

Lucien Sève

dernier livre publié : *Marx et nous*, Paris, La Dispute, 2004.

Intellectuels communistes : peut-on en finir avec le parti pris ?

On aborde avec sympathie la lecture du livre de Frédérique Matonti sur les intellectuels communistes². On lui sait gré de mener une recherche là où souvent règne le préjugé. D'autant que, tout en décidant de ne « faire de cadeaux » à personne, elle annonce écartier les démarches à la Verdès-Leroux où les « productions » de ces intellectuels sont non pas « étudiées » mais « appréciées selon les valeurs dominantes » (p. 8). Mis en confiance, on s'étonne du sous-titre : traiter des « intellectuels communistes » équivaut-il à écrire un « essai sur l'obéissance politique » ? Perplexe, le lecteur va être très attentif à la démonstration, lui non plus n'étant pas tenu de « faire de cadeaux » à l'auteure.

En fin d'ouvrage, Frédérique Matonti conclut (p. 398) qu'étudier *La Nouvelle Critique* et ses collaborateurs, « conseillers du Prince obéissants », jette « un jour cru sur le marché implicite au cœur de toute expertise intellectuelle : la subordination du savoir à la stratégie ponctuelle et au-delà le sacrifice des valeurs constitutives du champ intellectuel à un jeu jugé plus intéressant... » On conçoit, si le portrait est fidèle, que la présence forte d'intellectuels communistes dans notre vie culturelle et politique puisse être tenue pour une « histoire définitivement close » (p. 397).

Mon avis de lecteur se résume ainsi : véridique, voire pénétrant sur l'instrumentalisation des intellectuels en cause par la direction du PCF à travers des pratiques où ils sont diversement entrés eux-mêmes, le livre est vivement marqué par des biais méthodologiques, des *a priori* théoriques, une unilatéralité d'approche qui font de sa thèse d'ensemble une extrapolation des plus subjectives. Ouvrir un débat sur ce travail marquant importe doublement à mes yeux : pour que nous nous trompions le moins possible de passé, et du même coup peut-être de futur.

Cadrages et mises hors cadre

Tout champ d'étude a bien sûr ses bords, ce qui n'interdit pas à une démonstration d'être probante, sous deux conditions : qu'on ne prétende pas tirer sans précautions des conclusions débordantes, et qu'on prenne en compte les

effets de ce qui est laissé en dehors. Déjà sous ces rapports, la lecture du livre me laisse très critique.

Le livre repose sur un double cadrage : le corpus de base est une revue donnée, *La Nouvelle Critique*, à une époque donnée, 1967-1980. Cependant l'analyse exige souvent de remonter en deçà de 1967 – ce dont en maint cas l'auteure se dispense – et à considérer d'autres publications communistes ou apparentées – ce qui est fait de façon très limitée. Or le fait de prêter peu d'attention, voire aucune, à ce que les intellectuels en cause disent et écrivent, au moment même dont on s'occupe, dans les *Cahiers du communisme* ou *La Pensée*, au Cerm ou à l'Université nouvelle, ni même, bien souvent, dans les livres qu'ils publient, produit silencieusement un effet réducteur considérable sur l'image de leur travail de pensée, alors que le rapport entre ce travail et leur attitude politique est d'enjeu décisif.

Ces effets pervers sont alourdis par des découpages non dites qui appelleraient modestie interprétative. Ainsi un ouvrage intitulé sans restriction *Intellectuels communistes* ne fait-il à peu près aucun sort à des catégories entières comme les scientifiques de la nature, pourtant bien présents dans la *N.C.*, et dans le champ restreint dont elle s'occupe vraiment, nombreux encore sont ceux qui y ont écrit et dont le travail n'a pas droit à attention, de Vadée à Texier, de Goblot à Mounin, de Jalley à Vergnaud, de Lainé à Sigg – il se trouve que tous ces oubliés ont des profils refusant d'entrer dans la grille de lecture où tout intellectuel communiste doit se caractériser par une « stratégie d'ascension politique »... Laisser de façon muette hors champ ce qui ne cadre pas avec les thèses avancées jette un doute de fond sur la démarche.

Approchons-nous plus encore. Pour décrypter les débats philosophiques si marquants dans l'histoire de la *N.C.*, l'auteure ne dispose d'entretiens ni avec Michel Verret, ni avec Jacques Milhau, ni avec Jacques Texier, ni avec Michel Vadée, ni avec Jean-Jacques Goblot, ni avec moi, mais d'un entretien unique avec Guy Besse et d'un autre avec Michel Simon – elle a eu en revanche quinze entretiens avec Pierre Juquin, son « informateur » par excellence (p. 20). J'ignore pourquoi ces entretiens n'ont pas eu lieu³, mais ces raisons n'importent pas, l'enjeu étant d'un tout autre ordre que l'incrimination. La question est méthodologique : comment prévenir erreurs factuelles et illusions interprétatives sans confrontation des hypothèses de recherche avec les documents et commentaires d'acteurs essentiels de ce dont on traite ? Discrète sur la minceur de sa base documentaire, l'auteure n'en rédige pas moins tout son ouvrage sur le mode de la certitude éprouvée, ce qui l'autorise à *dire le vrai* sur ceux mêmes dont elle parle sans les avoir écoutés.

Encore y a-t-il bien plus. La thèse de l'auteure est que ces intellectuels communistes ont fait le « sacrifice des valeurs constitutives du champ intel-

lectuel » aux « enjeux du champ politique », impliquant leur « obéissance » à la direction et à ses objectifs du moment (cf. p. 16, 131, 374, 398...). Énoncée dans le froid langage de la factualité scientifique, c'est une thèse brûlante qui est ici professée : la mise en examen historique des intellectuels communistes déboucherait sur leur disqualification collective en tant même qu'intellectuels. Pour établir qu'ils auraient « fait le sacrifice des valeurs constitutives du champ intellectuel », il y a une précondition catégorique : c'est d'examiner loyalement la *teneur* de ces productions, et donc, simplement, *de les lire*. Or chacun peut constater que Frédérique Matonti – sauf rares exceptions, notamment en faveur d'Althusser – *ne lit pas* les productions intellectuelles de ceux dont elle instruit le cas. Elle ne lit pas leurs livres, néglige leurs textes parus ailleurs que dans la *N.C.*, et même de leurs articles de la *N.C.* elle pratique souvent cette sorte de lecture qui consiste à chercher la citation utile – ou à éviter la citation gênante – pour la démonstration en cours. J'expose parmi dix autres deux exemples de mes dires.

Des vues philosophiques du physicien Pierre Jaeglé, bien qu'il ait donné à la *N.C.* plusieurs longues contributions, il n'est question que deux fois (p. 226-27 et 244-45) : à travers un témoignage unique assurant qu'avec le biologiste P. Mazliak il émettait « des doutes sur l'usage pratique qu'ils pouvaient faire de la dialectique dans leur laboratoire », « tout intellectuel digne de ce nom » ne pouvant avoir que « de grands doutes sur la pertinence de la dialectique ». Donnant d'autorité la chose pour indubitable, Frédérique Matonti conclut qu'en jouant le « gardien du temple » sur la dialectique, la *N.C.* se livre à une évidente « instrumentalisation » à « dimension politique » (p. 245). Or si on veut bien *lire* ce qu'écrit P. Jaeglé *dans la N.C.* même (cf. n° 42, 44, 86, 101), on y découvre tout autre chose : ce n'est bien entendu pas au « laboratoire » mais « à la source même de la création scientifique », dans la formulation des « hypothèses les plus générales » que la dialectique matérialiste « peut jouer un rôle fécond », montre-t-il, ce qu'illustre par exemple « le lien dialectique général entre espace et temps » (n° 44, p. 41-42). Parlant de l'unité de la translation et de la rotation dans une trajectoire, il écrit : « Si ce n'est pas un aspect de contradiction dialectique, je me demande de quoi il s'agit ! » (n° 101, p. 24). Etc. Lui faire endosser un déni de pertinence scientifique de la dialectique relève donc d'un *refus de lire* permettant seul qu'à l'encontre des textes une démarche théorique soit réduite à une instrumentalisation politique.

L'exemple de l'« humanisme scientifique »

La session d'Argenteuil du comité central (mars 1966) est pour l'auteure l'occasion par excellence de faire valoir sa thèse : le conflit entre humanisme garaudyste et antihumanisme althussérien y serait rendu gérable grâce à

« ces concepts de compromis que sont l'« humanisme véritable » et l'« humanisme scientifique » auxquels des intellectuels « comme L. Sève ou M. Simon » « fournissent leur caution théorique » (p. 102) en vertu d'un souci « exclusivement politique » (p. 104). Visiblement satisfaite de cette analyse, l'auteure en répète partout les termes : l'humanisme scientifique serait « le modèle des théories *ad hoc* » (p. 106, 108, 216, 254...), prudemment « médianes » – en l'occurrence à base de critique « symétrique » de Garaudy et d'Althusser (p. 100, 103, 164, 198, 213, 246...) – que « bricolent » les intellectuels communistes en sorte que la direction leur octroie le statut de position « officielle » du parti (p. 99, 100, 209, 211...).

Bricolage *ad hoc*, position médiane, officialisation politique : ces assertions ne se soutiennent que d'une inattention caractérisée à la réalité des faits et des idées. Parlant de ce dont je peux fournir les preuves, je dis qu'en 1966 j'avais derrière moi quelque quinze ans de recherche et publication sur la question de « l'homme » dans la perspective de Marx – depuis mes interventions de 1952-1954 sur la psychologie dans *La Raison* et *La Pensée* jusqu'aux premières rédactions, en 1964, de ce qui sera *Marxisme et théorie de la personnalité*, lesquelles nourrissent en janvier 1965 un très long texte pour la *N.C.* intitulé « Note sur le débat Althusser-Semprun à propos des rapports entre le marxisme et l'humanisme », note dont la revue n'a rien publié⁴. *Antérieurs* à la parution des grands travaux althussériens fin 1965 à partir desquels se forme la conjoncture d'Argenteuil, ces textes ne pouvaient être « *ad hoc* », le « *hoc* » n'existant pas encore. Si j'ai réagi d'emblée comme je l'ai fait à la sortie de ces travaux⁵, c'est précisément que s'était formée auparavant chez moi une vision de la question en partie congruente, en partie inaccordable avec celle d'Althusser. Décréter que ma prise de position d'alors dans la question de l'humanisme relevait du bricolage *ad hoc* insulte tranquillement mon travail.

En deuxième lieu, l'idée d'« humanisme scientifique » définissait-elle une position « médiane » entre Garaudy et Althusser « symétriquement » critiqués ? Présentation des choses médusante. Pour les contestataires virulents de Garaudy que nous étions – Verret, Milhau, Simon, Goblot, moi... –, sa rhétorique spiritualiste tombait au-dessous de la critique. Que nous ayons pu tenir la balance tant soit peu égale entre ça et le travail tout autrement rigoureux d'Althusser relève, je le dis brutalement, du comique. Il n'y avait pas une once de symétrie entre notre dénégation foncière du garaudysme et, chez certains d'entre nous, la contestation partielle de vues althussériennes. Nous étions clairs : sur la *portée* de la rupture de 1845-1846 chez Marx, Althusser avait entièrement raison et Garaudy entièrement tort. « Humanisme scientifique » n'avait donc rien à voir avec cette absurdité : humaniste comme

Garaudy, mais scientifique comme Althusser... Cela signifiait – il n'est que de lire : une fois passé du côté qu'alors nous qualifions à tout va de « scientifique », l'attitude marxiste *ne se réduit pas* au rejet de l'humanisme spéculatif, elle ouvre un champ neuf à une anthropologie inédite que j'ai cru pouvoir nommer à partir de mi-1966 « humanisme scientifique ». Que cette formule recèle encore de l'idéologique – par usage trop peu rigoureux du terme « scientifique » –, est devenu par la suite manifeste à mes yeux. Mais cet idéologique-là n'a rien à voir avec le sens où le prend Frédérique Matonti – celui d'un placement bricolé d'intention habile dans l'imaginaire « fourchette » Garaudy-Althusser... Penser les choses à ce niveau interdit d'y rien comprendre.

En troisième lieu, cet « humanisme scientifique » est-il proclamé à Argenteuil position « officielle » du parti ? Erreur flagrante. Ce dont l'auteure ne tient nul compte, c'est que le débat d'Argenteuil s'est déroulé dans un complet malentendu sur ce qu'Althusser nommait « antihumanisme ». Sous ce nom, il combattait une illusion *théorique*, quand la direction du PCF voulait défendre le souci *pratique* des hommes réels – deux choses qui n'ont rien à voir entre elles. D'où le dialogue de sourds que sont à cet égard les débats de 1966. Et dès lors que la nature du problème savant posé par la critique althussérienne de l'humanisme *théorique* n'était pas perçue, ne pouvait bien sûr l'être davantage l'idée d'ailleurs *encore informulée par moi début 1966* d'humanisme scientifique, qui se situait toute sur ce même terrain. S'imaginer dans ces conditions qu'elle ait pu être « officialisée » à Argenteuil relève du fantasme. Qu'on relise le passage de la résolution qui dit : « Il y a un humanisme marxiste » ; on y verra que ce n'est pas cet humanisme qui est qualifié de « scientifique » – qualification dénuée de sens hors du terrain de l'anthropologie *théorique* –, mais bien la « conception objective de la réalité » qui distingue l'humanisme *pratique* des communistes d'un « vague élan du cœur ». Ainsi donne-t-on pour établi que « l'humanisme scientifique », ce « bricolage *ad hoc* », serait « officialisé » (p. 109) à Argenteuil, alors que l'idée et la formule, *absentes* de mon intervention, ne figurent *pas davantage* dans la résolution ! Cela ne tient pas debout.

Pareil roman interprétatif met en cause une méthode. Frédérique Matonti voudrait, dit-elle (p. 22), contribuer à une « histoire sociale des idées ». Sociale ou non, une histoire des idées exige qu'on entre dans le contenu de ces idées. Or, sauf cas rare, elle s'en dispense, n'en retenant que ce qui lui paraît prêter à interprétation en termes d'instrumentalité politique. Cette méthodologie du CQFD qui traverse tout le livre coupe à la racine la possibilité d'une authentique histoire des idées. Aussi les intellectuels communistes ne sont-ils par construction à peu près jamais traités par l'auteur comme *intellectuels à part entière*. Elle fait justement grief à des sociographes du communisme comme

J. Verdès-Leroux de ce que chez eux les « productions intellectuelles » communistes sont « rarement étudiées », bien plutôt méjugées – mais fait-elle vraiment autre chose ? Dialectique de l'objet physique ou humanisme scientifique : pas une ligne n'est consacrée à analyser la teneur de ces idées, et de bien d'autres, cataloguées sans examen bricolages à finalité politique. Pour quelle part cette disqualification théorique et même « éthique » (p. 165) des intellectuels communistes est-elle alors plus qu'un artefact méthodologique recouvrant un parti pris ? Question grave.

L'intellectuel communiste « *homo calculator* » ?

Déterminé par ses cadrages, le travail de Frédérique Matonti l'est aussi par ses *concepts*. « Ressources », « croyances », « intérêts », « stratégies »... – ces termes omniprésents mais jamais interrogés prédéfinissent toute la logique d'analyse, en référence à ce que la sociologie des activités intellectuelles retient souvent de Pierre Bourdieu. Or eux aussi sont porteurs d'effets très contestables.

Je me limiterai ici à un seul : « croyance ». Au premier abord, il offre l'avantage de désigner l'adhésion à telle ou telle vue de façon *neutre*, sans jugement subjectif sur la *validité* de cette vue. Frédérique Matonti nomme ainsi « croyances », de façon systématique, aussi bien les assertions que les illusions des intellectuels étudiés. On s'aperçoit alors que la neutralité du terme se retourne en son contraire : elle devient mise en équivalence forcée de toutes les façons de voir. Garaudy prétend que maintes thèses du *Capital* sont déjà dans les *Manuscrits de 1844* : c'est sa « croyance » ; Althusser établit le contraire : c'est sa « croyance » à lui. Le même Althusser persiste à donner pour incontournable la dictature du prolétariat : « croyance » ; les communistes la tiennent en nombre pour totalement obsolète dans un pays comme la France du xx^e siècle : autre « croyance ». Ce qui est « neutralisé » par ce concept, c'est tout uniment la différence entre opinion sommaire et savoir exigeant, fausseté patente et justesse probable. On n'attend surtout pas du sociographe qu'il s'érige en juge des idées et attitudes, mais les mettre sémantiquement toutes sur le même plan est aussi de sa part le plus arbitraire des jugements, qui le dispense d'entrer dans le *contenu* des très inégales argumentations en présence.

Et comment alors rendre compte des « croyances » observées ? C'est simple : par la logique des « intérêts ». Pour Frédérique Matonti, le postulat va de soi : sous toute « croyance » opère chez l'intellectuel communiste une « stratégie » de « conquête de positions », un « projet d'ascension politique » (p. 81, 123, 165, 213, 380...) passant par une obéissance à l'autorité dont ses textes ne sont que la « matérialisation » (p. 16, 65, 77...). « De statut ancillaire » (p. 149),

l'intellectuel de parti fournit en justificatifs la stratégie de la direction pour convertir ses « ressources intellectuelles » en « ressources politiques » favorables à sa « montée dans la hiérarchie partisane » (p. 133), avec « bénéfices symboliques » (p. 398) et pratiques. Le rôle *justicier* de l'auteure⁶ est de révéler le fait et d'en « dévoiler les pratiques de cryptage » (p. 14), l'intellectuel communiste s'efforçant de « (se) masquer » (une formule qu'affectionne l'auteure, cf. p. 21, 97, 177, 247...) que derrière le paraître théorique de son travail « se profilent, bien entendu, des objectifs politiques » (p. 215). Les croyances présentant des variations individuelles, leur exposé devra à l'occasion être personnalisé, par exemple par des touches de psychanalyse sauvage (cf. p. 133, 208, 214, 264...), voire de robuste déterminisme sociologique. Mais c'est bien dans « l'alliance indissoluble de la croyance et des intérêts » (p. 251) qu'est à chercher la clef interprétative de toute la chose.

Disons-le sans détour : on est confondu par le simplisme d'une telle approche. L'appliquer à des universitaires restés à l'écart de responsabilités même modestes tout autant qu'à Pierre Juquin, membre du Bureau politique, député, candidat à une élection présidentielle ne peut être pris au sérieux. Un cas comme celui d'A. Gisselbrecht, « rédacteur en chef impossible » (p. 131) de la *N.C.*, force d'ailleurs l'auteure de déroger à son modèle explicatif : il « n'a jamais essayé » de faire le nécessaire à la « montée dans la hiérarchie partisane », « il tient plus encore à ce qu'il se présente comme un intellectuel » (p. 133). Or comment ne pas voir qu'un profil comme celui de Gisselbrecht est de très loin plus répandu parmi les intellectuels communistes que celui de Juquin ? Mais à y mieux regarder, en quoi « l'alliance indissoluble des croyances et des intérêts » rend-elle compte de la formation des attitudes intellectuelles chez ceux mêmes qui ont exercé des responsabilités importantes dans le parti ? Cogniot dans les années 1960, Juquin plus tard, tous deux normaliens, agrégés et lettrés, ont été responsables de la politique scolaire du PCF : leurs « intérêts » de parti peuvent-ils rendre le moindre compte du fait que le premier fut un farouche défenseur du latin en 6^e, le second au contraire partisan de son abandon ? Michel Simon et moi, ulmiens à deux années de distance, étions membres du comité central au moment où Althusser publia *Pour Marx* et *Lire Le Capital* : nos « intérêts » de parti jettent-ils la moindre lumière sur le fait que nos attitudes à l'égard des thèses althussériennes ont nettement divergé ?

Dans la « mécanique des champs » adoptée, on nous demande tacitement d'admettre que l'agent intellectuel est en quelque sorte un *homo calculator* dont la physionomie mentale et la trajectoire rédactionnelle s'ordonnent selon un exclusif principe de maximisation des bénéfices symboliques, agrémentés si possible de quelques « rétributions plus matérielles » (p. 133). En

quoi cette vision de l'intellectuel communiste évite-t-elle les écueils rédhibitoires d'un modèle auquel elle ne peut pas ne pas faire penser : la théorisation libérale de l'*homo oeconomicus* ? Impasse totale est faite ici sur la question capitale : comment se forme et se transforme une *personnalité intellectuelle* ? S'il y a en la matière une « illusion biographique », ne serait-ce pas celle qui consiste à croire qu'on puisse en rendre compte en faisant comme si la genèse des attitudes culturelles relevait tout simplement d'une arithmétique des « intérêts » ?

La mise hors champ du monde de vie

Ici se dévoile un cadrage plus réducteur encore : la tendancielle mise hors champ de l'*histoire subjective* comme genèse individuelle d'une façon de voir et de l'*histoire objective* comme processus social où prend source et sens l'orientation dans la pensée de l'intellectuel communiste. L'essentiel de l'attention étant capté par les rapports *internes* entre rédaction de la *N.C.* et direction du PCF, sur simple toile de fond historique et idéologique *externe*, c'est le sens même de l'engagement communiste qui se trouve d'emblée occulté. J'en prends exemple dans la question centrale du « structuralisme » – j'entoure le mot de guillemets pour marquer combien il est piégeant, et donc exige attentif désarmement du piège.

Le « structuralisme », pour le dire ici très vite, ce fut, dans le champ en expansion des sciences humaines, un ensemble d'œuvres marquantes présentant à la fois des parentés visibles et des disparités profondes – par exemple entre Lévi-Strauss et Foucault ; ce fut en même temps une opération consistant à virer le crédit de ces œuvres sommairement amalgamées au compte d'une idéologie déclarant obsolètes les philosophies humanistes du sujet aussi bien que l'essentialité dialectique de l'histoire, donnant pour science-pilote la linguistique de type saussurien en lieu et place de l'économie au sens marxien, visant au dévoilement de nécessités nous gouvernant à notre insu plus qu'aux engagements militants pour transformer celles qui peuvent l'être ; ce fut encore, au travers d'une mode d'intensité extrême, l'émergence d'une surdétermination médiatique massive de la vie des idées, en résonance avec un changement de statut des sciences humaines, évoluant d'une fonction critique envers l'ordre social existant vers sa gestion technocratique.

Dans cet ensemble de traits du phénomène « structuraliste », il y avait pour des marxistes riche matière à prises de position où l'évaluation d'apports réels aille de pair avec la récusation de leurs usages idéologiques : c'est pour avoir frayé cette voie en 1967 que le numéro de *La Pensée* sur *Structuralisme et marxisme* rencontra une audience obligeant à le réimprimer trois fois. Tout en posant que la conjoncture qui va l'occuper est « dominée » par un structuralisme consti-

tuant alors selon elle « l'avant-garde des recherches intellectuelles » (p. 22-23), l'auteure ne consacre pas un paragraphe à l'examen critique de sa consistance. C'est qu'il n'en est pas besoin : quelques lignes suffisent (p. 262) pour statuer que les « impératifs politiques » commandent aux rédacteurs de la *N.C.* de prononcer envers le structuralisme un « véritable déni de compétence » pour « atteinte » portée « à la philosophie de l'Histoire (*sic*) qui sous-tend l'action politique des communistes » – les *Lettres françaises* seules s'autorisant à prendre des positions « beaucoup moins marginales » (p. 56).

C'est tout uniment le discours de la mode structuraliste des années 1960 qui nous est ici servi sans la moindre critique comme vérité de la chose telle qu'on peut l'étudier en 2005. Procédé qui souffre toutefois quelques difficultés. Ainsi Michel Foucault a passé son temps – voir ses *Dits et écrits* des années 1970 et 1980 – à se démarquer du structuralisme sous la rubrique duquel on l'a souvent inscrit. Serait-ce pour défendre « la philosophie de l'Histoire qui sous-tend l'action politique des communistes » ? Pour être bien vu de Georges Marchais dans son projet d'« ascension partisane » ? Si l'auteure avait consacré un instant à se demander par exemple pour quelles *raisons intellectuelles* un Michel Foucault prenait ses distances avec le « structuralisme », elle aurait pu commencer à examiner le *contenu théorique* des désaccords que nombre de collaborateurs de la *N.C.* – non pas tous, ni également – ont fait valoir à son encontre. Mais alors, c'est toute l'explication réductrice des orientations de pensée par « l'alliance des croyances et des intérêts » qui se trouvait mise hors service.

Je tiens pour capitale la question ici posée. Est en cause une caractéristique majeure de nombreux travaux sur les communistes. On y opère un découpage d'objet, d'apparence légitime, où ne figure en gros plan que l'acteur communiste étudié, les réalités qui le motivent n'étant mentionnées qu'à titre de références contextuelles. La focalisation sur les faits et gestes de l'acteur semble traduire l'intérêt qu'on lui porte ; en vérité elle les vide de sens en les coupant de ce qui le leur donne. Chaplin nous fait bien saisir le ressort d'un tel principe de cadrage : le boxeur étant montré sans qu'on voie son adversaire, son combat se convertit de lui-même en gesticulation risible. Montrez l'attitude critique d'intellectuels communistes envers le « structuralisme », mais ne dites rien de ce en quoi il consiste : privée de ses *raisons*, l'attitude critique se chosifie toute seule en préjugé, « croyance » dont les motifs ne peuvent être cherchés que dans les limites du cadre : ici comme ailleurs, ce sont, « *bien entendu* [c'est moi qui souligne, L.S.], des objectifs politiques » (p. 215). CQFD.

Tout l'ouvrage est ainsi construit, y compris sur le plan politique. Dans les années 1967-1980, l'histoire ne chôme pas en France ni dans le monde, imposant au communiste cent choix à faire et causes où s'investir. De cette intense

histoire, ne s'occupe guère que le chapitre 8, où du reste « Mai 68, Printemps de Prague et Programme commun » ne donnent lieu qu'à traitement événementiel – je crains qu'on ne puisse en dire pis si on entre dans un examen serré. La totale absence – ou l'apparition purement nominale – de Pompidou et Giscard d'Estaing, Mitterrand et Rocard, Nixon et Ho Chi Minh, Allende et Pinochet, Brejnev et Mao, Berlinguer et Carrillo, Club de Rome et Trilatérale, et tant d'autres, montre sur quel décor presque vide l'auteure met en scène ses « intellectuels communistes » – la seule réalité politique à laquelle ils peuvent avoir affaire étant alors, « bien entendu », la direction du PCF. J'ai montré plus haut en quoi l'ouvrage ne traite pas les intellectuels communistes comme des *intellectuels* à part entière ; il faut ajouter qu'il ne les traite pas non plus comme des *communistes* à part entière – ce qui fait qu'il ne leur reste pas grand-chose.

Une significative tache aveugle

À partir d'un fait me concernant, j'en donnerai un exemple qui va loin. Dans l'encadré qui m'est consacré p. 212, je relève sept erreurs factuelles, dont deux sont de lourdes contre-vérités. Nommé en 1949 au lycée français de Bruxelles, je n'ai pas « perdu » mon poste « pour avoir enseigné le marxisme-léninisme », ce qui eût constitué une faute professionnelle sanctionnable ; j'en ai été *révoqué* pour avoir fait *hors du lycée* des conférences ainsi orientées – cas typique de répression anticommuniste pour délit d'opinion, comme il y en eut beaucoup. Ensuite, l'encadré m'apprend cette chose stupéfiante que je serais devenu « rapidement professeur de khâgne au lycée Thiers de Marseille », alors que tout accès aux classes préparatoires, ainsi d'ailleurs qu'à la Recherche et à l'Enseignement supérieur, me fut barré de fait jusqu'au bout de ma carrière – je n'ai jamais été professeur qu'en *classes terminales* de lycée. Au-delà d'une rare désinvolture, ce qui importe ici est qu'avec ces contre-vérités l'auteure (se) masque le déni majeur qu'elle commet, celui de la *discrimination anticommuniste*. À ne guère s'occuper du monde réel dans lequel les communistes sont communistes, on en vient à perdre de vue cette vérité première : un communiste est d'abord quelqu'un qui *désobéit* à l'ordre existant, quitte à *en payer le prix* – élément non répertorié dans le modèle de l'*homo calculator*. Normalien, agrégé : j'ai *forcément* été au moins professeur de khâgne...

Cette cécité à la discrimination anticommuniste⁷ s'affiche en thèse dès le début du livre. On y pose que, à partir des années 1960, l'appartenance communiste est « moins dangereuse » : les intellectuels n'y risquent plus « leur carrière comme pendant la guerre froide » (p. 10). J'apprendrai à l'auteure que m'a été opposé, pour motif politique notoire, un caricatural refus

d'accès à l'Enseignement supérieur en 1969. Ce n'est pas un cas d'espèce. Si elle avait bien voulu par exemple s'intéresser au géographe Jean Suret-Canale, qu'elle évoque deux ou trois fois, elle aurait appris par quels barrages il fut systématiquement confiné dans le Secondaire au cours des années 1970. Même Althusser, au faite de sa notoriété mondiale, en 1976, se voit refuser l'inscription sur la Liste d'aptitude aux fonctions de maître-assistant, et par là l'entrée dans le Supérieur. Mieux : Frédérique Matonti rapporte elle-même, comme sans le voir, le témoignage de Serge Goffard à qui, en 1967, le cabinet du Premier ministre refuse un poste de coopérant à Sousse, « ce qui fait, commente-t-il, que ma carrière universitaire s'est trouvée brutalement ruinée par la même occasion » (p. 134-35) – démenti cinglant à l'axiome de la page 10. Si des communistes ont pu en cette période accéder à la Recherche ou l'Enseignement supérieur, c'est à peu près toujours à la faveur d'un rapport de forces sectoriel moins défavorable créé par des luttes dont le livre ne souffle mot. Et si on regarde de près ces cas d'accès, on constatera qu'il a souvent fallu les payer d'un renoncement à la discipline d'origine – par exemple à la philosophie –, d'une carrière très difficile – qu'on pense à un Guy Besse –, et de discriminations sur quoi, bien curieusement, n'existe à ma connaissance dans l'abondante littérature concernant les communistes aucune étude d'ensemble... Le parti pris de traiter des intellectuels communistes en ignorant un fait d'une telle portée pose à mes yeux un problème non pas seulement méthodologique mais aussi déontologique⁸.

Je résume. Le constant usage d'une catégorie comme celle de « croyance » dispense d'examiner à quels *contenus* va une adhésion de pensée, et pour quels *motifs*. Pareille réduction de sens n'est tenable que grâce à une mise hors champ plus massive : celle du monde même à transformer – spirituel comme matériel – auquel se mesure l'engagement communiste. Ainsi prédécoupé, l'objet étudié se prête sans résistance à instrumentation selon le modèle sociologique aujourd'hui candidat au monopole de la scientificité. Ses résultats en l'occurrence ne me paraissent pas valider cette prétention.

« *Non pareo sed assentior* »

J'en viens enfin à ce qui justifie le sous-titre du livre : « Essai sur l'obéissance politique. » Que ce soit d'emblée clair : mon propos est-il de nier le poids de l'utilitarisme dans l'attitude de la direction du PCF à l'égard des intellectuels communistes ? Non. Est-il de contester que chez ces derniers, ceux surtout qui ont recherché des responsabilités d'appareil, n'a pas été rare l'accommodement avec la demande politique, parfois jusqu'à la théorisation de complaisance, voire la pratique servile ? Non plus. Est-il donc de minorer ce qu'a d'intimement biaisé – et aujourd'hui de caduc – la figure de l'intellectuel-de-

parti telle qu'elle peut apparaître à la relecture d'une revue comme *La Nouvelle Critique* ? Pas davantage. Si donc je dis que le livre donne une image aussi arbitrairement que lourdement mutilée, parfois jusqu'au diffamatoire, de ce que fut à l'époque le travail des intellectuels communistes, ce n'est pas pour minorer moi-même le passif de cette histoire. J'ai posé en commençant que le livre était « véridique, voire pénétrant » sur ce passif, je ne m'en dédis pas. Y consacrer des recherches est opportun, en tirer leçon indispensable. Mais dénaturer la chose par ce que j'ai appelé « des biais méthodologiques, des *a priori* idéologiques, une extrapolation des plus subjectives » fausse de façon grave, en même temps que le récit de ce passé, les leçons présentes à en tirer. C'est à quoi on ne saurait se résigner.

Si le traitement des concepts d'*intellectuel* et de *communiste* est des plus contestables, le sort fait au terme clef du sous-titre, *obéissance*, ne me paraît en effet pas meilleur. Certes, l'ouvrage en raffine l'analyse : « de la soumission à la révolte » en passant par « la ruse, le double langage, l'avancée timide, la critique » (p. 9), sans oublier le « bricolage *ad hoc* » ni la « contrebande », « manière dominée de contester la domination politique » (p. 65) – pour finir dans la désobéissance qui aboutit à la suppression de la revue. Mais, pas un instant l'auteur ne se demande si l'adhésion des intéressés aux orientations de la direction ne relèverait pas en plus d'un cas d'autre chose que l'obéissance : l'*assentiment*. De tout usage du concept d'obéissance, on pourrait attendre qu'il maîtrise la distinction de fond entre les deux attitudes, déjà relevée par la formule de Sénèque dans le *De Providentia* : « *Deo non pareo sed assentior*. » Qui dit obéissance dit *extériorité* de l'exécutant aux raisons du décideur. L'*assentiment* au contraire repose sur l'*intérieurité* de ces raisons. Et qu'y a-t-il d'étonnant à ce que nombre d'intellectuels communistes aient pu se trouver *en eux-mêmes* d'accord avec des positions de la direction du PCF telles que la réprobation de l'intervention militaire en Tchécoslovaquie, l'abandon de la dictature du prolétariat ou la critique du tournant droitier du Parti socialiste – sur quoi plus d'un avait anticipé en conscience ? *Identifier* une étude des intellectuels communistes à un « essai sur l'obéissance politique » constitue donc le plus gratuit des partis pris.

Est-ce là minimiser ce que j'ai dit plus haut admettre ? Pas du tout, car l'*assentiment* n'exige pas moins que l'obéissance une analyse décapante. Il peut reposer sur la conviction d'une *justesse* : plusieurs décennies après les prises de position du PCF sur la Tchécoslovaquie, la dictature du prolétariat ou le tournant du Parti socialiste, j'aurais peine à citer un seul intellectuel resté fidèle à ses orientations profondes qui ne persiste à estimer qu'elles étaient justes – quand pourtant n'y est plus en jeu le moindre « intérêt » partisan. Mais cette adhésion, que ne décrit pas du tout correctement le terme

d'*obéissance*, restait souvent prise dans de profondes illusions sur les sources de cette justesse, une inconscience de ses limites, une idéalisation de ses effets – ce qu'il faut appeler à mon sens une *aliénation* du jugement dans une représentation mythique de la cause et de ses exigences, autrement plus essentielle à analyser que des attitudes bien moins nombreuses qu'il n'est dit de *soumission* intéressée. Je ne peux m'engager ici dans une telle analyse⁹. Je dirai seulement qu'à ne pas approfondir cette dimension du problème, qui n'y est pas même nommée, le livre manque le cœur même de sa cible.

Une sociologie ne peut clore l'histoire

Mais il y a plus. L'auteure ne veut pas voir qu'au sein même de cette aliénation stérilisante nombre d'intellectuels communistes ont pris beaucoup plus d'initiatives politiques et de risques personnels qu'elle ne l'admet. Lorsqu'en 1963 Michel Verret engage dans la *N.C.* une réflexion pionnière sur le « culte de la personnalité de Staline », question que la direction affecte de tenir pour réglée et n'envisage surtout pas de traiter dans le sens décapant où il le fait, envers qui fait-il acte d'*obéissance*? Quand en 1961, dans une note au comité de rédaction, je mets frontalement en cause pour « opportunisme généralisé » l'orientation philosophique de Roger Garaudy, membre du B.P. et philosophe officiel du parti, peut-on me dire à qui j'*obéis*? Lorsqu'en 1959, les rapports entre PCF et SFIO étant au plus froid, Michel Simon, sur la base de son travail de thèse, a l'audace d'indiquer dans la *N.C.* les bases possibles d'une « stratégie politique qui s'ébauche » : « la marche à l'unité », nous dira-t-on où est l'*obéissance*? On peut juger que les audaces ne furent pas assez nombreuses ni systématisées pour faire mûrir plus tôt des mutations nécessaires. Je soutiens ce point de vue. Mais enfermer de façon générique l'intellectuel communiste dans une image « ancillaire » est insulter au futur aussi bien qu'au passé. À quoi donc tient une telle compulsion?

Évoquant la publication en 1978 à l'initiative de Francis Cohen du livre – très iconoclaste pour le lectorat communiste – *L'URSS et nous*, Frédérique Matonti, rapportant son témoignage selon lequel Jean Kanapa, responsable de la politique extérieure, n'était « même pas au courant » – initiative à *contre-front* donc de l'*obéissance* –, éprouve le besoin de le dévaluer en écrivant que Francis Cohen « tenait beaucoup à cette version » (p. 379; *sic*), la mettant en balance avec deux autres des plus imprécises sur le point en cause. Je suis mieux que quiconque en mesure de valider la « version » de Francis, pour la raison que le livre a été publié par les Éditions sociales dont j'étais directeur. Me posant la question de confiance en juillet 1978 – « on publie? –, il ne cachait pas la taille du risque à prendre, l'ouvrage, propre à susciter en France

et ailleurs de vifs remous, n'ayant aucun feu vert de la direction. Nous avons décidé ensemble, sans même imaginer que l'initiative serait avalisée trois mois après par une déclaration fracassante du B.P. Suggérer quand même (p. 379) que la « version » de Francis Cohen visait à « dénier » le « rôle de conseiller du Prince » est une façon de « rendre justice » *post mortem* que je préfère m'abstenir de qualifier.

Sous ce postulat de l'*obéissance* inhérente à l'intellectuel communiste se pose un problème ici encore bien plus vaste. Si vraiment en 1978 tout comme vingt ans plus tôt l'intellectuel de parti n'est rien d'autre qu'un « conseiller du Prince obéissant », cela signifie que nous avons là un fait de *structure* et non d'*histoire*. L'*obéissance* fait le sous-titre du livre parce qu'elle y est conçue et présentée de bout en bout comme un *invariant* susceptible certes de déléation – dans la crise, l'intellectuel communiste cesse d'être communiste –, mais non d'évolution, moins encore de dépassement. N'est-ce pas pour quoi si peu de collaborateurs de la *N.C.* restés communistes avec ou sans carte tout en ayant fait retour critique approfondi sur ce passé sont vraiment *écoutés* dans l'ouvrage? S'achevant en 1980, il ne permet en rien de comprendre le foisonnement d'initiatives intellectuelles rénovatrices et refondatrices dans la persévérance de la visée qui va marquer la décennie suivante. Le diagnostic est ainsi au service d'un pronostic : l'histoire des intellectuels communistes serait « définitivement close » (p. 397). Ne serait-elle pas plutôt *forclose* par le choix d'une optique où l'histoire du travail de pensée communiste se résorbe dans une « sociologie des intellectuels » dont le principe même est de les figer en une posture étroitement réductrice?

Cette carence d'histoire joue des tours à l'auteure. Réactivant la légende selon laquelle j'aurais été après Garaudy « philosophe officiel » du parti – assertion gratuite relevant du très médiocre journalisme politique¹⁰ –, l'auteure cite comme pertinent trait d'« humour » le propos d'un de ses interlocuteurs selon qui le philosophe de parti « ressemble à une truite : lorsqu'on en pêche une, le lendemain matin une nouvelle a repris sa place » (p. 211). Nous voici en pleine sociologie structurale. Du reste, selon elle, le rôle de la philosophie serait structural au PCF et en général « dans le monde communiste », où elle apparaît comme « un fondement scientifique de l'activité politique et un réservoir de justifications des stratégies », qui en toutes circonstances « conserve sa fonction de clef de voûte... » (p. 206). Enfermée dans cette « croyance », elle ne s'aperçoit pas que, juste au moment où commence son étude, tout va changer sous ce rapport au PCF. Avec l'arrivée à la direction en 1969-1970 de Georges Marchais, et d'autres de même profil, la philosophie perd d'un coup sa fonction stratégique : la rupture sur ce point est complète avec la tradition léniniste. On ne peut plus citer après 1970 *un seul* exemple de prise de posi-

tion officielle en la matière, alors même que la résolution d'Argenteuil en réservait la possibilité¹¹. Imagine-t-on Georges Marchais publiant l'équivalent de *Qu'est-ce que la philosophie marxiste ?* de Waldeck Rochet ? L'idée fait rire, aux dépens d'une « sociologie des intellectuels communistes » sourde à ce que lui claironne l'histoire. Même les rivières à truites peuvent voir leur cours bouleversé. Non seulement je n'ai pas été philosophe officiel du PCF après Garaudy, mais *je ne pouvais pas l'être* pour la décisive raison qu'alors *il n'y a plus de philosophie officielle* au PCF. Tout le chapitre de Frédérique Matonti sur la philosophie serait à reconcevoir et récrire.

Quelques règles pour en finir avec le parti pris

J'ai indiqué plusieurs aspects de l'ouvrage qui me paraissent faire gravement problème – il y en a d'autres, mode de traitement des témoignages ou grille de lecture politique. Je souhaite un vrai débat sur ces questions, afin que s'affermisse un mode d'approche des communistes dans leur histoire échappant à de tenaces partis pris – le *parti pris* étant celui non pas qu'on *prend*, mais bien plutôt par lequel on *est pris*. Peut-on, au sujet des intellectuels communistes comme du communisme en général, prendre parti contre le parti pris ? Je le pense. Résumant mon propos, je suggérerai quatre conditions à cet effet.

1. On ne saurait être trop exigeant sur les *matériaux* de base. Que penser d'une étude qui eût été d'évidence fort différente si un seul informateur, de profil peu commun, ne fournissait pas à lui seul le tiers des témoignages quand nombre des auteurs les plus actifs de la revue n'ont pas été entendus, ou si avait été étudiée non *La Nouvelle Critique* mais *La Pensée* ? Toute recherche a droit à ses hypothèses de départ et par là à ses angles d'attaque, mais une éthique draconienne de la prise en compte des matériaux existants, y inclus ceux qui s'avèrent récalcitrants, est une condition première de la lutte contre le parti pris.
2. On ne peut suspendre tout un travail à une *conceptualisation* sans l'interroger avec exigence. Jusqu'à quel point la référence à Pierre Bourdieu est-elle en l'occurrence exacte, si l'on pense notamment au Bourdieu des dernières années ? Dans quelle mesure surtout cette conceptualisation est-elle recevable, si elle nous enferme dans le modèle de l'*homo calculator* ? Négliger ce qui dans une option intellectuelle est décision de valeur à base d'évaluation de raisons pour n'y voir que calcul d'intérêts revient à confondre optique déterministe et compulsion réductrice. Une méthode qui a pour système de nier l'essence de son objet peut-elle être tenue pour idoine ?
3. Ce qui fait le plus problème dans ce livre tient à des pratiques de *cadrage*. Le cadrage est ce qui donne forme au savoir : *omnis determinatio negatio*. Mais il y a négation et négation. Ne pas vraiment lire ceux dont on parle, ne guère prendre en compte le monde où ils agissent produisent de l'ignorance plutôt que

du savoir. Cette question est cruciale : activité au sens fort, l'agir communiste est rapport transformateur aux réalités qu'il affronte ; si peu qu'elles soient mises hors cadre, on le dépouille de son sens. Là est le cœur de la question du parti pris : admet-on ou non de tenir plein compte de ce qui définit un *communiste* ?

4. Tout cela pose la question de l'*histoire*. Que ce qui s'annonçait comme « histoire sociale des idées » se résorbe dans une « sociologie des intellectuels » ne relève pas d'un simple rétrécissement du propos. Est sous-jacent ce postulat que l'activité intellectuelle communiste, bricolage structurellement inamendable, n'aurait pas vraiment d'histoire, ni donc d'avenir. Cette croyance à la « fin de l'histoire » communiste, gagée par une lecture unilatérale du passé, ne fait-elle pas corps avec les partis pris qui, moins grossièrement que naguère, continuent pourtant à vicier plus d'un travail prétendant au statut d'approche scientifique du fait communiste ? La question est devant nous. Non, au sens subjectif comme objectif du mot histoire, l'histoire des intellectuels communistes n'est pas « close ».

1 *Intellectuels communistes – Essai sur l'obéissance politique – La Nouvelle Critique (1967-1980)*, La Découverte, 2005.

2 Cet article a dû être réduit par moi à 46 000 signes pour contraintes de place. Il est consultable en sa forme initiale (60 000 signes) sur le site informatique de la revue.

3 Sauf pour ce qui me concerne : au moment où l'auteure m'a contacté à ce sujet, l'état de mes papiers me rendait inenvisageable toute préparation à un report quelque vingt-cinq ans en arrière. Cela eût été faisable quelques années plus tard, mais la proposition ne m'a pas été renouvelée.

4 J'en possède toujours le texte, qui compte environ 100 000 signes. L'existence de ce texte de *janvier 1965* fait apparaître pour ce qu'elle est l'affirmation de Frédérique Matonti selon qui, optant pour la « prudence », j'aurais « manifestement attendu » Choisy et Argenteuil au début de 1966 pour me « prononcer »... (p. 102).

5 Cf. mon compte rendu de *Pour Marx* et de *Lire Le Capital* dans *L'Humanité* du 24 juin 1966. Cf. aussi le long passage de la deuxième version de mon livre intitulé à l'époque *Psychologie et marxisme*, écrit en août et paru en novembre 1966 dans le n° 180 de la *N.C.*, où est argumentée mon attitude face à l'humanisme théorique.

De ce texte, paru dans la revue dont elle s'occupe, Frédérique Matonti ne signale pas même l'existence.

6 « Il s'agissait au double sens du terme de "rendre justice" » (p. 20).

7 Et cela à propos de Marx lui-même : une note de la p. 73 nous dit qu'il aurait « abandonné la philosophie » « parce que c'est une discipline réservée aux élites sociales », alors qu'en réalité, reçu docteur en philosophie, l'accès à l'université de Bonn, qu'il visait, lui fut barré par une violente campagne contre Bruno Bauer et les hégéliens de gauche.

8 Dans le n° 13 des *Lettres françaises* (cf. *L'Humanité* du 29 mars 2005), Bernard Pudal qualifie l'ouvrage d'« étude exemplaire de sociologie politique et d'histoire sociale des idées » sans évoquer un seul des problèmes ici posés.

9 Je m'y suis essayé de façon poussée dans *Marx et nous* (La Dispute, 2005), notamment au dernier chapitre.

10 Cf. par exemple Didier Buffin et Dominique Gerbaud, *Les Communistes*, Albin Michel, 1981, pp. 249-250.

11 Faut-il rappeler que cet abandon de la philosophie officielle est lui-même *officialisé* dans le préambule des nouveaux statuts adoptés au 23^e congrès.