

II. Théorie et projet révolutionnaire

I. Praxis et projet

Savoir et faire

Si ce que nous disons est vrai ; si non seulement le contenu spécifique du marxisme comme théorie est inacceptable, mais l'idée même d'une théorie achevée et définitive est chimérique et mystificatrice, peut-on encore parler d'une révolution socialiste, maintenir le projet d'une transformation radicale de la société ? Une révolution, comme celle que visait le marxisme et comme celle que nous continuons de viser, n'est-elle pas une entreprise consciente ? Ne présuppose-t-elle pas à la fois une connaissance rationnelle de la société présente et la possibilité d'anticiper rationnellement la société future ? Dire qu'une transformation socialiste est possible et souhaitable n'est-ce pas dire que notre savoir effectif de la société actuelle garantit cette possibilité, que notre savoir anticipé de la société future justifie ce choix ? Dans les deux cas, n'y a-t-il pas la prétention de posséder en pensée l'organisation sociale, présente et future, comme des totalités en acte, en même temps qu'un critère permettant de les juger ? Sur quoi peut-on fonder tout cela, s'il n'y a pas et s'il ne peut pas y avoir une théorie et même, derrière cette théorie, une philosophie de l'histoire et de la société ?

Ces questions, ces objections peuvent être formulées, et le sont effectivement, de deux points de vue diamétralement opposés mais qui finalement partagent les mêmes prémisses.

Pour les uns, la critique des prétendues certitudes absolues du marxisme est intéressante, peut-être même vraie – mais irrecevable parce qu'elle ruinerait le mouvement révolutionnaire. Comme il faut maintenir celui-ci, il faut conserver coûte que coûte la théorie, quitte à en rabattre sur les prétentions et les exigences, quitte au besoin à fermer les yeux.

Pour les autres, puisqu'une théorie totale ne peut pas exister, on est forcé d'abandonner le projet révolutionnaire, à moins de le poser, en pleine contradiction avec son contenu, comme la volonté aveugle de transformer à tout prix une chose que l'on ne connaît pas en une autre que l'on connaît moins encore.

Dans les deux cas, le postulat implicite est le même : sans théorie totale, il ne peut y avoir d'action consciente. Dans les deux cas, le phantasme du savoir absolu reste souverain. Et dans les deux cas, le même renversement ironique des valeurs se produit. L'homme qui se veut d'action concède en fait le primat à la théorie : il érige en critère suprême la possibilité de sauvegarder une activité révolutionnaire, mais fait dépendre cette possibilité du maintien au moins en apparence d'une théorie définitive. Le philosophe qui se veut radical demeure prisonnier de ce qu'il a critiqué : une révolution consciente, dit-il, présupposerait le savoir absolu ; éternellement absent, celui-ci reste quand même ainsi la mesure de nos actes et de notre vie.

Mais ce postulat ne vaut rien. On soupçonne déjà qu'à nous mettre en demeure de choisir entre la géométrie et le chaos, entre le Savoir absolu et le réflexe aveugle, entre Dieu et la brute, ces objections se meuvent dans la pure fiction et laissent échapper une paille, tout ce qui nous est et nous sera jamais donné, la réalité humaine. Rien de ce que nous faisons, rien de ce à quoi nous avons affaire n'est jamais de l'espèce de la transparence intégrale, pas plus que du désordre moléculaire complet. Le monde historique et humain (c'est-à-dire, sous réserve d'un point à l'infini comme disent les mathématiciens, le monde tout court) est d'un autre ordre. On ne peut même pas l'appeler « le mixte », car il n'est pas fait d'un mélange ; l'ordre total et le désordre total ne sont pas des composantes du réel, mais des concepts limites que nous en abstrayons, plutôt de pures constructions qui prises absolument deviennent illégitimes et incohérentes. Elles appartiennent à ce prolongement mythique du monde créé par la philosophie depuis vingt-cinq siècles et dont nous devons nous débarrasser, si nous voulons cesser d'importer dans ce qui est à penser nos propres phantasmes.

Le monde historique est le monde du *faire* humain. Ce faire est toujours en rapport avec le savoir, mais ce rapport

est à élucider. Pour cette élucidation, nous allons nous appuyer sur deux exemples extrêmes, deux cas limites : l'« activité réflexe » et la « technique ».

On peut considérer une activité humaine « purement réflexe », absolument non consciente. Une telle activité n'aurait, par définition, aucun rapport avec un savoir quelconque. Mais il est clair aussi qu'elle n'appartient pas au domaine de l'histoire¹.

On peut, à l'extrême opposé, considérer une activité « purement rationnelle ». Celle-ci s'appuierait sur un savoir exhaustif ou pratiquement exhaustif de son domaine ; nous entendons par pratiquement exhaustif que toute question pertinente pour la pratique et pouvant émerger dans ce domaine serait décidable². En fonction de ce savoir et en conclusion des raisonnements qu'il permet, l'action se bornerait à poser dans la réalité les moyens des fins qu'elle vise, à établir les causes qui amèneraient les résultats voulus. Un tel type d'activité est approximativement réalisé dans l'histoire, c'est la *technique*³. Approximativement, parce qu'un savoir exhaustif ne peut pas exister (mais seulement des fragments d'un tel savoir) même à l'intérieur d'un domaine découpé, et que le découpage des domaines ne peut jamais être étanche⁴. On

1. Nous parlons bien entendu d'activités qui dépassent le corps du sujet et modifient substantiellement le monde extérieur. Le fonctionnement « biologique » de l'organisme humain est évidemment une autre affaire ; il comprend une infinité d'activités « réflexes » ou non conscientes. On conviendra que leur discussion ne peut pas éclairer le problème des rapports du savoir et du faire dans l'histoire.

2. Il suffit qu'elle soit décidable à partir de considérations de probabilité ; ce que nous disons ne présuppose pas une connaissance déterministe complète du domaine considéré.

3. La technique pour autant qu'elle s'applique à des *objets*. La technique au sens plus général utilisé couramment – la « technique militaire », la « technique politique », etc., plus généralement les activités que Max Weber englobait sous le terme *zweckrational* – n'entre pas dans notre définition pour autant qu'elle a affaire à des hommes, pour les raisons qui seront expliquées dans le texte.

4. Il ne s'agit pas de connaissance exhaustive dans l'absolu. L'ingénieur qui construit un pont ou un barrage n'a pas besoin de connaître la structure nucléaire de la matière ; il lui suffit de connaître la statique, la théorie de l'élasticité et de la résistance des matériaux, etc. Ce n'est pas la connaissance de la matière comme telle qui lui importe, mais la connaissance des facteurs qui peuvent avoir une importance pratique. Celle-ci existe dans la très grande majorité des cas, mais les surprises (et les catastrophes) qui surviennent de temps en temps en montrent les limites. Des

peut ramener sous ce concept d'« activité rationnelle » une foule de cas qui, sans appartenir à la technique au sens strict, s'en approchent et que nous engloberons désormais aussi sous ce terme. L'activité répétitive d'un ouvrier sur la chaîne d'assemblage; la solution d'une équation algébrique du second degré pour celui qui en connaît la formule générale; la dérivation de nouveaux théorèmes mathématiques à l'aide du formalisme « mécanisé » de Hilbert; beaucoup de jeux simples, etc., sont des exemples d'activité technique au sens large.

Or l'essentiel des activités humaines ne peut être saisi ni comme réflexe ni comme technique. Aucun faire humain n'est non conscient; mais aucun ne pourrait continuer une seconde si on lui posait l'exigence d'un savoir exhaustif préalable, d'une élucidation totale de son objet et de son mode d'opérer. Cela est évident pour la totalité des activités « triviales » qui composent la vie courante, individuelle ou collective. Mais cela l'est tout aussi pour les activités les plus « élevées », les plus lourdes de conséquences, celles qui engagent directement la vie d'autrui comme celles qui visent les créations les plus universelles et les plus durables.

Élever un enfant (que ce soit comme parent ou comme pédagogue) peut être fait dans une conscience et une lucidité plus ou moins grandes, mais il est par définition exclu que cela puisse se faire à partir d'une élucidation totale de l'être de l'enfant et du rapport pédagogique. Lorsqu'un médecin, ou, mieux encore, un analyste⁵ commence un traitement, pense-t-on lui demander de mettre préalablement son patient en concepts, de tracer les diagrammes de ses structures conflictuelles, le cours *ne varietur* du traitement? Ici, comme dans le cas du pédagogue, c'est bien d'autre chose que d'une ignorance provisoire ou d'un silence « thérapeutique » qu'il s'agit. La maladie et le malade ne sont pas deux choses l'une contenant l'autre (pas plus que l'avenir de l'enfant n'est une chose contenue dans la

réponses précises à une foule de questions sont possibles, mais non à toutes. Nous laissons bien entendu ici de côté l'autre limite – essentielle – de cette rationalité de la technique, à savoir que la technique ne peut jamais rendre compte des fins qu'elle sert.

5. Mieux encore, car en très grande partie la médecine actuelle se pratique de façon à la fois triviale et fragmentaire, le médecin s'efforçant presque d'agir en « technicien ».

chose enfant) dont on pourrait définir, sous réserve d'enquête plus complète, les essences et le rapport réciproque; la maladie est un mode d'être du malade dont la vie entière, passée mais aussi à venir, est en cause, et dont on ne peut fixer et clore à un certain moment la signification, puisqu'elle continue et par là modifie les significations passées. L'essentiel du traitement, comme l'essentiel de l'éducation, correspond au rapport même qui va s'établir entre le patient et le médecin, ou entre l'enfant et l'adulte, et à l'évolution de ce rapport, qui dépend de ce que l'un et l'autre *feront*. Ni au pédagogue, ni au médecin on ne demande de théorie complète de leur activité, qu'ils seraient du reste bien incapables de fournir. On n'en dira pas pour autant que ce sont là des activités aveugles, qu'élever un enfant ou traiter un malade c'est jouer à la roulette.

Mais les exigences auxquelles nous confronte le faire sont d'un autre ordre^a.

Il en est de même pour les autres manifestations du faire humain, même celles où les autres ne sont pas explicitement impliqués, où le sujet « isolé » affronte une tâche ou une œuvre « impersonnelles ». Non seulement lorsqu'un artiste commence une œuvre, mais même lorsqu'un auteur commence un livre théorique, il sait et il ne sait pas ce qu'il va dire – et il sait encore moins ce que ce qu'il dira *voudra* dire. Et il n'en va pas autrement pour l'activité la plus « rationnelle » de toutes, l'activité théorique. Nous disions plus haut que l'utilisation du formalisme de Hilbert pour la dérivation en quelque sorte mécanique de nouveaux théorèmes est une activité technique. Mais la tentative de constituer ce formalisme en elle-même n'est absolument pas une technique, mais bel et bien un faire, une activité consciente mais qui ne peut garantir rationnellement ni ses fondements, ni ses résultats; la preuve, si l'on ose dire, c'est qu'elle a grandiosement échoué⁶. Plus généralement, si l'application de résultats et de

a. J'ai essayé de préciser cette idée à propos de la psychanalyse, définie comme activité pratico-poétique, dans « Epilégomènes à une théorie de l'âme que l'on a pu présenter comme science », in *L'Inconscient*, n° 8 (Paris, octobre 1968), p. 47-87. [*Les Carrefours...*, 1978, p. 29-64; et coll. « Points Essais », p. 33-80.]

6. Lorsqu'il a été démontré qu'il est impossible de démontrer la non-contradiction des systèmes ainsi constitués, et qu'il peut y apparaître des propositions non décidables (Gödel, 1931).

méthodes « éprouvées » à l'intérieur de telle ou telle branche des mathématiques est assimilable à une technique, la recherche mathématique dès qu'elle s'approche des fondements ou des conséquences extrêmes de la discipline révèle son essence de faire ne reposant sur aucune certitude ultime. L'édification de la mathématique est un projet que l'humanité poursuit depuis des millénaires et au cours duquel l'affermissement de la rigueur à l'intérieur de la discipline a entraîné *ipso facto* une incertitude croissante à la fois quant aux fondements et quant au sens de cette activité⁷. Quant à la physique, ce n'est même pas un faire, c'est un western où les coups de théâtre se succèdent à un rythme constamment accéléré laissant ahuris les acteurs mêmes qui les ont déclenchés⁸.

La théorie comme telle est un faire, la tentative toujours incertaine de réaliser le projet d'une élucidation du monde⁸. Et cela vaut autant pour cette forme suprême ou extrême de théorie qu'est la philosophie, tentative de penser le monde

7. L'incertitude était de loin moindre chez les Grecs, lorsque le fondement « rationnel », pour eux, de la rigueur mathématique était d'une nature nettement « irrationnelle » pour nous (essence divine du nombre ou caractère naturel de l'espace comme réceptacle du cosmos), qu'elle ne l'est chez les modernes, où la tentative d'établir cette rigueur intégralement a conduit à faire exploser l'idée qu'il puisse y avoir un fondement rationnel de la mathématique. Il n'est pas inutile pour notre propos de rappeler aux nostalgiques des certitudes absolues le destin proprement tragique de la tentative de Hilbert, proclamant que son programme était « d'éliminer du monde une fois pour toutes les questions de fondement » (« *die Grundfragen ein für allemal aus der Welt zu schaffen* ») et déclenchant par là même un travail qui allait montrer, et même démontrer, que la question des fondements sera toujours de ce monde *comme question insoluble*. Une fois de plus, l'hubris provoquait la nemesis.

a. Pour une justification de ces idées, voir « Le monde morcelé » (*Textures*, n° 4-5, 1972, p. 3 à 40) et « Science moderne et interrogation philosophique » (*Encyclopaedia Universalis – Organum*, vol. xvii, p. 43 à 73), [*Les Carrefours...*, 1978, p. 147-217; et coll. « Points Essais », p. 191-285.]

8. Le moment de l'élucidation est toujours nécessairement contenu dans le faire. Mais il n'en résulte pas que faire et théorie sont symétriques, au même niveau, chacun englobant l'autre. Le faire constitue l'univers humain dont la théorie est un segment. L'humanité est engagée dans une activité consciente multiforme, elle *se définit comme* faire (qui contient l'élucidation dans le contexte et à propos du faire comme moment nécessaire mais non souverain). La théorie comme telle est un faire spécifique, elle émerge lorsque le moment de l'élucidation devient projet pour lui-même. En ce sens on peut dire qu'il y a effectivement un « primat de la raison pratique ». On peut concevoir, et il y a eu pendant des millénaires, une humanité sans théorie; mais il ne peut exister d'humanité sans faire.

sans savoir ni d'avance, ni après, si le monde est effectivement pensable, ni même ce que penser veut dire au juste. C'est pour cela du reste qu'on n'a pas à « dépasser la philosophie en la réalisant ». La philosophie est « dépassée » dès qu'on a « réalisé » ce qu'elle est : elle est philosophie, c'est-à-dire à la fois beaucoup et très peu. On a « dépassé » la philosophie – à savoir : non pas oublié, encore moins méprisé, mais : mis en place – dès qu'on a compris qu'elle n'est qu'un projet, nécessaire mais incertain quant à son origine, sa portée et son destin; pas exactement une aventure, peut-être, mais pas une partie d'échecs non plus et rien moins que réalisation de la transparence totale du monde pour le sujet et du sujet pour lui-même. Et si la philosophie venait poser, à une politique qui se voudrait à la fois lucide et radicale, le préalable de la rigueur totale et lui demandait de se fonder intégralement en raison, la politique serait en droit de lui répondre : n'avez-vous donc pas des miroirs chez vous ? ou bien votre activité consiste-t-elle à établir des étalons qui valent pour les autres mais auxquels vous-même êtes incapable de vous mesurer ?

Enfin, si les techniques particulières sont des « activités rationnelles », la technique elle-même (nous utilisons ici ce mot avec son sens restreint courant) ne l'est absolument pas. Les techniques appartiennent à la technique, mais la technique elle-même n'est pas du technique. Dans sa réalité historique la technique est un projet dont le sens reste incertain, l'avenir obscur, et la finalité indéterminée, étant évidemment bien entendu que l'idée de nous rendre « maîtres et possesseurs de la nature » ne veut strictement rien dire.

Exiger que le projet révolutionnaire soit fondé sur une théorie complète, c'est donc en fait assimiler la politique à une technique, et poser son domaine d'action – l'histoire – comme objet possible d'un savoir fini et exhaustif. Inverser ce raisonnement, et conclure de l'impossibilité d'un tel savoir à l'impossibilité de toute politique révolutionnaire lucide, c'est finalement rejeter toutes les activités humaines et l'histoire en bloc, comme insatisfaisantes d'après un standard fictif. Mais la politique n'est ni concrétisation d'un Savoir absolu, ni technique, ni volonté aveugle d'on ne sait quoi; elle appartient à un autre domaine, celui du faire, et à ce mode spécifique du faire qu'est la *praxis*.

Praxis et projet

Nous appelons praxis ce faire dans lequel l'autre ou les autres sont visés comme êtres autonomes et considérés comme l'agent essentiel du développement de leur propre autonomie. La vraie politique, la vraie pédagogie, la vraie médecine, pour autant qu'elles ont jamais existé, appartiennent à la praxis.

Dans la praxis il y a un *à faire*, mais cet *à faire* est spécifique : c'est précisément le développement de l'autonomie de l'autre ou des autres (ce qui n'est pas le cas dans les relations simplement personnelles, comme l'amitié ou l'amour, où cette autonomie est reconnue mais son développement n'est pas posé comme un objectif à part, car ces relations n'ont pas de finalité extérieure à la relation même). On pourrait dire que pour la praxis l'autonomie de l'autre ou des autres est à la fois la fin et le moyen ; la praxis est ce qui vise le développement de l'autonomie comme fin et utilise à cette fin l'autonomie comme moyen. Cette façon de parler est commode, car aisément compréhensible. Mais elle est, à strictement parler, un abus de langage, et les termes fin et moyen sont absolument impropres dans ce contexte. La praxis ne se laisse pas ramener à un schéma de fins et de moyens. Le schéma de la fin et des moyens appartient précisément en propre à l'activité technique, car celle-ci a affaire avec une vraie fin, une fin qui est une fin, une fin finie et définie qui peut être posée comme un résultat nécessaire ou probable, en vue duquel le choix des moyens revient à une question de calcul plus ou moins exact ; avec cette fin, les moyens n'ont aucun rapport interne, simplement une relation de cause à effet⁹.

Mais, dans la praxis, l'autonomie des autres n'est pas une

9. « Mon métier, mes enfants sont-ils pour moi des fins, ou des moyens, ou l'un et l'autre tour à tour ? Ils ne sont rien de tout cela : certainement pas des moyens de ma vie qui se perd en eux au lieu de se servir d'eux, et beaucoup plus encore que des fins, puisqu'une fin est ce que l'on veut et que je veux mon métier, mes enfants, sans mesurer d'avance jusqu'où cela m'entraînera et bien au-delà de ce que je peux connaître d'eux. Non que je me voue à je ne sais quoi : Je les vois avec le genre de précision que comportent les choses existantes, je les reconnais entre tous, sans savoir entièrement de quoi ils sont faits. Nos décisions concrètes ne visent pas des significations closes. » Cette phrase de Maurice Merleau-Ponty (*Les Aventures de la dialectique*, Gallimard, 1955, p. 172) contient implicitement la définition la plus proche donnée jusqu'ici, à notre connaissance, de la praxis.

fin, elle est, sans jeu de mots, un commencement, tout ce qu'on veut sauf une fin ; elle n'est pas finie, elle ne se laisse pas définir par un état ou des caractéristiques quelconques. Il y a rapport interne entre ce qui est visé (le développement de l'autonomie) et ce par quoi il est visé (l'exercice de cette autonomie), ce sont deux moments d'un processus ; enfin, tout en se déroulant dans un contexte concret qui la conditionne et devant prendre en considération le réseau complexe de relations causales qui parcourent son terrain, la praxis ne peut jamais réduire le choix de sa façon d'opérer à un simple calcul ; non pas que celui-ci serait trop compliqué, mais qu'il laisserait par définition échapper le facteur essentiel – l'autonomie.

La praxis est, certes, une activité consciente et ne peut exister que dans la lucidité ; mais elle est tout autre chose que l'application d'un savoir préalable (et ne peut pas se justifier par l'invocation d'un tel savoir – ce qui ne veut pas dire qu'elle ne peut pas se justifier). Elle s'appuie sur un savoir, mais celui-ci est toujours fragmentaire et provisoire. Il est fragmentaire, car il ne peut pas y avoir de théorie exhaustive de l'homme et de l'histoire ; il est provisoire, car la praxis elle-même fait surgir constamment un nouveau savoir, car elle fait parler le monde dans un langage à la fois singulier et universel. C'est pourquoi ses rapports avec la théorie, la vraie théorie correctement conçue, sont infiniment plus intimes et plus profonds que ceux de n'importe quelle technique ou pratique « rigoureusement rationnelle » pour laquelle la théorie n'est qu'un code de prescriptions mortes et qui ne peut jamais rencontrer, dans ce qu'elle manie, le sens. La constitution parallèle de la pratique et de la théorie psychanalytiques par Freud, de 1886 à sa mort, fournit probablement la meilleure illustration de ce double rapport. La théorie ne pourrait être donnée préalablement, puisqu'elle émerge constamment de l'activité elle-même. Elucidation et transformation du réel progressent, dans la praxis, dans un conditionnement réciproque. Et c'est cette double progression qui est la justification de la praxis. Mais, dans la structure logique de l'ensemble qu'elles forment, l'activité précède l'élucidation ; car pour la praxis l'instance ultime n'est pas l'élucidation, mais la transformation du donné¹⁰.

10. Dans une science expérimentale ou d'observation il peut sembler également que l'« activité » précède l'élucidation ; mais elle ne la précède que dans le temps, non dans l'ordre logique. On procède à une expérience

Nous avons parlé de savoir fragmentaire et provisoire et cela peut donner l'impression que l'essentiel de la praxis (et de tout le faire) est négatif, une privation ou une déficience par rapport à une autre situation qu'elle serait pleine, disposerait d'une théorie exhaustive ou du Savoir absolu. Mais cette apparence tient au langage, asservi à une manière plusieurs fois millénaire de traiter les problèmes et qui consiste à juger ou à penser l'effectif d'après le fictif. Si nous étions sûrs de nous faire comprendre, si nous n'avions pas à tenir compte des préjugés et présupposés tenaces qui dominent les esprits même les plus critiques, nous dirions simplement : la praxis s'appuie sur un savoir effectif (limité, bien entendu, provisoire, bien entendu – comme tout ce qui est effectif) et nous n'aurions pas senti le besoin d'ajouter : étant une activité lucide, elle ne peut évidemment pas invoquer le phantasme d'un savoir absolu illusoire. Ce qui fonde la praxis n'est pas une déficience temporaire de notre savoir, qui pourrait être progressivement réduite ; c'est encore moins la transformation de l'horizon présent de notre savoir en borne absolue¹¹. La lucidité « relative » de la praxis n'est pas un pis-aller, un faute-de-mieux – non seulement parce qu'un tel « mieux » n'existe nulle part, mais parce qu'elle est l'autre face de sa substance positive : l'objet même de la praxis c'est le nouveau, ce qui ne se laisse pas réduire au simple décalque matérialisé d'un ordre rationnel préconstitué, en d'autres termes le réel même et non un artefact stable, limité et mort.

Cette lucidité « relative » correspond également à un autre aspect de la praxis tout aussi essentiel ; c'est que son sujet lui-même est constamment transformé à partir de cette expérience où il est engagé et qu'il *fait* mais qui *le fait* aussi. « Les pédagogues sont éduqués », « le poème fait son poète ». Et il va de soi qu'il en résulte une modification continue, dans le fond et dans la forme, du *rapport* entre un sujet et un objet qui ne peuvent pas être définis une fois pour toutes.

pour élucider, non l'inverse. Et l'activité de l'expérimentateur n'est transformatrice qu'en un sens superficiel ou formel : elle ne vise pas la transformation de son objet comme telle et, si elle le modifie, c'est pour en faire apparaître une autre couche plus « profonde » comme « identique » ou « constante ». [L'obsession de la science, ce sont les « invariants ».]

11. A supposer que la physique puisse atteindre un jour un « savoir exhaustif » de son objet (supposition du reste absurde), cela n'affecterait en rien ce que nous disons de la praxis historique.

Ce qu'on a appelé jusqu'ici politique a été, presque toujours, un mélange dans lequel la part de la manipulation, qui traite les hommes comme des choses à partir de leurs propriétés et de leurs réactions supposées connues, a été dominante. Ce que nous appelons politique révolutionnaire est une praxis qui se donne comme objet l'organisation et l'orientation de la société en vue de l'autonomie de tous et reconnaît que celle-ci présuppose une transformation radicale de la société qui ne sera, à son tour, possible que par le déploiement de l'activité autonome des hommes.

On conviendra facilement (sous bénéfice d'inventaire de quelques brèves phases de l'histoire) qu'une telle politique n'a pas existé jusqu'ici. Comment et pourquoi pourrait-elle exister maintenant ? Sur quoi pourrait-elle s'appuyer ?

La réponse à cette question renvoie à la discussion du contenu même du *projet révolutionnaire*, qui est précisément la réorganisation et la réorientation de la société par l'action autonome des hommes.

Le projet est l'élément de la praxis (et de toute activité). C'est une praxis déterminée, considérée dans ses liens avec le réel, dans la définition concrétisée de ses objectifs, dans la spécification de ses médiations. C'est l'intention d'une transformation du réel, guidée par une représentation du sens de cette transformation, prenant en considération les conditions réelles et animant une activité.

Il ne faut pas confondre projet et plan. Le plan correspond au moment *technique* d'une activité, lorsque conditions, objectifs, moyens peuvent être et sont déterminés « exactement », et lorsque l'ordination réciproque des moyens et des fins s'appuie sur un savoir suffisant du domaine concerné. (Il en résulte que l'expression « plan économique », commode par ailleurs, constitue à proprement parler un abus de langage.)

Il faut également distinguer projet et activité du « sujet éthique » de la philosophie traditionnelle. Celle-ci est guidée – comme le navigateur par l'étoile polaire, suivant la fameuse image de Kant – par l'idée de moralité, mais elle s'en trouve en même temps à distance infinie. Il y a donc non-coïncidence perpétuelle entre l'activité réelle d'un sujet éthique et l'idée morale, en même temps qu'il y a rapport. Mais ce rapport reste équivoque, car l'idée est à la fois fin et non-fin ;

fin, car elle exprime sans excès ni défaut ce qui devrait être ; non-fin, puisque par principe il n'est pas question qu'elle soit atteinte ou réalisée. Mais le projet vise sa réalisation comme moment essentiel. S'il y a décalage entre représentation et réalisation il n'est pas de principe, ou plutôt il relève d'autres catégories que l'écart entre « idée » et « réalité » : il renvoie à une nouvelle modification aussi bien de la représentation que de la réalité. Ce qui est, à cet égard, le noyau du projet, c'est un sens et une orientation (direction vers) qui ne se laissent pas simplement fixer en « idées claires et distinctes » et qui dépassent la représentation même du projet telle qu'elle pourrait être fixée à un instant donné quelconque.

Lorsqu'il s'agit de politique, la représentation de la transformation visée, la définition des objectifs, peut prendre – et doit nécessairement prendre, dans certaines conditions – la forme du *programme*. Le programme est une concrétisation provisoire des objectifs du projet sur des points jugés essentiels dans les circonstances données, en tant que leur réalisation entraînerait ou faciliterait par sa propre dynamique la réalisation de l'ensemble du projet. Le programme n'est qu'une figure fragmentaire et provisoire du projet. Les programmes passent, le projet reste. Comme de n'importe quoi d'autre, il peut y avoir facilement déchéance et dégénérescence du programme ; le programme peut être pris comme un absolu, l'activité et les hommes s'aliéner au programme. Cela en soi ne prouve rien contre la nécessité du programme.

Mais notre propos ici n'est pas la philosophie de la pratique comme telle, ni l'élucidation du concept de projet pour lui-même. Nous voulons montrer la possibilité et expliciter le sens du projet révolutionnaire, comme projet de transformation de la société présente en une société organisée et orientée en vue de l'autonomie de tous, cette transformation étant effectuée par l'action autonome des hommes tels qu'ils sont produits par la société présente¹².

12. Cela signifie : une révolution des masses travailleuses éliminant la domination de toute couche particulière sur la société et instaurant le pouvoir des conseils de travailleurs sur tous les aspects de la vie sociale. Sur le *programme* concrétisant dans les circonstances historiques actuelles les objectifs d'une telle révolution, voir dans le n° 22 de *S. ou B.* (juillet 1957), « Sur le contenu du socialisme. II » [*Le Contenu du socialisme*, éd. 10/18, 1979, p. 103-221].

Ni cette discussion, ni aucune autre ne se fait jamais sur une table rase. Ce que nous disons aujourd'hui s'appuie nécessairement sur – et cela certes pourrait dire, si nous n'y prêtions pas attention : s'engue dans – ce qui a déjà été dit depuis longtemps, par d'autres et par nous. Les conflits qui déchirent la société présente, l'irrationalité qui la domine ; l'oscillation perpétuelle des individus et des masses entre la lutte et l'apathie, l'incapacité du système de s'accommoder de celle-ci comme de celle-là ; l'expérience des révolutions passées et ce qui est, de notre point de vue, la ligne ascendante qui relie leurs sommets ; les possibilités d'une organisation socialiste de la société, et ses modalités pour autant qu'on peut les définir dès maintenant – tout cela est forcément présumé dans ce que nous disons et il n'est pas possible de le reprendre ici. Ici, nous voulons seulement éclairer les questions principales ouvertes par la critique du marxisme et le rejet de son analyse du capitalisme, de sa théorie de l'histoire, de sa philosophie générale. S'il n'y a pas d'analyse économique qui puisse montrer dans un mécanisme objectif à la fois les fondements de la crise de la société présente et la forme nécessaire de la société future, quelles peuvent être les bases du projet révolutionnaire dans la situation réelle, et d'où peut-on tirer une idée quelconque sur une autre société ? La critique du rationalisme n'exclut-elle pas que l'on puisse établir une « dynamique révolutionnaire » destructive et constructive ? Comment peut-on poser un projet révolutionnaire sans vouloir saisir la société présente, et surtout future, comme totalité et qui plus est, totalité rationnelle, sans retomber donc dans les pièges que l'on vient d'indiquer ? Une fois qu'on a éliminé la garantie des « processus objectifs », qu'est-ce qui reste ? Pourquoi *voulons-nous* la révolution – et pourquoi les hommes la voudraient-ils ? Pourquoi en seraient-ils capables, et le projet d'une révolution socialiste ne présuppose-t-il pas l'idée d'un « homme total » à venir, d'un sujet absolu, que nous avons dénoncée ? Que signifie, au juste, l'autonomie, et jusqu'à quel point est-elle réalisable ? Tout cela ne gonfle-t-il pas démesurément le rôle du conscient, ne fait-il pas de l'aliénation un mauvais rêve dont nous serions sur le point de nous réveiller, de l'histoire précédente un malheureux hasard ? Y a-t-il un sens à postuler un renversement radical, ne poursuit-on pas l'illusion d'une

novation absolue ? N'y a-t-il pas, derrière tout cela, une autre philosophie de l'histoire ?

2. Racines du projet révolutionnaire

Les racines sociales du projet révolutionnaire

Il ne peut pas y avoir de théorie achevée de l'histoire, et l'idée d'une rationalité totale de l'histoire est absurde. Mais l'histoire et la société ne sont pas non plus irrationnelles dans un sens positif. Nous avons déjà essayé de montrer que rationnel et non-rationnel sont constamment croisés dans la réalité historique et sociale, et c'est précisément ce croisement qui est la condition de l'action.

Le réel historique n'est pas intégralement et exhaustivement rationnel. S'il l'était, il n'y aurait jamais un problème du *faire*, car tout serait déjà dit. Le faire implique que le réel n'est pas rationnel de part en part ; il implique aussi qu'il n'est pas non plus un chaos, qu'il comporte des stries, des lignes de force, des nervures qui délimitent le possible, le faisable, indiquent le probable, permettent à l'action de trouver des points d'appui dans le donné.

Qu'il en soit ainsi, la simple existence de sociétés instituées suffit à le montrer. Mais, en même temps que les « raisons » de sa stabilité, la société actuelle révèle également à l'analyse ses lézardes et les lignes de force de sa crise.

La discussion sur le rapport du projet révolutionnaire avec la réalité doit être délogée du terrain métaphysique de l'inéluctabilité historique du socialisme – ou de l'inéluctabilité historique du non-socialisme. Elle doit être, pour commencer, une discussion sur la possibilité d'une transformation de la société dans un sens donné.

Cette discussion, nous nous limiterons ici à l'entamer, sur deux exemples¹³.

Dans cette activité sociale fondamentale qu'est le *travail*, et dans les *rapports de production* où ce travail s'effectue, l'organisation capitaliste se présente, depuis ses débuts,

13. Encore une fois, notre discussion ici ne peut être que très partielle, et nous sommes obligés de renvoyer aux divers textes qui ont été déjà publiés dans *S. ou B.* sur ces questions.