditions matérielles d'existence : les formations et transformations dans le champ épistémique *en tant que discours* sont, comme chez Marx, rapportées à la limite extérieure de ce discours. Pour ne pas perdre de temps, nous ne le démontrerons pas ici, mais si vous le souhaitez nous le ferons dans le cours de la discussion<sup>2</sup>.

Et nous disons donc que c'est avec ce transindividuel que la pensée reconnaît qu'elle est dans un rapport constitutif lorsqu'un agent théorique s'avise de penser « en matérialiste ». Comment entendre ici un tel « rapport constitutif » ?

Appuyons-nous encore une fois sur une analyse de Balibar, cette fois à l'article « L'objet d'Althusser » qui porte principalement sur l'évolution de la notion de « coupure » – nous ne sommes pas sûr d'en partager toutes les conclusions, et nous aimerions beaucoup y revenir dans une séance ultérieure si vous voulez bien prendre connaissance de cet article à nos yeux capital (in Lazarus (dir.) *Philosophie et politique dans l'œuvre de LA*). À la fin de cet article, Balibar se repenche sur les textes de la fin des années 70 dans lesquels Althusser revise, voire anéantit, sa problématique antérieure. Depuis un certain temps, LA s'est aperçu du problème circulaire suivant : toute pensée de la conjoncture fait partie de la conjoncture qu'elle tente de ressaisir théoriquement et dans laquelle elle vise, à travers cette ressaisie théorique même, à intervenir pratiquement. Or, voici la croix : la théorie, en tant qu'elle se veut scientifique, devrait s'arracher à l'idéologie constituant sa « préhistoire », mais elle doit *en même temps* pour agir sur les modes d'organisation et d'action des masses « qui font l'histoire », agir sur la conscience, c'est-à-dire prendre une forme idéologique ou, comme dit Balibar « se transformer en son 'contraire' » (p. 109). Les idées de Marx, dit Althusser (« Le marxisme aujourd'hui », in *Solitude de Machiavel*, Actuel Marx, p. 303), s'inscrivent deux fois, en deux lieux de la topique sociale, une fois comme concepts clarifiés dans l'élément de la science, une seconde fois (la même, en même temps) comme instruments de la lutte de classe idéologiques « dans un lieu défini des rapports sociaux et des rapports de classe » (Althusser). Et Balibar d'en conclure à son tour qu'en définitive (aux yeux d'Althusser) ce qui

<sup>2</sup> Le point mériterait par exemple une confrontation avec la lecture de Bourdieu qui, tout en saluant la perspective foucauldienne d'une analyse des formations discursives en termes de « champ de possibilités stratégiques », y a vu pourtant la reprise d'un principe d'immanence affilié à la tradition saussurienne (rupture entre linguistique interne et linguistique externe, la première trouvant son « intériorité » autonome dans la « langue » comme code), qui entraînerait chez Foucault le refus de référer le champ du discursif à d'autres conditions que celles qui le structurent de façon interne, c'est-à-dire finalement un nouvel avatar d'un pur et simple idéalisme... (*Les règles de l'art*, Point-Seuil, p. 326-327 ; et *Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action*, Point-Seuil, p. 64-66).

en vint à caractériser le matérialisme de Marx n'était ni un certain contenu théorique ni une méthode spéciale d'exposition de ce contenu :

[...] c'est *le fait* que Marx ait inscrit et nommé dans la théorie elle-même *les limites*, et par conséquent *les conditions*, qu'impose à son efficacité historique le fait de consister dans des « idées » [...] (Balibar, p. 110)

Si l'on suit Balibar, il en résulte ceci : est matérialiste, ou plutôt se fait matérialiste, un savoir qui inscrit en lui-même sa limite, soit le fait que son efficace est conditionnée, d'une part par cela qu'il n'est qu'ensemble d'idées, d'autre part par le fait *qu'il doit prendre forme idéologique pour s'inscrire (en tant que le savoir qu'il est) dans le champ social-historique même qu'il pense sous sa forme de science*. Balibar, de nouveau, le formule superbement :

[...] la pensée conceptuelle n'agit pas sur ses propres conditions d'existence là où elle se reconnaît elle-même pour vraie, mais toujours « ailleurs », là où elle est relativement indiscernable de son Autre idéologique. (p. 115)

Résumons nos premiers résultats (bien limités et provisoires). 1) Une pensée matérialiste est celle qui pose la question de l'intrication des systèmes de pensée (au premier chef du système de pensée qu'elle est) et des rapports de forces sociaux transindividuels, en interrogeant « le fonctionnement (...) de l'appareil idéo-logico-social qui détermine les conditions de l'efficace de la pensée » (Balibar, p. 113), de sorte qu'elle est aussi 2) une pensée qui inscrit en elle-même, mais sous la forme du concept, la pensée des limites de la pensée, et s'efforce de penser au plus près de ces limites, à la pointe de son ignorance, c'est-à-dire de ce point aveugle qu'est l'intériorité en elle du champ de pure extériorité i.e. de l'ensemble des rapports sociaux en tant qu'ils constituent l'essence humaine ; 3) enfin, troisième point qui anticipe un peu ce qui sera dit tout à l'heure, mais qui découle de la thèse althusserienne de la double inscription de la théorie : est matérialiste la pensée qui se soucie du rapport entre, d'une part, la manière dont elle prend acte de cette présence des rapports sociaux en elle, et d'autre part, la manière dont elle est par ailleurs inscrite et située dans ces rapports, et spécifiquement dans les formes conflictuelles qui les articulent dans les luttes de classe.

Ces résultats étant d'une excessive abstraction, nous souhaiterions les illustrer d'une analyse plus spécifique, qui portera sur la spécificité du geste matérialiste de Marx en économie. LA, dans « L'Objet du Capital », remarque (p. 272, début du §4) que Marx a accordé dans sa critique de l'économie politique une grande importance à un fait en apparence insignifiant, à savoir « que Smith et Ricardo analysent toujours la 'plus-value' *sous la forme du profit, de la rente et de l'intérêt* [soit sous ce que Marx appelle ses « formes transformées », les formes, disons concrètes, de réalisation qui sont les siennes dans le MPC], qu'elle n'est donc jamais appelée *par son nom*, mais toujours déguisée sous d'autres, qu'elle n'est pas conçue dans sa 'généralité', distincte de ses 'formes d'existence' ». Quelle importance, dira-t-on ? La plus-value est un concept général qui ne se présente jamais comme tel, mais toujours réalisé dans une forme d'existence concrète, rente, profit ou intérêt : donc qu'est-ce que cela peut bien changer qu'on prenne ou non la peine de rapporter ces dernières à un mot paraissant simplement désigner dans sa généralité ce qu'elles ont en commun ? Pourquoi Marx accorde-t-il tant de poids au fait que Smith et Ricardo n'aient pas *nommé* la plus-value ? La réponse, si notre lecture est correcte, LA ne la donne que beaucoup plus tard, après un détour (dont la fonction serait d'ailleurs explicable) par la critique de l'historicisme, très précisément 94 pages plus loin.

À cet endroit, dans le §8 (*L'objet de l'Economie politique*), LA s'en prend à la définition classique de l'économie politique et de son objet, dont il emprunte par commodité la définition à André Lalande (« science ayant pour objet la connaissance des phénomènes (...) et la détermination des lois qui concernent la distribution des richesses, ainsi que leur production et leur consommation (...) »), cité p. 366). Il remarque alors ceci : cette définition

classique *se donne* (comme immédiatement aperceptible et évident) le champ homogène des phénomènes économiques, pose ce champ *et* son homogénéité comme un « donné là-devant ». Or, qu'il y ait ce champ, qu'il soit bien défini, et *surtout* qu'il soit homogène est une condition pour que les éléments qu'il renferme soient traités comme (puisque homogènes) comparables selon une mesure commune, donc commensurables, donc calculables sur une base purement quantitative (quantifiables) abstraction faite de leurs déterminations tombant au-dehors du critère de subsumption fourni par la mesure commune. Or voilà justement une chose qu'attaque Marx chez eux : « la valeur comme quantité absorbe toute leur attention », écrit-il dans *Le Capital*, en manière de reproche : ils perdent de vue l'instance de la forme-valeur. Marx, lui, introduit dans l'analyse économique de la valeur (qui est, évidemment, le principe même de commensuration des marchandises) un concept non-quantitatif, non-mesurable, *et qui est pourtant le fondement de la forme de cette même valeur* : la plus-value. Les économistes bourgeois ultérieurs ne cesseront de lui reprocher : on ne peut pas calculer la plus-value comme telle, elle est un concept non-opérateur, non-scientifique, non-économique. Mais ce reproche est absurde : Marx connaît et emploie le calcul pour les formes d'existence de la plus-value (rente, intérêt, profit), simplement, comme le dit bien Althusser :

Si la plus-value n'est pas mesurable, c'est justement parce qu'elle est le *concept* de ses formes, elles-mêmes mesurables. Bien entendu cette simple distinction change tout : l'espace homogène et plan des phénomènes de l'économie politique n'est plus un simple *donné*, puisqu'il requiert la position de son *concept*, c'est-à-dire la définition *des conditions et des limites* qui permettent de tenir des phénomènes pour homogènes, donc mesurables. (LC, p. 367, les deux premiers italiques sont d'Althusser, le troisième est le nôtre)

L'homogénéité présupposée du champ des phénomènes économiques n'est plus « trouvée là » comme un donné mais construite à partir du concept qui la pose et pose en même temps ses propres limites et conditions, soit la plus-value – la plus-value c'est-à-dire ? Eh bien c'est-à-dire une détermination très précisément inséparable du surtravail, *et donc* du système de l'exploitation qui en organise la production et la reproduction, *et donc* du transindividuel social en tant qu'antagonisme de classe, d'un rapport de production social qui évidemment n'apparaît pas *et ne peut apparaître* comme tel dans le prétendu donné des phénomènes économiques. Le concept de plus-value inscrit donc bien à l'intérieur du champ théorique de la pensée économique (et en se tenant bien dans ce champ) *le concept de sa limite extérieure* : l'antagonisme de classe comme rapport social transindividuel est inscrit dans la théorie sous la forme de son absence : le concept à la fois économique et non-économique de plus-value, à la limite de l'économiquement pensable. LA le formule très bien à la fin de ce §8 :

Que la plus-value ne soit pas une réalité mesurable tient à ce qu'elle n'est pas une chose, mais le concept d'un rapport, le concept d'une structure sociale de production, existant, d'une existence visible et mesurable *seulement dans ses « effets »*. (LC, 394)

Cause qui n'existe que dans le système coordonné de ses effets, sans y paraître en personne, car elle est la structure qui fixe et tout à la fois déborde les limites de ce qui est assignable dans ce système. On voit bien, à ce cas d'analyse, comment le discours matérialiste de Marx perturbe l'idéologie propre à l'économie classique en inscrivant *en elle* (pas à côté, pas en dessous ou au-dessus : en elle) le concept de ses limites en tant que point aveugle non réinscriptible dans sa logique interne, et en même temps que ce point aveugle, c'est le rapport social de production que nous avons proposé à la suite de Balibar d'appeler le transindividuel. Ce geste bouleversant du matérialisme, ici parfaitement exemplifié, nous allons proposer de l'appeler : insurrection dans la théorie.

### III. Le matérialisme comme insurrection dans la théorie.

Pour justifier cette proposition, pour en préciser le sens et les enjeux, il nous faut la poser à l'intérieur d'un ensemble de thèses qui la soutiennent et que nous allons donc tâcher de développer. Sept thèses, en fait :

1) il n'y a pas de discours en soi matérialiste, mais un *effet-matérialiste* de certains types de discours pour autant qu'ils constituent des prises de position dans le champ théorique *et par rapport* au champ théorique ;

2) le champ théorique est justiciable d'une analyse en termes de luttes de classes, en un sens voisin de celui que cherchait à définir Althusser quand il a avancé le concept de luttes de classes dans la théorie et affirmé que la philosophie avait précisément pour fonction de « représenter » cette lutte dans la théorie. Ce qui signifie que le champ théorique est un espace de positions (qui portent certains noms : pragmatisme, idéalisme, matérialisme, ...) qui déterminent, pour parler comme Bourdieu, des prises de positions, la formation de groupes possibles, de chapelles, d'hérésies, de marginalités, aussi et surtout de certains types de rencontres (et de certains types seulement). On peut également le formuler ainsi : le champ théorique est strié et stratifié, et ce striage détermine les circulations d'idées, d'affects, de percepts, etc. entre les chercheurs, intellectuels, acteurs politiques, artistes qui sont susceptibles de s'y inscrire ;

3) il est nécessaire d'adjoindre au concept althussérien de luttes de classes dans la théorie, celui, que nous vous proposons, d'*insurrection dans la théorie*, par quoi il faut entendre un certain type de bouleversement théorique qui transforme les conditions d'existence et de développement de la lutte, donc le striage même du champ théorique ;

4) l'effet-matérialiste coïncide avec ces effets de bouleversement, de sorte que penser en matérialiste, s'efforcer de penser en matérialiste, c'est s'efforcer de produire (et ce avec un horizon éthique et politique déterminé), dans les conditions déterminées par la conjoncture, de l'insurrection dans la théorie ;

5) dans la mesure où le champ théorique est en rapport médié, d'une part avec le champ social, d'autre part avec le champ idéologique, puisque, comme nous l'avons dit après Balibar, aucune pensée, si scientifique se voulût-elle, ne pourra avoir d'incidence sur le réel dont elle parle qu'à la condition de subir un devenir-idéologique, il en résulte que l'effet-matérialiste doit s'inscrire d'une certaine manière dans l'idéologie pour pouvoir articuler la théorie et le réel dans leur matérialité ;

6) l'idéologie, telle que commence à la redéfinir Althusser à partir de 1970 et de l'article « Idéologie et appareils idéologiques d'Etat », a pour principal opération, par le mécanisme qu'Althusser nomme *interpellation*, la constitution des individus en sujets, et c'est cette constitution qui, en leur assignant leur place dans les différents champs où ils existent, et en les *fixant* sur les positions subjectives correspondantes, contribue au maintien et à la reproduction de leur rapports – non pas seulement de leurs rapports de production au sens économique, mais dans tous les domaines où il y a de la production : savoirs, affects, arts, amours, conduites quotidiennes, mais aussi formations oniriques et fantasmatiques... Thèse 6b) L'essence humaine n'étant rien d'autre que l'ensemble des rapports entre les hommes, le contrôle et la fixation, ou au contraire la subversion et la transformation de ces rapports, sont donc bien l'Enjeu politique majeur ;

7) l'effet-matérialiste comme insurrection dans le champ théorique devra coïncider avec une démise de la fonction-sujet, avec un effet de désobjectivation qui libère les individus de leurs assignations de place dans le striage social et transforme les conditions de la lutte en rendant possible de nouveaux groupes. (Il serait facile de montrer, et nous le ferons si vous le souhaitez, comment cet effet opère dans le texte de Marx mais aussi par exemple dans celui de Foucault). Thèse corrélatrice 7b) : C'est à partir de cet effet que doivent être problématisées les formes objectives et les tâches de l'*organisation* de la critique pratique (luttes), et les



fonctions, modalités et limites de la production (et de la circulation) de la théorie dans ces formes organisationnelles.

Essayons d'établir tout cela.

1) / 2) Concernant les deux premiers points, il n'est pas nécessaire de revenir sur notre affirmation selon laquelle il n'y a pas de matérialisme en soi, que nous avons déjà argumentée, nous précisons simplement que, puisque la détermination matérialiste renvoie à une recomposition tendancielle de l'espace des positions dans le champ théorique à *travers* une prise de position déterminée en son sein, nous parlerons maintenant (autant que la syntaxe nous y autorisera) simplement de l'effet-matérialiste d'une théorie, d'un discours, ou d'un segment de discours.

3) / 4) On ne peut, en toute rigueur, parler de « lutte de classes dans la théorie » (LA) qu'en fonction de la possibilité d'une mise en correspondance des lignes d'affrontement et de démarcation qui cartographient et différencient la topique interne de la théorie (avec des positions constituées : « idéalisme », « empirisme », « pragmatisme », etc.) avec les lignes d'affrontement et de démarcation qui cartographient la topique du champ social, c'est-à-dire les rapports de forces qui s'organisent dans ses différentes régions. Le moment insurrectionnel dans la théorie (à l'instar de ce que Foucault dit du moment insurrectionnel dans une conjoncture sociohistorique du type révolution iranienne) serait un moment de remaniement de ces lignes d'affrontement et de démarcation (ce qui peut être envisagé à des échelles de grandeur très variables en fonction des situations : de la répartition moléculaire et imperceptible des désirs et des croyances (les « fêlures » deleuziennes) aux grands bouleversements macroscopiques du type insurrection populaire), de remaniement de ces lignes ou du moins de déplacement au moins potentiel des ruptures de classes, et donc corrélativement (car c'est toujours strictement corrélatif, même si cela passe par des circuits de détermination distincts) de reconfiguration des organisations de groupe aptes à intervenir dans la lutte des classes. En effet l'insurrection n'est pas l'effet mécanique d'une configuration socio-historique donnée, d'une configuration donnée des antagonismes économique-politiques, elle est en décrochage par rapport aux chaînes de causalités historiques, de sorte que, loin de se laisser prescrire son destin par la dite configuration des antagonismes, elle ne mène et ne peut mener sa lutte qu'en travaillant à leur transfiguration indéfinie, *sans savoir d'emblée ni d'où elle vient ni où elle va* – son programme est vide. On y reviendra dans un instant. Seule, chez Althusser, l'articulation des notions de sur- et de sous-détermination permet de penser correctement cela. Citons un long passage :

Car nous savons (...) que la lutte de classe ne se mène jamais dans la transparence, et que le prolétariat, qui mène la sienne, tout autre que celle de la bourgeoisie, n'est pas à lui-même transparent, classe composite, qui doit toujours forger son unité. C'est dans la lutte des classes que le prolétariat parvient à déchiffrer et affronter réellement les rapports de forces où il est engagé, parvient à conquérir peu à peu son unité et ses positions de classe et de lutte. C'est dans la lutte qu'il parvient à définir la « ligne » de son combat. Rien de cela ne se fait dans la clarté d'une pure conscience face à la pure objectivité d'une situation. Car tout procès est constitué et dominé par des rapports contradictoires qui ne se réalisent et découvrent que peu à peu, et peuvent réserver les surprises de l'anticipation (surdétermination) ou du retard (sous-détermination). (« Histoire terminée, histoire interminable », in *Solitude de Machiavel*, Actuel Marx, p. 240)

Essayons à notre tour de déchiffrer et d'affronter ce texte remarquable dont le moins qu'on puisse dire est qu'il n'est pas lui non plus transparent à lui-même. Althusser affirme premièrement, et c'est une thèse dont il faut mesurer la radicalité, non pas seulement (comme on pourrait le croire à première vue) que le prolétariat est aveugle à lui-même, qu'il ne sait pas qui il est, ce qui est prolétariat et ce qui ne l'est pas (à ce compte, l'existence d'un parti armé d'une théorie scientifique qui viendrait le lui expliquer serait une condition suffisante et nécessaire) – mais il affirme qu'en réalité *le prolétariat n'est pas encore prolétariat quand il*

*entre dans la lutte* : il s'ignore lui-même, non parce qu'il serait dans l'immédiateté non-réfléchie (et qu'il faudrait réfléchir pour lui) mais tout simplement parce qu'il *n'est pas*. En effet, il ne peut « forger son unité », donc se constituer comme tel à partir des classes composites en insurrection (ou non), que dans la lutte elle-même déjà initiée. C'est dans cette lutte, nous dit Althusser, que le prolétariat « parvient à conquérir peu à peu son unité et ses positions de classe et de lutte » – *mais justement le prolétariat n'est rien d'autre que cette unité d'une position de classe et de lutte !*, ce qui n'est qu'une autre manière de dire qu'il *n'est rien avant d'avoir conquis cette unité*, alors pourtant qu'il ne dispose pas de principe d'unification, disons de règles de synthèse préalablement « données » en amont de son propre mouvement car il n'apprend à les former que dans la lutte. Essayons de le dire autrement : le prolétariat ne peut être identifié à *une* classe, dans des conditions où l'on pourrait lui attribuer des propriétés économiques ou sociologiques qui permettraient d'en désigner l'être objectif dans le corps social (« tiens ! voici le prolétariat *en personne* ») ; il n'y a pas de prolétariat « en soi » fixé par les conditions objectives et des « intérêts objectifs » qui en découle, qui deviendrait prolétariat « pour soi » en prenant conscience de ces intérêts comme *ses* intérêts, et en prenant ainsi conscience de lui-même sous la Sainte Lumière d'un Appareil éclairé et éclairant ! Le prolétariat apparaît sur fond de vacuité, c'est-à-dire qu'au fond le terme de prolétariat ne peut faire que nommer le groupe de lutte qui *résulte* de la reconfiguration des coupures de classe qu'entraîne l'insurrection (au sens où l'événement « insurrection » a sa durée propre qui, comme tendance, peut durer longtemps) en fusionnant des classes hétérogènes par et dans la lutte. C'est cette fusion qui s'opère par exemple quand la coupure de classe entre ouvriers et petite paysannerie saute en 1917 ; c'est cette fusion qui ne s'opère pas, qui ne « prend » pas lorsqu'en 68 la coupure de classe entre étudiants (majoritairement de classe moyenne) et ouvriers ne saute pas... en tout cas pas assez. Nous disons donc que l'existence objectivement constatable d'un prolétariat n'est pas un présupposé de la lutte mais tout au contraire que *le devenir-prolétaire des classes dans l'insurrection est un résultat immanent de la lutte*<sup>3</sup>.

Si l'on s'entend sur ce point, alors on peut dire du prolétariat ce qu'Althusser dit de la philosophie dans le manuscrit posthume « Le courant souterrain du matérialisme de la rencontre » (1982) : la philosophie ne commence pas par un commencement qui soit son origine, elle prend le train en marche, et seule la philosophie matérialiste sait reconnaître que la philosophie commence par rien, ne fonde sa cause sur rien, n'a pas d'origine : la philosophie matérialiste renonce « à penser l'origine comme Raison ou Fin, pour la penser comme néant » (*Ecrits philosophiques et politiques*, I, 575). Cela ne veut pas dire que la philosophie se pose elle-même, est *causa sui*, autofondée, ce qui impliquerait de reconduire un schéma ontologique où l'essence engendre l'existence en vertu de sa nécessité propre : non, en vérité la thèse d'Althusser est que ce qui se fait, se fait dans la contingence d'une rencontre qui aurait pu ne pas avoir lieu, – dans le cas qui nous occupe, dans le mouvement proprement contingent de l'insurrection qui déplace et transforme les lignes de fractures et les coupures de classe, et engendre sa propre nécessité comme « le devenir-nécessaire de la rencontre de contingents » (*idem*, 581). Et là, réussir à penser cette contingence et son devenir-nécessaire, voilà si vous voulez l'un des programmes de travail que l'on pourrait se donner pour les temps qui viennent. Pour le dire en passant, il nous semble par exemple que l'élucidation de la nature propre de cette contingence doit conduire à donner toute son importance au concept de temporalité différentielle tel qu'il est développé dans *Lire le*

<sup>3</sup> Il nous faudra reprendre dans une séance ultérieure cette question, où nous croyons pouvoir *localiser*, dans cet écart (qui est évidemment une tension) entre la segmentation sociale (et tous les antagonismes qui en découlent comme lutte des classes), et la déssegmentation insurrectionnelle qui (comme épisode brusque ou comme tendance) la travaille pour ainsi dire du dedans, le lieu où doivent être problématisées théoriquement et pratiquement toutes les questions relatives à *l'organisation*. On trouvera à cet égard des instruments préliminaires inégalables dans les analyses de Balibar sur le « prolétariat insaisissable » (cf. *Crainte des masses*).

« *Capital* », et dont nous reparlerons de toute façon dans la 4<sup>ème</sup> séance (pour ceux qui ne connaissent pas encore ce texte génialissime, cela se trouve dans le chapitre IV de « L'objet du 'Capital' », pages 272-309 dans l'éd. « Quadrige »).

Nous l'avons dit, nous ne croyons pas nécessaire de renoncer (au moins : provisoirement nous ne le croyons pas) au concept de « luttes de classes » ; mais il nous paraît nécessaire par contre de prendre en compte le fait que l'existence même des classes et leur structure, les coupures de classe dans le champ social, *constituent elles-mêmes un enjeu dans la lutte*. On ne peut pas se contenter d'affirmer que l'infrastructure économique, qui serait déterminante en dernière instance et gouvernée par la contradiction polaire entre les rapports de production et les forces productives, engendre des classes en soi, donc des groupes de lutte possibles, qui ensuite et sur ces bases seules, passeraient (ou non) au statut de classes pour soi dans une lutte effective. Non, encore une fois la formation des groupes, l'engendrement des coupures de classes qui pour ainsi dire « potentialisent » l'affrontement n'est pas extrinsèque (et donc transcendant) à l'affrontement lui-même (qui n'en serait que la conséquence ultérieure) : *le découpage des classes en lutte est paradoxalement immanent à la lutte des classes, et donc déterminé par ce qu'il détermine*. C'est quelque chose que voit fort bien Foucault lorsqu'il montre que, dans un contexte de violente remise en question des rapports de propriété, et donc de production, fin 18<sup>e</sup>-début 19<sup>e</sup>, lorsque le MPC atteint ce qu'on va appeler son poids de forme, la production de la délinquance a coïncidé avec l'engendrement d'une coupure de classe entre le prolétariat et un sous-prolétariat virtuellement délinquant, une plèbe, coupure qui a contribué d'une part à la moralisation de la classe ouvrière, d'autre part à l'opposition de cette classe ouvrière à elle-même, ce qui constituait un puissant instrument pour la lutte de classe de la bourgeoisie. Cela, évidemment, quoique les marxistes l'aient massivement ignoré, Marx le savait.

Voilà pourquoi nous proposons d'introduire, articulé au concept de luttes de classes (dans la théorie) celui d'insurrection (dans la théorie), par quoi nous entendons désigner une transformation (tendancielle ou brutale) des coupures de classe (dans la théorie), en d'autres termes : *une prise de position qui transforme la structure même de l'espace de positions où elle s'inscrit*. L'insurrection fait partie de la lutte, est un moment dans la lutte, mais en même temps, à la verticale d'elle-même, transforme les conditions d'existence de la lutte<sup>4</sup>. Et, en gros, nous proposons d'écrire l'équation : matérialisme théorique = *insurrection dans la théorie*. Et ce concept d'insurrection gagnerait à être rattaché à ce qu'a thématiqué Foucault sous le nom de « soulèvement » dans les articles admirables, et abondamment commentés par maint analphabète, qu'il a consacré à la Révolution iranienne.

Nous ne pouvons pas ici développer en détail ce point, mais nous y avons consacré de longues analyses dans deux textes qui seront mis en ligne en même temps que celui que nous sommes en train de prononcer, et auxquels nous nous permettons donc de renvoyer ceux que cela intéresserait. Disons simplement ceci. Foucault pense le soulèvement essentiellement comme rupture, tant objective que subjective : a) rupture d'abord par rapport aux cadres de la rationalité politique et aux calculs stratégiques que cette dernière sous-tend ; b) rupture par rapport à la logique différenciée des intérêts personnels ; c) rupture corrélative par rapport à toutes les distinctions sociales de classes, soudain comme indifférentes ; d) rupture par rapport à la totalité de l'ordre social existant ; e) rupture enfin *en chacun* par rapport à ce qu'il était, à ce qu'il croyait être, à ses identités et identifications de classe antérieures. Citons.

---

<sup>4</sup> On pourrait dire à cet égard que « l'invention » au 19<sup>ème</sup> siècle d'une certaine figure de l'artiste comme créateur, ordonnée à la valeur cardinale de « l'art pour l'art », qui transforme les modes même d'évaluation des acteurs dans le champ esthétique et de structuration de ce champ, invention qu'analyse Bourdieu dans *Les Règles de l'art*, constitue une « insurrection dans l'esthétique ».

C'est la même protestation, c'est la même volonté qui est exprimée par un médecin de Téhéran et un mollah de province, par un ouvrier du pétrole, par un employé des postes et par une étudiante sous le tchador. (« Le chef mythique de la révolte de l'Iran », in *Dits et écrits III*, p. 715)

Voilà précisément ce que nous nommons remaniements des coupures de classe, si ce n'est que dans ces textes Foucault présente la figure limite, où *toutes* les coupures sautent, d'un processus qui, *in concreto*, n'atteint jamais cette radicalité, car il coexiste toujours avec ce contre quoi il se lève. Foucault en est d'ailleurs pleinement conscient.

Il y a eu littéralement une lumière qui s'est allumée en eux tous et qui les baigne tous en même temps. Ça s'éteindra. (...) À ce moment-là ne resteront plus que les différents calculs politiques que chacun n'a pas cessé d'avoir dans sa tête. Prenons le militant d'un groupe quelconque. Quand il défilait, au cours de l'une de ces manifestations, il était double : il avait son calcul politique, qui était ceci ou cela, et en même temps il était un individu pris dans ce mouvement révolutionnaire, ou plutôt cet Iranien soulevé contre son roi. (« L'Esprit d'un monde sans esprit », in *Dits et écrits III*, p. 750 ; c'est nous qui soulignons).

Il faut bien être attentif au fait que les deux procès, d'insurrection *et* de restructuration, de percée hors des logiques et des causalités de l'histoire *et* d'insertion dans la trame de l'histoire, coexistent, sont immanents l'un à l'autre. Il y a à la fois le mouvement insurrectionnel qui fait sauter les coupures et fait pour ainsi dire exister concrètement, matériellement, quelque chose comme une volonté générale sur la scène du monde, et *toujours en même temps*, à même ce devenir-insurrectionnel, le jeu des calculs politiques, des intérêts personnels et des identifications molaires (des identités) qui réinscrit le mouvement dans l'histoire, ses causalités, ses stratégies. En même temps, dans l'unité complexe du même processus, ça se soulève, ça fusionne, et ça retombe et se divise. Ne surtout pas croire, romantiquement, « idéalistement », que cette retombée est un drame. Des identités on s'en fera toujours ; des coupures il y a en aura toujours : c'est la santé mentale qui s'y joue, on ne peut pas habiter le CsO. Ne pas croire que l'insurrection c'est le bien, et la restructuration la méchante, elles existent l'une avec l'autre, et c'est comme ça. La *prudence* politique (à distinguer de l'habileté politique) c'est de se tenir à la jonction d'un double souci pour chacune des dimensions du processus : souci pour la force de ce mouvement qui nous emporte dans son élan, avec les autres, dans autre chose que nous-mêmes et nos petits jeux et tracasseries ordinaires / souci pour le fait que la restructuration et – oui... – les petits jeux et tracasseries ordinaires qu'elle nous fait jouer, c'est aussi notre *être social objectif* qu'elle engage, et notre survie à vrai dire. Quand ça se soulève, c'est toujours-déjà en train de retomber, et ça n'est pas un drame, c'est tout simplement la vie. – Et disons que la « tâche de la vie », en l'occurrence, celle de négocier la co-intrication de ces deux mouvements, n'est rien d'autre que celle que doit savoir et pouvoir prendre en charge le *problème de l'organisation* de la lutte critique.

Et il faut bien sûr en dire de même « dans la théorie » : ça retombe, ça retombe en « thèses », en « positions théorico-politiques » qu'il faut absolument défendre parce qu'elles sont indubitablement vraies et qu'en plus les subventions du CNRS en dépendent, ça retombe en positions identifiables et insérables dans telle ou telle entrée d'un dictionnaire de la philosophie, l'entrée « idéalisme », « matérialisme » (au sens trivial, substantifiant), « empirisme », « spiritualisme », « pragmatisme », et cetera ad libitum (quand ça n'est pas ad nauseam), c'est-à-dire que ça se restructure *dans la théorie*, et cette restructuration dans la théorie est la condition pour ré-indexer les « positions » théoriques sur les segmentations sociales-politiques et sur les groupements de puissance qu'elles déterminent (« positions » de classe), ce qui permet au diagnosticien (c'est le terme de Foucault), à la clinique philosophique (dans le vocabulaire de Deleuze) de dire : « cet empirisme là, si on le réfère au champ social-historique contemporain, travaille pour telle force, dans telle direction ou tel "intérêt de classe" ».

Mais il faut ici ajouter une précision essentielle : contrairement à Althusser qui distribue *sub specie aeternitatis* les rôles de bons et de méchants aux positions théoriques (l'empirisme par exemple fait partie des méchants), nous disons que ce qui est vrai de tel discours « empirique » n'est pas nécessairement vrai de *tout* « empirisme », pas plus que ce qui est vrai de tel pragmatisme ne sera vrai de *tout* « pragmatisme », et nous irons même jusqu'à dire : ce qui est vrai de tel « idéalisme » ne sera pas plus vrai de *tout* « idéalisme » !! Nous voulons dire (essayer de dire) qu'il est possible de rencontrer dans la théorie (pas dans n'importe quelle théorie, mais par exemple chez tel philosophe, ou même dans tel morceau d'ouvrage de tel philosophe, ou de tel historien, ou de tel sociologue), un *matérialisme de l'empirisme*, un *matérialisme du pragmatisme*, et même, oui, un *matérialisme de l'idéalisme*, un *matérialisme du spiritualisme*, etc., par quoi nous entendons autant d'états insurrectionnels (donc autant de faits de tendance matérialiste au sens précédemment avisé) bouleversant les segmentations et l'espace des positions théoriques pré-donné, effet-matérialiste qui peut ensuite « retomber » dans des stratifications théorico-politiques très différentes (seule la stratification *et* dans la théorie *et* dans le champ socio-politique permettant de toute façon d'établir des corrélations bi-univoques entre positions dans la théorie et positions dans le champ socio-politique). Ainsi, certains morceaux du bergsonisme peuvent constituer des moments insurrectionnels (donc matérialistes) dans le spiritualisme (c'est le cas de la théorie de la perception dans le premier chapitre de *Matière et Mémoire*, par exemple), pouvant retomber dans les positions théorico-politiques les plus contrastées, de Sorel à l'Alliance française (*via* Sorel ; Sorel lui-même, admirateur de Lénine autant que de Bergson, a pu voir ses positions restratifiées très différemment chez Pierre Lasserre, Antonio Gramsci ou Benito Mussolini). Ainsi, certains morceaux du deleuzianisme comme moments insurrectionnels (donc matérialistes) dans le pragmatisme, pouvant retomber dans des positions théorico-politiques les plus opposées ; ainsi peut-être encore de Sartre, de Foucault (qui peut aussi bien donner lieu à une théorisation matérialiste-nominaliste indexée sur le marxisme que, chez un François Ewald, sur des justifications ad hoc du néolibéralisme au nom de la critique des disciplines et de la libre subjectivation repensée dans le cadre de la merde manageriale), etc. Ce qui renvoie aux poubelles de la théorie le mauvais et de toute façon galvaudé terme de « récupération », qui ne fait que recouvrir la tâche de dégager les ambiguïtés internes à un morceau théorique en état insurrectionnel, c'est-à-dire matérialiste<sup>5</sup>.

---

<sup>5</sup> Cela vaudrait même de ce que nous avons appelé la détermination matérialiste de l'essence. Dans un article remarquable et surprenant, (« Bonald et la Philosophie », in *Revue de synthèse*, nouvelle série n°1, janvier-mars 1987, p. 3-30 ; accessible sur le site personnel de Pierre Macherey : <http://stl.recherche.univ-lille3.fr/sitespersonnels/macherey/accueillmacherey.html>), Pierre Macherey montre ainsi que, mû par des motifs tout différents (on s'en doute) de ceux de Marx, Bonald constitue une « métaphysique du pouvoir » qui, d'une part désindividualise le problème de la constitution de la société en la référant à des lois internes indépendantes de toute intervention des individus, car exprimant « un rapport universel de pouvoir dont la nécessité est inscrite en elle » ; d'autre part dénature pleinement le concept de loi sociale, échappant à toute compréhension de l'ordre social en termes de droit naturel ; en outre « désanthropologise » l'analyse du social en montrant qu'« il n'y a aucune réalité de l'individu comme tel, en tant que celle-ci serait donnée indépendamment des relations générales de pouvoir qui la constituent » ; enfin, à l'étude de l'« homme intérieur », fondée sur une psychologie, Bonald oppose la connaissance de l'« homme extérieur » propre à déboucher (chez Comte notamment) sur une sociologie - ce qui permet à Pierre Macherey de montrer comment une telle théorie renvoie dos-à-dos l'Idéologie de Cabanis et Destutt de Tracy et les philosophies de Maine de Biran ou Cousin, unies dans une même focalisation sur une essence *intérieure* de l'homme, pour leur objecter que « l'esprit n'existe que par la relation à ce qui lui est extérieur » ; ce qui lui permet d'établir une audacieuse analogie (dont on aura compris que, et pourquoi, nous en partageons les attendus) entre la conception bonaldienne de l'homme extérieur (en dernière instance homme social) et la Sixième Thèse « ad Feuerbach ». Même si les conséquences dogmatiques et les voisinages idéologiques en sont évidemment très différentes, le *geste* de Bonald présente donc des analogies tout à fait nettes, en tant que tel, que geste, avec l'énoncé marxien. Là encore, si l'effet de fracture avec le champ problématique de l'Idéologie ainsi que du spiritualisme, constitue ce que nous appelons un effet-matérialiste, il ne faudrait pas séparer son repérage de la restratification dans la théorie qui lui est consubstantielle (erreur que ne commet pas Macherey). Par ailleurs, pour une analyse détaillée de la sixième Thèse, on se reportera, du même

Tout cela implique qu'il faut, à chaque fois, dégager deux niveaux d'inscription de tel discours théorique sur le plan du savoir. Les concepts s'écrivent deux fois, à deux niveaux : par leur position dans l'espace des positions philosophiques (Niveau 1), et par leur rapport aux systèmes des positionnements lui-même (que nous avons appelé striage : Niveau 2), et, comme nous l'avons dit, un concept qui va « compter comme » spiritualiste au premier niveau, pourra « compter comme » geste matérialiste au second. C'est quelque chose qu'Althusser permettait d'ailleurs d'entrevoir. Lorsqu'il définissait le « changement de terrain » opéré par Marx vis-à-vis de toutes les problématiques antérieures, il renvoyait dos-à-dos l'idéalisme et l'empirisme (traditionnellement rattaché au matérialisme) comme deux erreurs symétriques, en y voyant une fausse opposition liée au codage du champ théorique propre à l'idéalisme : l'opposition idéalisme/empirisme, qui prétend définir l'opposition cardinale sur le terrain de l'épistémologie, est en fait toute entière idéologique, est donc toute entière une opposition idéaliste, la manière idéaliste de qualifier l'espace des positions. Il y a une manière proprement idéaliste d'opposer l'idéalisme et le matérialisme, et devenir matérialiste c'est précisément, non pas venir occuper la position assignée au « matérialisme » par cette opposition, mais se déplacer par rapport à cette problématique, voir que, dans le champ de la théorie, la contradiction entre matérialisme et idéalisme est une *contradiction inégale* au sens où LA définit cette notion pour la lutte de classe (voyez notamment « Est-il simple d'être marxiste en philosophie ? », in *Penser Louis Althusser*, p. 176) en montrant que ce n'est pas de la même manière que les différentes classes se rapportent à leur opposition, le prolétaire n'est pas un symétrique du capitaliste, un capitaliste simplement affecté du signe moins ; la contradiction est aussi contradiction dans le rapport de chacune des classes à la contradiction qu'il y a entre elles. De même, le matérialisme s'oppose à l'idéalisme dans sa conception même de l'opposition matérialisme / idéalisme. Ce qui permet effectivement de penser un matérialisme de l'idéalisme (au sens où ce qui est codé comme ensemble de thèses de nature idéaliste produit un effet d'insurrection dans la théorie, i.e une transformation des coupures de classes dans la théorie, et par rapport à la pratique dans le champ social) de même qu'il pourrait parfaitement y avoir, ou plutôt qu'il est parfaitement clair qu'il y a des idéalismes du matérialisme (au sens où un ensemble de thèses de nature matérialiste, par exemple, au hasard, un physicalisme anglo-saxon de type analytique-réductionniste, peut avoir des effets de reconduction des coupures de classe dans la théorie). Il convient alors de distinguer, d'une part matérialisme et idéalisme de niveau 1 (comme positions codées comme telles dans le champ théorique, matérialisme et idéalisme restructurés), d'autre part matérialisme et idéalisme de niveau 2 (comme *prises de positions*, insurrectionnelle ou conservatrice, par rapport au champ théorique).

Par là *on cesse d'opposer binairement matérialisme et idéalisme* : ce sont les positions théorico-politiques qui peuvent s'opposer comme « matérialistes » et « idéalistes » (de niveau 1) ; mais au second niveau de notre esquisse de topique du champ théorique, un idéalisme qui mettrait la théorie en situation insurrectionnelle, ne serait pas moins matérialiste, toujours au sens qu'on a dit, qu'un « matérialisme » étiqueté conforme par les têtes pensantes de tel ou tel parti (qui donnerait droit de citer matérialiste au pavlovisme au nom d'arguments stupidement dogmatiques ; et puis de toutes façons : quel parti, *pour nous maintenant ?!!*) ou par tel autre tribunal d'avant-garde : il le serait beaucoup plus !!! en ce sens qu'il appuierait bel et bien dans la théorie la tendance à accentuer la lutte des classes, ou plutôt la tendance à la critique de tout mode d'existence conditionnant et conditionné par le(s) capitalisme(s) actuel(s), la lutte des

classes elle-même devant être problématisée théoriquement et pratiquement comme vecteur d'effectuation de cette tendance<sup>6</sup>.

La référence à l'idée de contradiction inégale dans le savoir, et le concept d'insurrection adossé à celui de lutte, présentent donc un double intérêt : cela permet de penser la lutte comme (1) n'étant pas simplement située au niveau des rapports de production qui détermineraient nécessairement des rapports de classes susceptibles, à partir de cette détermination qui les constitue en groupes, de lutter entre elles ; (2) étant toujours à la fois lutte entre classes et lutte pour (et depuis) la transformation des conditions d'existence de la lutte et de la définition des classes.

5) / 6) / 7) Ce qui nous conduit à nos trois derniers points, à partir de la question suivante : comment « l'insurrection dans la théorie » qui constitue la *tendance* matérialiste dans la pensée opère-t-elle les déplacements dans les *coupures* de classes dans la théorie dont nous avons parlé ?

Nous dirons que ce qui spécifie la *représentation* idéaliste (de niveau 2) du champ théorique, c'est qu'elle le voit comme pacifique, seulement lieu d'un débat d'arguments, certainement pas d'une lutte de classe dans la théorie, et de toutes façons coupée des luttes sociales, et c'est donc qu'elle fonctionne idéologiquement comme instrument dans le maintien et la reproduction des coupures de classe existantes dans le champ du savoir, et du même coup des segmentations sociales et des assujettissements qui leur sont liés ; le *geste* matérialiste, lui, consiste dans le déplacement/transformation des coupures de classe dans le savoir (et du même coup accompagne et prolonge la déssegmentarisation sociale et l'apparition de groupes possibles).

Répetons et prolongeons. Qu'est-ce qu'un tout social ? C'est l'articulation complexe d'un mode de production, de régimes de pouvoir et de régimes d'énonciabilité. Comment ça tient, un tout social, en tant que c'est caractérisable comme structurellement inégal et que c'est donc voué à engendrer des perturbations et de la lutte ? Eh bien, ça tient, non pas comme le croit beaucoup de gens qui ont mal lu Foucault, pas du tout parce qu'il y a des normes et une discipline et que les gens les respectent, puisqu'il est au contraire tout à fait favorable au système d'exploitation-domination que les normes soient enfreintes (Foucault l'a crié sur tous les tons et sur pas mal de toits) ; ce qui est essentiel c'est qu'existe un striage social, une sériation des individus, et leur répartition dans ce striage accompagnée d'une fixation sur leur place et d'une identification à leur rôle qu'opère le mécanisme de l'assujettissement, qu'on peut aussi nommer subjectivation du rôle, ou comme dit LA interpellation en sujet.

Althusser nous indique que « la politique qui constitue la philosophie porte sur une tout autre question et tourne autour d'une tout autre question [que celle des « prises de parti des auteurs »] : celle de l'hégémonie idéologique de la classe dominante, qu'il s'agisse de la constituer, de la renforcer, de la défendre ou de la combattre » (LA, « Est-il simple d'être marxiste en philosophie ? », in *Penser Louis Althusser*, p. 159). Mais le problème est bien sûr

---

<sup>6</sup> On aura l'occasion de montrer que cet autre aménagement du concept de lutte des classes est la seule manière de ne pas en magnifier et en idéaliser une certaine représentation historiquement déterminée : car d'un côté, il est clair que nous ne pouvons pas négliger la charge d'imaginaire attachée à ce mot même que nous ne laissons pas d'utiliser ; mais de l'autre, nous ne pourrions pas nous contenter de prétendre rompre avec cet imaginaire. On connaît les gestes de cette prétention : rejeter le concept et la réalité de la lutte des classes au tombeau d'une histoire (belle et) bien achevée, ou bien au contraire jouer au bien malin oracle percevant cette éternelle lutte des classes encore vibrante dans les tréfonds du corps social à tout autre imperceptible... On ne sortira pas de ce genre d'alternative sans repenser les formes concrètes que la lutte des classes prend, pourrait prendre, est en train de prendre (à analyser sur des enquêtes empiriques précises), et qui donc en transforment le concept en même temps qu'elles imposent une reproblématisation de l'organisation (encore elle), c'est-à-dire de ses tâches, de ses dangers et ses impasses propres, bref, de sa nécessité dans ses limites.

de savoir comment *fonctionne* l'hégémonie idéologique dans le savoir (au sens le plus extensif qu'il faut maintenir à ce terme : savoirs scientifiques, cliniques, philosophiques, religieux, politiques, médiatiques, etc.). On sait qu'Althusser a ouvert une piste de recherche à cet égard, en formulant son concept d'AIE, et en proposant comme opération centrale de l'idéologisation effectuée par les AIE l'opération de subjectivation, constitution, fabrication de sujet, déterminant la manière dont les sujets, dans le mouvement même qui les constitue comme tels, prennent position et s'identifient à leur position dans le champ où ils sont en fait toujours déjà positionnés objectivement, toujours déjà déterminés dans les répartitions distinctives de classes (répartitions pas forcément antagoniques, tant s'en faut, mais néanmoins différentielles et donc potentiellement antagoniques). De ce point de vue, les AIE sont *transversaux* à toutes les institutions sociales (nous aurons l'occasion de revenir sur ce point, mais leur polarisation, chez LA lui-même, sur l'Etat, ne nous semble pas aller de soi – en tout cas les AIE ne sont pas aussi nettement identifiables, individualisables, et sont indubitablement plus diffus que les ARE police-armée ; s'il semble évident que le pouvoir médiatique, par exemple, constitue un appareil idéologique au sens de LA, il paraît plus délicat, dans des sociétés comme les nôtres, d'ajouter AIE), et les mécanismes de constitution de sujet (dans la détermination formelle minimale que dégage Althusser comme interpellation/reconnaissance/méconnaissance) sont immanents à tous les secteurs de la pratique sociale (avec des productions idéologiques primaires correspondant aux effets d'hégémonie de la classe, ou des classes dominantes, et des productions idéologiques secondaires qui peuvent parfois fonctionner comme contre-productions idéologiques dans l'idéologie primaire ou dominante (c'est le cas de « l'idéologie dominée »<sup>7</sup>).

Quel est le caractère essentiel de cette opération idéologique dans le cadre de la reproduction des rapports de force sociaux ? Pour répondre à cette question reportons-nous à certains énoncés cruciaux d'Althusser. Pour lui, une structure sociale quelconque n'est jamais « constructible » par la simple agrégation ou sommation d'individus différenciés, dont la réunion, compte tenu de leurs identités et de leurs différences ainsi que du motif qu'ils ont d'entrer en société, produirait une certaine forme sociale ; c'est tout à l'inverse la structure qui est toujours-déjà donnée et qui implique un ensemble de places et de fonctions qui vont se trouver occupées par des individus quelconques qui en seront les porteurs (*Träger* dans le vocabulaire de Marx). Les « sujets » constituant du procès immanent à une structure sociale ne sont donc pas ceux que voudrait nous faire croire l'évidence anthropologique naïve (et que nous fait croire l'idéologie), à savoir les « individus concrets » et autres « hommes réels », mais les mécanismes sociaux qui opèrent la définition et la distribution des places et des fonctions, c'est-à-dire encore une fois que ce sont des *rapports* :

Les vrais « sujets » sont donc ces définisseurs et ces distributeurs : les rapports de production (et les rapports sociaux politiques et idéologiques). Mais comme ce sont des « rapports », on ne saurait les penser sous la catégorie de *sujet*. (LC, 393)

On comprend alors très bien ce qu'opère l'interpellation : en constituant le sujet, elle le constitue comme sujet *de* sa place, l'identifie à son rôle dans le mouvement même où elle lui permet de s'identifier, de se reconnaître lui-même, et du coup produit l'illusion idéologique selon laquelle la fonction est une dépendance du sujet et selon laquelle la structure sociale est le résultat de la réunion des sujets, des « individus concrets », des « hommes réels ». Comme le formule excellemment Balibar (« Concepts fondamentaux du matérialisme historique », LC, 513) : « les individus s'avancent masqués (...) : *ils ne sont que des masques* », que des masques pour des fonctions du procès social d'ensemble. Loin que le rôle social soit le masque d'une individualité véritable (aussi pauvre en contenu, dépourvue de fond ou librement néantisante qu'on la souhaite), selon un modèle sociologique goffmanien

<sup>7</sup> Sur ce concept, voir *Sur la reproduction*, p. 114 et 222, et « Le marxisme comme théorie 'finie' », in *Solitude de Machiavel*, p. 288.



par exemple, c'est tout à l'inverse l'individualité qui, comme telle, n'est que le masque d'une fonction anonyme dans un procès sans sujet (ou, comme dit aussi Althusser, d'un « théâtre sans auteur », LC, 411). Ajoutons, pour enfoncer le clou, qu'on voit bien du même coup que le problème n'est plus celui de l'aliénation tel qu'il est traditionnellement posé : il ne s'agit plus de restituer aux sujets leur essence aliénée dans l'ordre social, mise au-dehors d'eux et rendue étrangère à eux, car leur essence *est* toujours-déjà extérieure à eux, toujours-déjà au dehors, n'étant rien d'autre que leurs rapports – et la croyance dans le fait que l'émancipation consisterait à se réapproprier une essence aliénée pour en reconstruire la plénitude subjective enfin coïncidant avec elle-même n'est *rien d'autre* que le prolongement mystifié (mystifié au second degré) de l'opération idéologique elle-même. La politique émancipatrice authentique s'installe d'emblée dans l'extériorité à soi du sujet et fait plutôt effort pour transformer la structure des rapports sociaux pour porter l'essence transindividuelle (d'ailleurs pensable en termes spinoziens de compositions de rapports) à son degré maximal d'intensité, c'est-à-dire de puissance.

Dire alors que des AIE fonctionnent dans le savoir, dans l'ensemble de l'espace des savoirs, donc dans le savoir philosophique non moins que dans les autres, cela signifie simplement que le savoir véhicule des procédés d'interpellation et de fabrication de sujets, et que la lutte de classes dans les savoirs consiste à prendre position par rapport à la position de sujet qu'on est déterminé à occuper par le savoir en question.

Quelle est alors pour finir la tâche corrélatrice de l'insurrection dans la théorie ? Ce serait l'effet de « désubjectivation », comme on dit, que peut produire un segment de savoir, c'est-à-dire l'effet de démise, non pas de notre prise de position, en tant que sujet tel ou tel, dans le champ, mais plus radicalement la démise de notre être-sujet tel qu'il est produit par les AIE. Vacuole de liquidation (locale, parfois très fugitive), du mécanisme idéologique de l'interpellation, moment où l'on ne se retourne plus à l'injonction, où l'on ne (se) « reconnaît » plus – comme nous le disions au tout début, moment de transformation de soi dans l'épreuve du savoir. On pourrait à cet égard reprendre ce que thématizait Foucault lorsque, évoquant les auteurs (« Bataille, Nietzsche, Blanchot, Klossowski »<sup>8</sup>) dont la lecture l'avait, plutôt que formé, décalé par rapport à sa formation, il affirme que ces auteurs lui avaient moins donné un corpus de règles à suivre, de méthodes à appliquer, voire de vérités à soutenir, qu'ils ne lui avaient présenté l'exemple en acte d'un travail de la pensée sur elle-même dans l'épreuve de la connaissance, d'un travail visant à susciter des *expériences* dans lesquelles ils trouvaient occasion de se modifier, de se décaler, de nouveau, par rapport à eux-mêmes, tout en ouvrant à leur lecteur une telle possibilité en même temps. Or, cette expérience, dit Foucault, consistait à « essayer de parvenir à un certain point de la vie qui soit le plus près possible de l'invivable » (p. 43), à cette limite extrême où le sujet de l'expérience est au bord de se défaire en elle : « L'expérience chez Nietzsche, Blanchot, Bataille, a pour fonction d'arracher le sujet à lui-même, de faire en sorte qu'il ne soit plus lui-même ou qu'il soit porté à son anéantissement ou à sa dissolution » (p. 43). « C'est [donc] une entreprise de désubjectivation » (ibid.) qui en même temps défait, et/ou déborde, les assignations identitaires qui strient, structurent et appauvrissent le tissu relationnel qui constitue et le champ social et, comme nous l'avons dit, l'essence humaine, qui s'efforcent en somme de maintenir notre essence à son niveau minima d'intensité, nous séparant nous-mêmes de tout ce que nous sommes, i.e pouvons. Nous proposerons à cet égard de ne plus penser l'effet du système d'exploitation-domination en termes d'aliénation mais de facteurs d'intensité de notre essence transindividuelle, et de vecteurs d'intensification de notre essence transindividuelle, dans une voie qui enregistre donc la critique de la compréhension hégélianisante de Marx et lui préfère une filiation résolument spinoziste, à l'enseignement d'Althusser, sur lequel nous aurons l'occasion de revenir la prochaine fois, et auquel Frank

<sup>8</sup> « Entretien avec Michel Foucault », DE IV, p. 43.

Fischbach a donné récemment de nouveaux arguments dans son livre *La production des hommes. Marx avec Spinoza*.

## GRM 1 – Vers le matérialisme – 22/09/07

« R. Rorty fait remarquer que, dans ces analyses, je ne fais appel à aucun « nous » – à aucun de ces « nous » dont le consensus, les valeurs, la traditionalité forment le cadre d'une pensée et définissent les conditions dans lesquelles on peut la valider. Mais le problème justement est de savoir si effectivement c'est bien à l'intérieur d'un « nous » qu'il convient de se placer pour faire valoir les principes qu'on reconnaît et les valeurs qu'on accepte ; ou s'il ne faut pas, en élaborant la question, rendre possible la formation future d'un « nous ». C'est que le « nous » ne me semble pas devoir être préalable à la question ; il ne peut être que le résultat – et le résultat nécessairement provisoire – de la question telle qu'elle se pose dans les termes nouveaux où on la formule » (M. Foucault, « Polémique, politique et problématisations », in *Dits et écrits IV*, p. 594).

« C'est que penser n'est jamais l'exercice naturel d'une faculté. Jamais la pensée ne pense toute seule et par elle-même ; jamais non plus elle n'est simplement troublée par des forces qui lui resteraient extérieures. Penser dépend des forces qui s'emparent de la pensée. [...] Penser, comme activité, est toujours une seconde puissance, non pas l'exercice naturel d'une faculté » (Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, PUF, 123).

« [...] ce qu'il y a justement d'essentiel dans l'existence humaine : [ce sont] les *relations* multiples et actives que les individus entretiennent les uns avec les autres (qu'il s'agisse de langage, de travail, d'amour, de reproduction, de domination, de conflits, etc.), et le fait que ce sont ces relations qui définissent ce qu'ils ont de commun, le « genre ». Elles le définissent parce qu'elles le constituent, à chaque instant, sous des formes multiples. » (É. Balibar, *La philosophie de Marx*, La Découverte, « Repères », Paris, 1993, p. 30).

« [...] c'est le fait que Marx ait inscrit et nommé dans la théorie elle-même *les limites*, et par conséquent *les conditions*, qu'impose à son efficacité historique le fait de consister dans des « idées » » (Balibar, « L'objet d'Althusser », in Sylvain Lazarus (dir.), *Politique et philosophie dans l'œuvre de Louis Althusser*, PUF, p. 110).

« [...] la pensée conceptuelle n'agit pas sur ses propres conditions d'existence là où elle se reconnaît elle-même pour vraie, mais toujours « ailleurs », là où elle est relativement indiscernable de son Autre idéologique. (*ibid.*, p. 115)

« Smith et Ricardo analysent toujours la 'plus-value' *sous la forme du profit, de la rente et de l'intérêt* [soit sous ce que Marx appelle ses « formes transformées » = les formes concrètes de réalisation qui sont les siennes dans le MPC], qu'elle n'est donc jamais appelée *par son nom*, mais toujours déguisée sous d'autres, qu'elle n'est pas conçue dans sa 'généralité', distincte de ses 'formes d'existence' » (L. Althusser, « L'objet du 'Capital' », in Lire le Capital [LC], coll. « Quadrige », p. 272)

« [...] science ayant pour objet la connaissance des phénomènes [...] et la détermination des lois qui concernent la distribution des richesses, ainsi que leur production et leur consommation [...] » (définition de l'économie politique dans le *Vocabulaire technique et critique de la philosophie* d'A. Lalande, citée in LC, 366).

« Si la plus-value n'est pas mesurable, c'est justement parce qu'elle est le *concept* de ses formes, elles-mêmes mesurables. Bien entendu cette simple distinction change tout : l'espace homogène et plan des phénomènes de l'économie politique n'est plus un simple *donné*, puisqu'il requiert la position de son *concept*, c'est-à-dire la *définition des conditions et des limites* qui permettent de tenir des phénomènes pour homogènes, donc mesurables. (LC, 367 ; les deux premiers italiques sont d'Althusser, le troisième est le nôtre).

« Que la plus-value ne soit pas une réalité mesurable tient à ce qu'elle n'est pas une chose, mais le concept d'un rapport, le concept d'une structure sociale de production, existant, d'une existence visible et mesurable *seulement dans ses « effets »*. » (LC, 394).

« Car nous savons [...] que la lutte de classe ne se mène jamais dans la transparence, et que le prolétariat, qui mène la sienne, tout autre que celle de la bourgeoisie, n'est pas à lui-même transparent, classe composite, qui doit toujours forger son unité. C'est dans la lutte des classes que le prolétariat parvient à déchiffrer et affronter réellement les rapports de forces où il est engagé, parvient à conquérir peu à peu son unité et ses positions de classe et de lutte. C'est dans la lutte qu'il parvient à définir la

« ligne » de son combat. Rien de cela ne se fait dans la clarté d'une pure conscience face à la pure objectivité d'une situation. Car tout procès est constitué et dominé par des rapports contradictoires qui ne se réalisent et découvrent que peu à peu, et peuvent réserver les surprises de l'anticipation (surdétermination) ou du retard (sous-détermination). » (Althusser, « Histoire terminée, histoire interminable », in *Solitude de Machiavel*, Actuel Marx, p. 240).

« C'est la même protestation, c'est la même volonté qui est exprimée par un médecin de Téhéran et un mollah de province, par un ouvrier du pétrole, par un employé des postes et par une étudiante sous le tchador. » (Foucault, « Le chef mythique de la révolte de l'Iran », in *Dits et écrits III*, p. 715)

« Il y a eu littéralement une lumière qui s'est allumée en eux tous et qui les baigne tous en même temps. Ça s'éteindra. [...] À ce moment-là ne resteront plus que les différents calculs politiques que chacun n'a pas cessé d'avoir dans sa tête. Prenons le militant d'un groupe quelconque. Quand il défilait, au cours de l'une de ces manifestations, il était double : il avait son calcul politique, qui était ceci ou cela, et en même temps il était un individu pris dans ce mouvement révolutionnaire, ou plutôt cet Iranien soulevé contre son roi. » (Foucault, « L'Esprit d'un monde sans esprit », in *Dits et écrits III*, p. 750 ; c'est nous qui soulignons).

« Les vrais « sujets » sont donc ces définisseurs et ces distributeurs : les rapports de production (et les rapports sociaux politiques et idéologiques). Mais comme ce sont des « rapports », on ne saurait les penser sous la catégorie de *sujet*. » (LC, 393).

## Thèses

1) Il n'y a pas de discours en soi matérialiste, mais un effet-matérialiste de certains types de discours pour autant qu'ils constituent des prises de position dans le champ théorique *et par rapport* au champ théorique ;

2) Le champ théorique est justiciable d'une analyse en termes de luttes de classes, en un sens voisin de celui que cherchait à définir LA quand il a avancé le concept de « luttes de classes dans la théorie » et affirmé que la philosophie avait précisément pour fonction de représenter dans la théorie cette lutte. Ce qui signifie que le champ théorique est un espace de positions qui déterminent des *prises* de positions, la formation de groupes possibles, de chapelles, d'hérésie, de marginalités, aussi et surtout de certains types de rencontre (et de certains types seulement) ;

3) Il est nécessaire d'adjoindre au concept althussérien de luttes de classes dans la théorie, celui d'« insurrection dans la théorie », par quoi il faut entendre un certain type de bouleversement théorique qui transforme les conditions d'existence et de développement de la lutte, donc le striage même du champ théorique ;

4) L'effet-matérialiste coïncide avec ces effets de bouleversement, de sorte que penser (s'efforcer de penser) en matérialiste, c'est s'efforcer de produire (et ce avec un horizon éthique et politique déterminé), dans les conditions déterminées par la conjoncture, de l'insurrection dans la théorie ;

5) Dans la mesure où le champ théorique est en rapport médié, d'une part avec le champ social, d'autre part avec le champ idéologique, puisqu'aucune pensée, si scientifique se voulût-elle, ne pourra avoir d'incidence sur le réel dont elle parle qu'à la condition de subir un devenir-idéologique, il en résulte que l'effet matérialiste doit s'inscrire d'une certaine manière dans l'idéologie pour pouvoir articuler la théorie et le réel dans leur matérialité ;

6) L'idéologie, telle que commence à la redéfinir Althusser à partir de 1970 et de l'article « Idéologie et appareils idéologiques d'Etat », a pour principale opération, par le mécanisme de l'*interpellation*, la constitution des individus en sujets, et c'est cette constitution qui, en leur assignant leur place dans les différents champs où ils existent, et en les *fixant* sur les positions subjectives correspondantes, contribue au maintien et à la reproduction de leur rapports – non pas seulement de leurs rapports de production au sens économique, mais dans tous les domaines où il y a de la production : savoirs, affects, arts, amours, conduites et énonciations quotidiennes, mais aussi formations oniriques et fantasmatiques... Thèse corrélative 6(b) : L'essence humaine n'étant rien d'autre que l'ensemble de ces rapports, le contrôle et la fixation, ou au contraire la subversion et la transformation de ces rapports, constituent bien L'Enjeu politique majeur ;

7) L'effet-matérialiste comme insurrection dans le champ théorique devra coïncider avec une démise de la fonction-sujet, ou du moins concourra à un effet de désobjectivation qui libère les individus de leurs assignations de place dans le striage social et transforme les conditions de la lutte en rendant possible de nouveaux groupes. Thèse corrélative 7(b) : C'est à partir de cet effet que doivent être problématisées les formes objectives et les tâches de l'*organisation* de la critique pratique (lutte), et les fonctions, modalités et limites de la production (et de la circulation) de la théorie dans ces formes organisationnelles.