

Daniel Bensaïd

## « Un univers de pensée aboli » Avant-propos \*/

Lorsque Marc Perelman m'a demandé de contribuer à la réédition des textes parus il y a plus de vingt ans dans le *Contre Althusser*, j'ai d'abord été surpris. À quoi bon ressusciter une polémique très marquée par une conjoncture politico-intellectuelle et probablement aussi vieillie que son objet ? Et puis la majeure part de l'œuvre d'Althusser, aujourd'hui publiée à titre posthume, était ignorée à l'époque de nos indignations juvéniles.

Finalement, l'initiative des éditions de la Passion m'a d'abord incité à lire ce que je n'avais pas lu, et à relire les vieux textes, à commencer par le *Pour Marx et Lire le Capital* que nous avons étudiés passionnément, Antoine Artous et moi, pendant les vacances d'hiver 1965-1966, dans la petite école aveyronnaise de Gages, dont la mère d'Antoine était l'institutrice. Assiégés par la rigueur du climat et réfugiés auprès du vieux poêle, nous discussions pied à pied de ces idées tombées du sanctuaire prestigieux de la rue d'Ulm, sans oublier de suivre à la radio les informations sur le massacre des communistes indonésiens.

Engagés dans l'opposition de gauche au sein des étudiants communistes (pour un soutien plus actif à la lutte de libération vietnamienne et contre le soutien à Mitterrand dès le premier tour de la présidentielle de décembre 1965), plus attirés par la figure emblématique du Che que par la liturgie maoïste, notre conclusion

fut définitive : nous ne serions décidément pas althussériens. Les raisons de notre refus étaient d'abord d'ordre politique. Althusser paraissait, « en dernière instance », couvrir de façon sophistiquée la direction du parti. Il avait commis l'année précédente, dans *La Nouvelle Critique*, un article sur *Les problèmes étudiants* que nous avons lu comme un rappel autoritaire à la discipline – qu'il avait cependant écarté des textes du *Pour Marx*. Nos raisons étaient aussi d'ordre théorique : animés d'une volonté d'en découdre qui ne répugnait pas au volontarisme, nous avions le sentiment d'un horrible enterrement du sujet dans la structure.

Il y avait, dans l'ardeur du moment, bien des approximations et des incompréhensions. Avec le recul, il n'y a pas à le regretter. Politiquement, l'althussérisme a mal vieilli. Il a surtout nourri de ses ambiguïtés deux croyances désastreuses : en maintenant au-delà du raisonnable l'idée d'un redressement possible du parti et en encourageant symétriquement un maoïsme hanté de nostalgie stalinienne. Théoriquement, la part des choses est plus difficile à faire. D'abord parce que le climat intellectuel du mouvement communiste de l'époque est devenu aujourd'hui inimaginable : les péripéties de la publication en 1964 dans *La Nouvelle Critique* de l'article sur « Freud et Lacan », jugé trop hétérodoxe pour *La Pensée*, ont des allures de théologie médiévale. Ensuite parce que la pensée d'Althusser apparaît sur la durée beaucoup plus contradictoire et mouvante que nous ne l'avions imaginé dans le feu de la lutte politique.

La distance critique aidant, elle apparaît aujourd'hui – bien que souvent vieillie et parfois fastidieuse – rehaussée par les platitudes et les affaissements conceptuels des « piêtres penseurs ». Elle revêt même par contraste des dimensions subversives somme toute réjouis-

santes. La mise en perspective éditoriale des œuvres met en relief une tendance critique, soulignée par les derniers textes sur « le matérialisme de la rencontre », que nous avons alors mal perçus. Enfin, on ne peut plus lire ces textes sans penser à ce qui se joue derrière la froideur des affrontements conceptuels, à la tragédie passionnelle dont témoignent aujourd'hui l'autobiographie et les lettres à Franca.

Il y eut, au moment de la mort de Louis Althusser en 1985, une sorte d'embarras journalistique, un hommage chargé de mauvaise conscience. Et pour cause. Le Parti communiste (oppositions incluses) ne pouvait oublier les années de tension s'achevant par la rupture, avec le XX<sup>e</sup> Congrès et *Ce qui ne peut plus durer dans le Parti communiste* <sup>1/</sup>. Quant aux disciples, une part a basculé dans la renégation, l'autre a évolué dans des directions divergentes et parfois contraires. Il n'existe plus, à proprement parler, « d'althussériens », comme on disait naguère, avec un soupçon de suffisance tribale pour ceux qui « en étaient », et un zeste d'aigre dérision pour ceux qui « n'en étaient pas ».



La cérémonie des adieux journalistiques a tourné autour du pot. Défenseur de « l'antihumanisme théorique », Althusser eut droit à une révérence humaniste, célébrant les qualités de l'homme et du pédagogue. La franchise témoigne davantage de respect que les indulgences pressées. Comme la plupart des apprentis communistes de l'époque, nous avons lu Althusser avec passion et inquiétude, crayon en main, soulignant et annotant, discutant longuement. Mais, à la Jeunesse communiste révolutionnaire (fondée à Pâques 1966 après notre exclusion des Étudiants communistes), il n'y avait guère d'« althussériens ». Faisant flèche de tout bois,

\*/ Réédition de *Contre Althusser*, éditions de la Passion, 1999.

<sup>1/</sup> Louis Althusser, *Le XX<sup>e</sup> Congrès*, Paris, Maspero, 1977. *Ce qui ne peut plus durer dans le Parti communiste*, Paris, Maspero, 1979.

nous allions chercher chez Karl Korsch, Gyorgi Lukacs, Wilhelm Reich, Lucien Goldmann, Henri Lefebvre, Jean-Paul Sartre même, les sarments disparates du contre-feu à ce que nous percevions comme un nouvel avatar de la machinerie positiviste universitaire, renforcée par la toute puissance de la raison d'État stalinienne.

En 1968, Ernest Mandel publiait sa *Formation de la pensée économique de Marx*<sup>2/</sup>, contre-lecture polémique de Marx, qui critiquait notamment, à la lumière des *Grundrisse* (alors pratiquement ignorées en France), la notion de « coupure épistémologique ». En 1975, nous avons fait paraître chez Bourgois le recueil d'articles simplement intitulé *Contre Althusser*, avec une couverture frappée, pour faire bonne mesure, d'un marteau bien trempé et d'une faucille particulièrement affûtée<sup>3/</sup>. Les vents conceptuels avaient commencé à tourner. L'althusseromanie se tassait. Et Jacques Rancière venait juste de produire son pamphlet philosophique sur *La Leçon d'Althusser*<sup>4/</sup>.

En somme, nous étions vigoureusement « anti ».

Jusqu'à l'excès.

Comment comprendre les réactions extrêmes, favorables ou hostiles, suscitées alors par ces textes ? Pour se replonger dans l'atmosphère intellectuelle de l'époque, pour comprendre ses censures et ses refoulements, il est éclairant de lire le témoignage de Jacques Derrida, « Friendship ans Politics » (in *Althusserian Legacy*, Verso, Londres, 1989). Il y affirme que le poids du Parti communiste et la personna-

2/ Ernest Mandel, *La Formation de la pensée économique de Marx*, Paris, Maspero 1968.

3/ *Contre Althusser*, Paris, 10/18, 1975 (collectif : articles de J.-M. Vincent, J.-M. Brohm, Catherine Colliot-Thélène, A. Brossat, D. Avenas, D. Bensaïd, J.-M. Poiron, Sami Nair).

4/ Jacques Rancière, *La Leçon d'Althusser*, Paris, Gallimard, coll. Idées, 1974.

lité d'Althusser ont paradoxalement fait écran dans les années soixante entre lui et le communisme : non-membre du parti, « j'étais paralysé, dit-il, parce que je ne voulais pas que les interrogations soient exploitées » de façon hostile par un discours anticomuniste. À cette crainte, très significative de l'époque, d'être surpris à « hurler avec les loups », qui fut si souvent exploitée pour faire taire les critiques en intimant de « choisir son camp » suivant une alternative binaire, s'ajoute un effet d'intimidation théorique : « J'étais paralysé devant quelque chose qui ressemblait à une sorte de théoricisme avec un T majuscule. » Double paralysie donc, politique et intellectuelle.

Derrida la revendique pourtant comme un geste politique qui fait sens : « À tort ou à raison, par conviction politique, mais probablement aussi par intimidation, je me suis toujours abstenu de critiquer le marxisme de front » : « Il y avait une telle guerre, tellement de manœuvres d'intimidation, une telle lutte pour l'hégémonie » que le spectre de la trahison hantait les institutions et les controverses. Dans ce climat quelque peu terroriste, « je me sentais intimidé, je n'étais pas à l'aise », répète Derrida. « J'étais antistalinien. J'avais déjà une image du Parti communiste et de l'Union soviétique incompatible avec la gauche démocratique à laquelle j'ai toujours voulu demeurer fidèle. Mais je ne voulais pas exprimer des objections politiques qui auraient pu être confondues avec quelque réticence conservatrice. »

Cette retenue tourne autour de la figure paternelle de Louis Althusser et de l'influence hégémonique du Parti à la rue d'Ulm. Phénomène aujourd'hui difficilement imaginable, il était difficile de ne pas rejoindre le Parti, se souvient Derrida. Pourtant, après l'intervention soviétique en Hongrie, certains intellectuels l'ont quitté, mais « Althusser ne l'a pas

fait et je pense qu'il ne l'aurait jamais fait » (*Althusserian Legacy*, p. 199). S'il y a une chose qu'il n'aurait probablement jamais pu faire, c'est de quitter le parti. Or, s'il était considéré comme hérétique en puissance par l'appareil, le discours althussérien faisait autorité dans les cercles de l'intelligentsia marxiste ou marxisante. Jusqu'en 1968, « je percevais ce discours non comme ostracisé mais comme hégémonique au sein du parti », témoigne encore Derrida en 1989. Ses réticences portaient notamment sur la notion de coupure épistémologique traçant une frontière entre un Marx idéologue prémarxiste et un Marx scientifique devenu lui-même. Derrida n'a jamais été convaincu par cette thèse des deux Marx. Le concept de science n'était pas à ses yeux le dernier mot permettant d'échapper à une hétérogénéité de Marx et de sa pensée. Aussi, en dépit de son raffinement, le discours d'Althusser et de ses disciples lui apparaissait-il, se souvient-il, comme un « nouveau scientisme » ou « un nouveau positivisme ». Des questions aussi décisives que « qu'est-ce qu'un objet ? » s'en trouvaient impitoyablement censurées.

Parmi les réserves envers la pensée althussérienne, qui l'ont tenu à l'écart d'un engagement communiste, Derrida mentionne le fait que de nombreuses questions lui paraissaient escamotées, « notamment celles concernant l'historicité de l'histoire ou le concept d'histoire » : « Je trouvais qu'Althusser soustrayait trop rapidement certaines choses à l'histoire, par exemple en affirmant que l'idéologie n'a pas d'histoire. Je n'entendais pas renoncer à l'histoire. La destruction du concept métaphysique d'histoire ne signifie pas pour moi qu'il n'y a pas d'histoire » (*Althusserian Legacy*, p. 193).

Il pense au contraire que le concept d'idéologie a une histoire et que le mot idéologie a

une histoire, donc que le partage entre science et idéologie lui-même a une histoire.

Il est fort dommage que la paralysie et l'intimidation aient condamné ces réserves au silence. Leur expression à l'époque par quelqu'un dont le prestige allait croissant aurait pu modifier les termes du débat.

D'autant que les résistances qui ont tenu le philosophe de la déconstruction à l'écart du parti n'étaient pas, dit-il, purement discursives ou théoriques : « Elles étaient aussi politiques ». En ce sens, ironise-t-il trente ans après, « je me sens plus marxiste qu'eux ». Non sans raison s'il est vrai, comme il le dit, que la débâcle du parti lui apparut prévisible dès les années soixante : « Personnellement, je voyais déjà le parti pris dans une logique suicidaire » : « Le paradoxe de l'althussérisme, c'est qu'il prétendait en même temps transformer le parti et l'endurcir. » De ce point de vue, il représente un produit théorique singulier « très français » dont l'inspirateur était encore plus suicidaire que son parti, de sorte qu'il fut « le grand perdant de 68 » (*ibid.*, p. 120).

En s'efforçant de donner au marxisme ses lettres de scientificité, en versant du vinaigre dans la coupure épistémologique, Althusser émancipait la théorie de la tutelle tatillonne et quotidienne du Parti. Il libérait les intellectuels marxisants du temps encore tout proche de la guerre froide, celui des « philosophes armés », « philosophes sans œuvres, mais faisant politique de toute œuvre <sup>5/</sup> ». Désormais, à l'écart des péripéties de la crise ouverte du stalinisme, « la pratique théorique est bien à elle-même son propre critère, contient bien en

<sup>5/</sup> Louis Althusser, *Pour Marx*, Paris, Maspero 1965, p. 12.

<sup>6/</sup> Nicolas Boukharine, *Manuel populaire de sociologie marxiste*, Paris, EDI 1967.

<sup>7/</sup> Staline, *Matérialisme historique et matérialisme dialectique*.

<sup>8/</sup> Louis Althusser, *Problèmes étudiants*, *La Nouvelle Critique*, janvier 1964.

elle des protocoles définis de validation de la qualité de son produit, c'est-à-dire les critères de la scientificité des produits de la pratique scientifique ». Pour des étudiants communistes en conflit avec la figure totémique du parti, cette émancipation de la théorie donnait le signal d'une liberté de penser retrouvée.

Du même coup, Althusser apportait au marxisme une nouvelle dignité scientifique. Fini le temps des intellectuels mercenaires et pétitionnaires, confinés aux chaires de l'Université nouvelle, tenus pour des intrus par l'Université officielle. Dès l'introduction du *Pour Marx*, Althusser révélait cette frustration de l'intellectuel communiste : « Il n'était pas d'issue pour un philosophe. S'il parlait ou écrivait philosophie à l'intention du parti, il était voué aux commentaires, et à de maigres variations à usage interne sur les *Célèbres citations*. Nous n'avions pas d'audience auprès de nos pairs. » Passant de la lutte à l'arme blanche idéologique à la sérénité majestueuse des lois scientifiques, le marxisme gagnait enfin cette précieuse reconnaissance de la paierie académique.

C'était une aubaine pour une génération en herbe, portée par le boom universitaire, et confusément soucieuse de la compatibilité entre l'engagement politique et la carrière. Servants d'une nouvelle science toute puissante, puisque vraie, ces intellectuels déculpabilisés face au « parti de la classe ouvrière » devenaient eux-mêmes des producteurs, puisque, disait le maître, il fallait désormais « concevoir la connaissance comme production » et non comme vision. Ils auraient à la fois la puissance technocratique de cette science et la bonne conscience de cette cause.

Si le geste althussérien paraissait libérateur, cette liberté avait un prix.

Une théorie émancipée de la politique? Au point de s'enfermer dans le huis clos de sa pro-

pre pratique et de rompre toute relation intime avec la pratique tout court. Quel rapport entre la prétention révolutionnaire de cet aggiornamento théorique et la politique effective du parti en 1968? Dans cette paix armée entre théorie et pratique, la politique restait entre les mains politiciennes de la direction du parti.

Un marxisme enfin élevé aux dignités académiques par la reconnaissance des pairs? Althusser ouvrait les fenêtres et aéraït les cellules étudiantes chargées des fumées froides du « diamat » orthodoxe. Il invitait au dialogue avec la psychanalyse, la linguistique, l'anthropologie structurale. Il encourageait une curiosité pluridisciplinaire enthousiaste. En même temps, ce couple maudit du matérialisme historique et du matérialisme dialectique, hérité du *Manuel populaire de sociologie marxiste* <sup>6/</sup> de Boukharine (étrillé à juste titre par Gramsci dans ses *Cahiers de prison*) et légalisé par Staline en personne dans son immortelle brochure <sup>7/</sup>, légitimait encore de son autorité scientifique un passé récent plus que douteux.

Une science de l'histoire d'un côté? Une « science de la distinction de la vérité et de l'erreur », une métalogue, une méta-science de l'autre?

Quant à la politique, le dernier mot restait à la sagesse du parti.

Enfin, la déculpabilisation des intellectuels avait pour contrepartie le texte de janvier 1964 sur *Les Problèmes étudiants* <sup>8/</sup>, qui constituait une intervention directe dans la crise de l'Union des étudiants communistes. À la relecture, il fait toujours froid dans le dos : « Toute discussion entre communistes est toujours une discussion scientifique : c'est sur cette base scientifique que repose la conception marxiste-léniniste de la critique et de l'autocritique ; le droit à la critique et le devoir d'autocritique ont un seul et même principe :

la reconnaissance réelle de la science marxiste-léniniste et de ses conséquences.» La distinction entre division technique et division sociale du travail justifiait, au-delà de la fonction pédagogique, un certain ordre universitaire et mandarin, à condition de repérer dans le savoir enseigné «la ligne de partage permanente de la division technique et sociale du travail, la ligne de partage de classe la plus constante et la plus profonde» entre «vraie science» et «pure idéologie». Cette approche qui pouvait conduire aussi bien à la soumission devant les verdicts de la vraie science qu'aux rébellions purement idéologiques contre la fausse science bourgeoise!

«Le marxisme que nous avons appris à l'école althussérienne, conclut Rancière avec la véhémence (et peut-être les outrances du disciple en rébellion), c'était une philosophie de l'ordre, dont tous les principes nous écartaient du mouvement de révolte qui ébranlait l'ordre bourgeois... En 1964, Althusser avait trouvé, pour justifier l'ordre universitaire, le concept «marxiste» de «division technique du travail». Par là, toute la hiérarchie dans l'usine, la séparation du travail manuel et intellectuel, et l'autorité des professeurs se trouvaient «théoriquement» assurées... Marx peut bien avoir tort et Althusser raison de le corriger. Seulement il ne peut le faire sans l'affronter franchement. Mais l'histoire lui a appris qu'il valait mieux laisser Marx tranquille; à vouloir le toucher on ne sait jamais ce qu'on peut déclencher. D'où sa fuite en avant: mieux vaut parler de Gramsci que de Marx, de Lukacs que de Gramsci, de Garaudy que de Lukacs et de John Lewis que de Garaudy: fuite en avant, toujours plus loin; plus loin de la question: où en sommes-nous avec Marx?

C'est-à-dire en dernière instance: où en sommes-nous avec la révolution?»

L'influence d'Althusser fut sans doute à la mesure de la désertification préalable du «marxisme» en France (à quelques exceptions solitaires près: Lefebvre par intermittence, Lucien Goldmann toujours marginal), et son écho amplifié par le silence de ce «marxisme introuvable». Ses innovations restèrent relatives au provincialisme protectionniste tenace de l'Université et de l'édition françaises. Rappelons pour mémoire qu'une part importante de l'œuvre de Marx était dans les années soixante inaccessible en français, que ni les principaux textes de l'École de Francfort, ni Colletti et Della Volpe n'étaient traduits. Trente ans après, les principales œuvres de Henryk Grossmann, de Roman Rosdolsky, de Jendrich Zeleny, de Ludovico Geymonat, de Enrique Dusel, des marxistes japonais ne sont toujours pas accessibles...

En 1980, Althusser a basculé dans le silence.

Armé du scalpel tranchant de la science, il avait cru pouvoir congédier l'histoire. L'histoire s'était rebiffée. «Son univers de pensée était aboli», confessait-il pathétiquement.

Paradoxalement, son invitation inaugurale se charge aujourd'hui d'une nouvelle portée. Nous ne pouvons plus lire *Le Capital* comme le lisait Althusser. Les sinistres dénouements du siècle exigent un autre regard. Mais relire *Le Capital*, avec et contre Althusser, demeure un point de passage de nos révoltes logiques.

### **Misère de la politique**

Les textes antérieurs à l'autocritique des années soixante-dix firent de «l'althussérisme» une école ou un courant de pensée, mais aussi une référence politique, positive ou négative, pour la génération intellectuelle de l'après-guerre révoltée contre le vieux monde. La poli-

tique d'Althusser a certainement plus mal vieilli que son œuvre théorique, le problème étant de préciser le rapport entre l'une et l'autre.

La pensée politique d'Althusser semble venir buter comme un insecte captif sur la vitre du stalinisme, qu'il traitait non comme une formidable contre-révolution historique, pesant de tout le poids non conceptuel de ses purges et de ses camps, mais comme le produit d'une «déviations théorique». Dans sa *Réponse à John Lewis* (en 1973, soit après l'autocritique de 1972!), le positif l'emporte encore de loin sur le négatif aux balances du matérialisme dialectique: «Staline ne peut, pour des raisons évidentes et fortes, être réduit à la déviation que nous lions à son nom... Il a eu d'autres mérites devant l'histoire. Il a compris qu'il fallait renoncer au miracle imminent de la révolution mondiale et donc entreprendre de construire le socialisme dans un seul pays, et il en a tiré toutes les conséquences: le défendre à tout prix comme la base et l'arrière de tout socialisme dans le monde, en faire sous le siège de l'impérialisme une forteresse inexpugnable et à cette fin le doter en priorité d'une industrie lourde dont sont sortis les chars de Stalingrad qui ont servi l'héroïsme du peuple soviétique dans une lutte à mort pour libérer le monde du nazisme. Notre histoire passe aussi par là. Et à travers les caricatures et les tragédies même de cette histoire, des millions de communistes ont appris, même si Staline les enseignait comme des dogmes, qu'il existait des principes du léninisme 9/.»

Que les chars staliniens aient aussi pu servir à Prague et à Budapest, qu'il y ait eu le pacte germano-soviétique, les caves et les camps, tout cela n'était-il que poignée de sable, crissant à peine sous la botte des principes un peu raidis par le dogme? Althusser s'attaquait tardivement à «la déviation stalinienne» pour

9/ Louis Althusser, *Réponse à John Lewis*, Paris, Maspero 1973.

en sauvegarder la moelle, au prix d'une épuration de l'histoire et de ses regrettables bavures. Pour lui, la « seule critique de gauche de la déviation stalinienne », c'était encore « la critique silencieuse mais en actes accomplis par la révolution chinoise ». Il est vrai que la révolution chinoise l'avait emporté contre la volonté et les consignes de Staline. Mais, en 1973, après la révolution culturelle et ses millions de morts, comment voir encore dans la Chine une patrie de rechange du socialisme et en Mao un Staline amélioré !

Althusser avait pris ses précautions et donné par avance la justification d'une cécité persévérante. Les « déviations théoriques » qui ont conduit aux grands échecs historiques prolétariens s'appellent pour lui : économicisme, empirisme, dogmatisme, etc. « En leur fond, ces déviations sont philosophiques, et ont été dénoncées comme philosophiques par les grands dirigeants ouvriers, Engels et Lénine les tout premiers. Mais nous sommes alors bien près de comprendre maintenant pourquoi elles ont submergé ceux mêmes qui les dénonçaient : est-ce que d'une certaine manière elles n'étaient pas inévitables en fonction même du retard nécessaire de la philosophie marxiste. » Heureuse philosophie, qui peut se permettre de poser son regard crépusculaire sur le champ des ruines, ayant laissé la pauvre politique, la vulgaire pratique, patauger toute la journée dans le sang de la bataille !

Nous n'avons pas l'illusion qu'une époque soit immédiatement transparente à ses protagonistes. Mais cet oiseau de Minerve marxiste a l'excuse facile, et il existe assez de dissidences

et d'oppositions liquidées pour affirmer que l'histoire qui s'est faite n'est jamais la seule possible, et que Staline n'était pas un passage obligé. Et encore moins le « philosophe extraordinairement perspicace » dont Althusser s'est obstiné à célébrer le mérite d'avoir rayé des « lois de la dialectique » la négation de la négation <sup>10/</sup>.

En 1978, *Ce qui ne peut plus durer dans le Parti communiste* arrivait un peu tard. En 1976, Althusser saluait encore le XX<sup>e</sup> Congrès comme « un événement décisif, comme un tournant capital dans l'histoire du Parti communiste et du mouvement ouvrier français ». Il critiquait l'abandon de la dictature du prolétariat et le régime interne du parti, mais il se félicitait des innovations stratégiques du congrès et rejetait catégoriquement l'idée d'un droit de tendance (qui a pourtant quelque rapport nécessaire avec une idée pluraliste du socialisme) : « La reconnaissance des tendances organisées me semble hors de question dans le parti français. Je ne tiens pas ici le langage de l'opportunité » ; car les tendances sont toujours rejetées comme « une menace pour l'unité ». L'unité a souffert et péri de menaces bien plus menaçantes.

Ce qui ne pouvait plus durer n'avait déjà que trop duré.

Il était trop tard. Une fois encore la chouette ouvrait les yeux au crépuscule. Dix ans avant que ne tombe le Mur de Berlin et que l'Union soviétique ne se désintègre, Althusser allait sombrer avec son univers aboli, espérant jusqu'au bout un miracle gorbatchévien.

Tirailé entre la soumission envers la hiérarchie et une sourde hérésie contrôlée par une cléricale prudence, il avait contribué, sciemment ou non, à mettre en branle une mécanique infernale. D'une part, il avait aidé à retenir au bercail du parti des brebis fugueuses ;

d'autre part, il avait favorisé un authentique gauchisme maoïste. « La double vérité althusserienne après mai 1968 se trouve éclatée en deux pôles : le gauchisme spéculatif des appareils idéologiques omnipotents et le jdanovisme spéculatif de la lutte des classes dans la théorie qui interroge chaque mot pour lui faire avouer sa classe... Voilà où menaient les détours de cette orthodoxie paradoxale : il fallait la médiation de la philosophie pour ramener Mao à Marchais <sup>11/</sup>. »

Avant 68, il avait cru pouvoir faire le choix politique d'un apolitisme tactique : « Si Althusser ne nous dit rien sur les effets politiques des thèses qu'il combat, il nous en dit beaucoup sur les fondements politiques des siennes » : « L'autonomie des instances, c'était un substitut de l'autonomie des masses <sup>12/</sup>. » Après 68, la vérité althusserienne s'est ainsi trouvée éclatée en deux pôles, le gauchisme spéculatif des (micro)appareils maoïstes et le jdanovisme spéculatif de la lutte des classes dans la théorie. Et la substance politique de la *Réponse à John Lewis* apparaît en 1973 comme « l'annexion à l'orthodoxie communiste de thèses qui étaient le patrimoine du gauchisme <sup>13/</sup> ». Du moins d'un certain gauchisme qui allait bientôt commencer à vomir son stalinisme mal digéré pour passer majoritairement, sans transition ni bagages, mais avec armes, aux nouvelles philosophies antitotalitaires, aux croisades néolibérales ou aux réchauffements d'une mystique recuite.

Au vu de ce bilan, on s'étonne de lire sous la plume de Sylvain Lazarus qu'Althusser fut le premier à « ouvrir la pensabilité de la politique ». En fait, le succès d'Althusser auprès de l'élite des grandes écoles tenait surtout au fait qu'il lui permettait de gagner sur tous les tableaux, de s'émanciper de l'étouffante tutelle du parti au nom du privilège de la compétence et de l'ex-

<sup>10/</sup> Louis Althusser, « La querelle de l'humanisme » (1967), *Écrits philosophiques et politiques*, tome II, Paris, Stock, 1997, p. 453.

<sup>11/</sup> Jacques Rancière, *op. cit.*

<sup>12/</sup> *Ibid.*, p. 50

<sup>13/</sup> *Ibid.*, p. 183.

pertise ès marxisme. Les aspirants maîtres penseurs devenaient des spécialistes de la lutte des classes, assurés de leur nouvelle légitimité et convaincus que le magistère du savoir méritait bien quelque pouvoir.

C'est ici que se nouent, sur la double scène de l'École et du Parti, prestige de la théorie et misère de la politique.

### La coupure et la plaie

La thématique théorique qui fit, à la fin des années soixante, le succès de l'althussérisme s'articule principalement autour de trois questions : la coupure épistémologique, la critique de l'historicisme et l'antihumanisme théorique.

On sait qu'Althusser a emprunté à Bachelard, pour l'appliquer à l'œuvre de Marx, le concept de « coupure épistémologique », départageant une science de l'idéologique préscientifique. C'est un point sur lequel, au fil des autocritiques et des rectifications, il n'a jamais voulu revenir : la coupure n'est pas une invention ou une illusion, « je ne céderai pas sur ce point <sup>14/</sup> ».

Il s'agit, précise-t-il, d'une opposition politique : j'en ai fait, dit-il, « la catégorie centrale de mes premiers essais [...]. Cette expression a proprement scellé contre moi le pacte d'une véritable Union sacrée : de ceux qui, bourgeois, tiennent à la vie à la mort à la continuité de l'histoire qu'ils dominant [...], à ceux qui, communistes, craignent de perdre leurs alliés politiques pour quelques concepts scientifiques déplacés, jusqu'à ceux qui, anarchisants, m'ont fait un crime d'avoir introduit des concepts bourgeois (science et coupure) <sup>15/</sup> ».

<sup>14/</sup> Louis Althusser, *Éléments d'autocritique*, Paris, Hachette, 1974, p. 18.

<sup>15/</sup> *Ibid.*, p. 32

<sup>16/</sup> Louis Althusser, « Marx dans ses limites », *Écrits philosophiques et politiques*, I, Paris, Stock, 1994, p. 381.

<sup>17/</sup> Louis Althusser, « La Querelle de l'humanisme », *op. cit.*, p. 488.

Dans son discours, la plaie de la coupure a cependant du mal à se refermer. Il convient en effet qu'elle légitime un partage au scalpel, non plus classiquement entre vérité et erreur, connaissance et ignorance, mais entre science et idéologie : « Cette coupure, je l'ai finalement, et malgré toutes mes précautions, conçue et définie dans les termes rationalistes de la science et de la non-science. » Quand on connaît l'interprétation qui fut faite de la lutte entre la science prolétarienne et une science bourgeoise renvoyée à l'enfer des idéologies, on entrevoit le redoutable usage que la raison bureaucratique pouvait faire de ce rationalisme impitoyable.

Il a en outre l'inconvénient d'embarquer les lectures de Marx à la recherche de l'introuvable coupure. Il s'est d'abord agi de souligner l'importance de la rupture théorique envers l'héritage spéculatif : « J'ai eu l'imprudence d'appeler coupure ou rupture le moment où surgit dans la conscience de Marx et d'Engels la nécessité de remettre en cause radicalement les principes théoriques reçus de leur formation universitaire, de changer de terrain <sup>16/</sup>. » Ce moment éclate après les *Manuscripts de 1844*. On peut lui assigner une date : 1845. L'année suivante, *L'Idéologie allemande* clame la fin de la philosophie et le retour aux choses même. Mais ce n'est que « le commencement d'un événement de très longue durée qui, en un sens, n'a point de terme <sup>17/</sup> ». Marx se croyait arrivé, il ne faisait que commencer. D'où la notion rectifiée d'une « coupure comme procès », ou d'une coupure continuée, qui s'efforce d'en sauver le concept : « Toute science n'est jamais qu'une Coupure continuée, scandée de coupures ultérieures, intérieures. »

Ce jeu entre la Coupure majuscule et les coupures minuscules, s'il s'agit de penser la dialectique de la continuité et de la discontinuité, paraît inutilement embrouillé. En politique, on

est constamment tenu de penser ensemble, dans leur unité contradictoire, la rupture et la continuité, l'événement et l'historicité, l'acte et le processus. Le concept stratégique de révolution permanente est au fond un condensé de cette dialectique. Si Althusser tient bon sur la coupure, malgré les bizarreries qu'elle lui impose, c'est certainement qu'elle remplit une fonction clef dans son dispositif conceptuel. Mais elle a aussi pour prix d'engager la lecture de Marx dans des impasses. Que sa pensée connaisse des tournants et fasse des bonds, comme toute pensée en formation toujours inachevée, cela va de soi. Qu'il soit utile de repérer et de souligner ces inflexions, c'est évident. À condition de suivre aussi les fils mêlés de la continuité et des discontinuités. Sinon, la coupure imparfaite doit être sans cesse repoussée aux limites extrêmes de l'œuvre.

Quoi qu'ait pu prétendre Althusser avec un entêtement frisant la mauvaise foi, les concepts d'aliénation et de négation de la négation survivent à la coupure de 1845 pour réapparaître dans les *Grundrisse* et dans *Le Capital*. Empêtré dans cette mauvaise querelle, plutôt que de faire machine arrière, il a frôlé le ridicule de repousser la coupure fondatrice du marxisme « scientifique » jusqu'aux notes préposthumes sur Wagner (1880). Il était temps ! Ce sacré Marx a bien failli nous quitter en nous abandonnant aux ténèbres de l'idéologie !

L'enjeu de cet acharnement est explicite. Il s'agit de purifier l'œuvre de Marx de l'idéologie bourgeoise et de conjurer ses multiples démons (humanisme, historicisme, évolutionnisme). Or, l'idéologie a plus d'un tour dans son sac, dont son remplacement (c'est Aragon entre autres qui est à juste titre visé) par la notion de culture, qui porte droit à l'œcuménisme de la détention élitiste. Mais cette délimitation sans espace de compromis passe par l'hypostase

fétichiste de la raison scientifique et technique. Ainsi, « c'est dans le savoir qui est enseigné à l'Université que passe la ligne de partage permanente de la division technique et sociale du travail, la ligne de partage la plus constante et la plus profonde. Le savoir distribué est-il une vraie science? Alors sa distribution correspond vraiment à une nécessité technique. Le savoir distribué est-il une pure idéologie? Alors la fonction pédagogique est au service d'une idéologie et donc d'une politique de classe, même si les formes de l'enseignement sont très modernes <sup>18/</sup>. »

La pédagogie a donc pour fonction de « transmettre un savoir déterminé à des sujets qui ne le possèdent pas », et le rapport pédagogique traduit « l'inégalité entre un savoir et un non-savoir », de sorte que « le fameux rapport maîtres-élèves, professeurs-étudiants est l'expression technique de ce rapport pédagogique fondamental ». L'autorité sous toutes ses formes (celle du maître comme du secrétaire de cellule) se trouve ainsi légitimée au nom d'un savoir absolu auquel s'opposent non des savoirs partiels mais l'ignorance absolue du non-savoir. Le « Servir le peuple » populiste du maoïsme et son culte des masses apparaît alors comme la figure inversée et comme l'expiation intellectuelle de ce discours de maîtrise.

L'exclusion réciproque du savoir et du non-savoir semble pourtant en contradiction avec le célèbre texte de Lacan sur la Vérité, immanente au non-savoir et au langage : elle s'écoute mais ne s'énonce pas. Quand il souligne que l'inconscient « est l'affirmation que la connaissance de l'idéologie est immanente en l'idéolo-

gie », Althusser le comprend très bien. Le chevauchement topologique des surfaces dans la fameuse bande de Möbius exhibée par Lacan est l'illustration de cet entrelacs. C'est aussi pourquoi « l'opposition entre science et idéologie est toujours fondée sur une rétrospection ou récurrence. C'est l'existence de la science elle-même qui instaure dans l'histoire des théories cette coupure à partir de laquelle il est possible de déclarer idéologique sa préhistoire <sup>19/</sup> ».

Ces difficultés irrésolues traduisent une contradiction têtue. Malgré l'idéal scientifique et la tentation positiviste, tantôt revendiqués tantôt récusés, qui l'habitent, Althusser subit la contrainte des objets récalcitrants que sont la critique marxienne de l'économie politique et la théorie freudienne de l'inconscient. Du point de vue de l'épistémologie popperienne, ce sont très précisément les deux cas exemplaires de « non-science » frisant la charlatannerie. Une chose est de dénoncer la psychologie classique (Politzer l'avait fait avec brio) comme le lieu « des pires confusions et perversions idéologiques de notre temps », autre chose de lui opposer positivement la vraie science que serait la psychanalyse. « Formellement, ce que Freud nous donne a bien la structure d'une science », mais pour franchir ce « passage émouvant de la non encore science à la science », il faudrait une autre idée de la rationalité et de la causalité conforme à la singularité irréductible de son objet.

Althusser le sent bien, qui ne cesse de chercher chez Spinoza une alternative à la seule causalité mécanique et à son efficacité transitive, sans tomber dans le concept leibnizien de causalité expressive ou dans la causalité téléologique hégélienne. D'où sa proposition d'une « causalité métonymique » et d'une « contradiction surdéterminée ». Ces recherches tâtonnantes témoignent du souci légitime d'éviter la

version apologétique de la dialectique hégélienne telle qu'elle a pu sévir dans le discours autojustificateur du parti. Dans *L'Avenir dure longtemps*, il « reconnaît volontiers » avoir supprimé de Marx « tout ce qui semblait non seulement incompatible avec les principes matérialistes, mais aussi ce qui subsistait en lui d'idéologie, avant tout les catégories apologétiques de la dialectique, voire la dialectique elle-même, qui me paraissait ne servir, dans ses fameuses « lois » que d'apologie (justification) après coup au fait accompli du déroulement aléatoire de l'histoire pour les décisions de la direction du Parti <sup>20/</sup>. » Nous sommes bien placés pour comprendre cette préoccupation, ayant eu à subir plus d'une fois cette logique scolastique stalinienne dont la dialectique, sans casser les briques, était bonne à tout faire. Mais la dialectique du concret méritait mieux.

Plutôt que d'approfondir ce débat miné, qui aurait sans doute soulevé bien d'autres lièvres subversifs dans l'histoire des controverses politiques au sein du mouvement communiste, Althusser prend de biais en cherchant d'autres modes de rationalité dans la biologie et la psychanalyse. Freud, insiste-t-il, s'est toujours comparé, non à un mathématicien ou à un logicien comme Lacan, mais à un savant des sciences de la nature, « et il avait raison à 100 % ». À condition de ne point entendre par science de la nature les sciences physiques ou exactes, mais les sciences du vivant. Pour Marx, la logique du capital n'est pas une logique mécanique mais une logique organique, et le Capital lui-même est un sujet ou un vampire gorgé de travail mort.

Dans la mesure où la science de référence n'est plus la physique mais une connaissance de l'histoire et de la politique, on peut admettre avec Sylvain Lazarus qu'Althusser résiste au scientisme qui le guette et que ses contradic-

<sup>18/</sup> Louis Althusser, « Problèmes étudiants », *Nouvelle Critique*, janvier 1964.

<sup>19/</sup> Louis Althusser, « Sur Feuerbach » (1967), *Écrits philosophiques et politiques II, op. cit.*, p. 225, et p. 487.

<sup>20/</sup> Louis Althusser, *L'Avenir dure longtemps, op. cit.*, p. 214.

tions manifestent sans le satisfaire le besoin éprouvé par Marx de faire science autrement. Il aurait en quelque sorte voulu échapper à la fusion stalinienne de la science et de l'idéologie par une « double déliaison » : « de la pensée et du parti », et, « dans la pensée elle-même, de la science et de l'idéologie » <sup>21/</sup>. Cet effort se heurte en retour à une double difficulté : la logique narrative propre à ses objets d'abord (l'histoire, l'inconscient), et le paradoxe en vertu duquel il y a encore de l'histoire après la « coupure » : la vérité fait des histoires !

D'où l'habile solution selon laquelle une science « ne s'arrête jamais », mais « toute science commence ». Comme dirait Lucien Sève, le tonneau sonne cependant un peu creux. C'est l'indice d'une difficulté plus qu'une solution. Althusser en est conscient. Il reconnaît ainsi qu'il est inouï d'allier les termes de science et de révolutionnaire en une seule et même formule : et pourtant, ajoute-t-il, les prolétaires ont besoin de connaissances objectives vérifiées et vérifiables, « bref scientifiques » <sup>22/</sup>. En effet, les sciences physiques et mathématiques sont universalisables dans la mesure où elles transcendent les déterminations de classe, mais leurs conditions de production et d'application restent tributaires des rapports sociaux.

La contradiction est réelle, mais non antagonique. La conséquence, comme l'écrit Étienne Balibar dans sa préface de 1996, en est l'hésitation de *Pour Marx* entre l'application au marxisme d'un modèle de scientificité existant et la refonte radicale du concept de science.

<sup>21/</sup> Sylvain Lazarus, *Politique et philosophie dans l'œuvre de Louis Althusser*, Paris, Puf, 1993, p. 10.

<sup>22/</sup> Louis Althusser, *Éléments d'autocritique*, op. cit., p. 27.

<sup>23/</sup> *Ibid.*, p. 75 et 47.

<sup>24/</sup> « Lettre à Merab », *Écrits philosophiques et politiques I*, op. cit., p. 527.

<sup>25/</sup> Louis Althusser, *L'Avenir dure longtemps*, Paris, Stock, 1972, p. 170.

Conscients de la tentation scientiste, nous étions, il faut l'avouer, moins sensibles au second terme de l'hésitation.

Elle est pourtant cohérente avec la référence spinoziste qui sous-tend la pensée d'Althusser, et avec son idée d'une vérité non empirique, qui n'est pas vraie en fonction des succès de son application, mais dont les critères sont immanents à la pratique : alors que le critère est toujours dans la représentation classique de la science la figure d'un juge ou d'une juridiction qui doivent garantir la validité du vrai, Spinoza parle seulement du vrai qui « s'indique lui-même ». Car « c'est dans le procès de leur production que les connaissances s'avèrent ». C'est pourquoi « la reconnaissance de l'erreur est la récurrence du vrai <sup>23/</sup> ».

C'est aussi pourquoi, dans *Lénine et la philosophie*, Althusser reprend à son compte la polémique de *Matérialisme et empiriocriticisme* contre le double écueil du relativisme sceptique et du dogmatisme scientiste : la distinction entre vérités relatives et vérité absolue est vague, mais elle est suffisante, écrit Lénine, pour « empêcher la science de devenir un dogme au pire sens du mot » et « assez précise pour tracer une ligne de démarcation décisive et ineffaçable » par rapport au fidéisme, à l'agnosticisme, à la sophistique, et « assez déterminée pour permettre une lutte implacable contre toutes les variantes d'idéalisme ».

Ce n'est donc pas sans raison qu'Althusser se défend de l'accusation de positivisme qu'on lui a (que nous lui avons) souvent adressée. Dans sa lettre à Merab du 16 janvier 1978, il admet cependant un penchant réel pour l'héritage comtien si présent dans l'université française : « Ce que j'ai fait il y a quinze ans, ç'a été de fabriquer une petite justification bien française, dans un bon petit rationalisme nourri de quelques références (Cavaillès, Ba-

chelard, Canguilhem, et derrière eux un peu de la tradition Spinoza-Hegel) à la prétention du marxisme (le matérialisme historique) à se donner comme science. J'y croyais à moitié, comme tout bon esprit, mais cette moitié de défiance était nécessaire à l'autre moitié pour écrire <sup>24/</sup>. » Pourtant, dans son texte de 1966 sur la *Conjoncture philosophique*, il désignait encore Auguste Comte comme « le seul grand philosophe français du XIX<sup>e</sup> siècle », qui aurait « sauvé l'honneur de la philosophie française » de « l'épouvantable réaction spiritualiste ». Il déclarait alors la guerre à une filiation spiritualiste où prennent place Bergson, Péguy, Merleau-Ponty, dont il faudrait réhabiliter les victimes : Saint-Simon, Fourier, Comte, Cournot, Durkheim. Le moins que l'on puisse dire, c'est que cette délimitation manichéenne entre spiritualisme et matérialisme autorise d'étranges alliances et de compromettantes promiscuités. On peut voir sur ce point l'expression d'un remords à demi avoué, dans l'hommage rendu à Merleau-Ponty dans la confession autobiographique : à la différence de Sartre, « romancier philosophe », il fut « vraiment un grand philosophe », et même « le dernier en France avant ce géant qu'est Derrida <sup>25/</sup> ».

À croire qu'Althusser s'est longtemps obstiné à ignorer le mépris dans lequel Marx tenait notre « grand philosophe » – et père fondateur de l'université mandarinale – Auguste Comte ! Dans *Du côté de la philosophie*, d'un an à peine postérieur à sa profession de foi comtienne, il dénonce pourtant le néopositivisme comme une prise de pouvoir du formalisme et le positivisme comme le « représentant actuel de l'empirisme ». En tant que « compromis entre l'empirisme dominant et le formalisme dominé », il est même « notre adversaire numéro un ».

De même, Althusser se défend vigoureusement, jusque dans ses derniers écrits, de l'amal-



game avec la mode structuraliste des années soixante : « Dès le début, nous avons insisté sur la différence structurale entre combinatoire (abstraite) et combinaison (concrète), ce qui faisait tout le problème. Personne ne prit garde à cette différence. On m'accusa partout dans le monde de structuralisme, de justifier l'immobilité des structures dans l'ordre établi, et l'impossibilité de la pratique révolutionnaire, alors que j'avais pourtant plus qu'esquissé à propos de Lénine une théorie de la conjoncture <sup>26/</sup>. » C'est vrai. Il n'en demeure pas moins qu'une compréhension très structurale du mode de production, telle qu'elle est développée notamment par la contribution de Balibar à *Lire le Capital*, rend pratiquement impensable la subversion révolutionnaire. Althusser admet d'ailleurs dans l'autocritique de 1972 que la notion de causalité structurale suggérait maladroitement un flirt avec le structuralisme. Elle s'inspirait plutôt de la *causa sui* spinoziste et exprimait la recherche d'une forme de causalité dialectique. Tout n'est pas vain en effet dans cet effort pour penser l'efficace du tout sur la partie ou l'efficace de la cause absente.

« Qu'importe, proteste Althusser, on nous décréta structuralistes. »

C'était sans doute une simplification polémique. Combinaison n'est pas combinatoire, et Balibar n'a pas tort de souligner qu'il utilisait alors la structure articulée, opposée à la totalité expressive hégélienne, non pour penser l'histoire ou l'historicité mais plutôt « la nécessité de la contingence dans l'histoire <sup>27/</sup> ». Il

<sup>26/</sup> *Ibid.*, p. 177.

<sup>27/</sup> Balibar, préface à la réédition de *Pour Marx*, Paris, La Découverte, 1996.

<sup>28/</sup> « La Querelle de l'Humanisme », *op. cit.*, p. 468.

<sup>29/</sup> *Ibid.*, p. 481.

<sup>30/</sup> Voir Roman Rosdolsky, *Genèse du Capital*, Éditions de la Passion.

<sup>31/</sup> Dès 1968, Ernest Mandel qui, lui, avait lu non seulement

n'explique pas en revanche comment la préoccupation antihumaniste et antihistoriciste devait logiquement croiser l'idéologie structuraliste du moment et pactiser avec elle.

### L'antihumanisme théorique et le sens de l'histoire

Notre premier devoir théorique est aujourd'hui de chasser de la philosophie marxiste « toute la pacotille humaniste » : cette proclamation de 1967 fit quelque bruit dans le Landerneau du marxisme orthodoxe, et aussi quelques dégâts. Elle a pourtant une part indiscutable de légitimité. Il s'agit d'opposer ce qu'Althusser nommera plus justement « l'a-humanisme » de Marx aux tentations d'une anthropologie spéculative. *La Sainte Famille* (1845) et *L'Idéologie allemande* (1846) marquent une rupture explicite avec l'héritage des philosophies spéculatives de l'histoire. Pour être cohérente, cette rupture devait aller jusqu'au règlement de comptes avec l'anthropologie spéculative. Jusque-là, tout va bien.

Althusser trace ainsi les grandes lignes d'un programme philosophique : aliénation, sujet, homme seraient trois concepts anthropologiques « dont il faudra se débarrasser pour laisser la voie ouverte au seul concept positif prisonnier de ce dispositif, le concept de procès (qui, délivré du sujet et de l'homme, deviendra alors un procès sans sujet) <sup>28/</sup> ». Il entend résoudre l'affaire d'un coup de scalpel, conforme à l'esprit chirurgical de la coupure épistémologique. La « coupure » de *L'Idéologie allemande* appa-

*Le Capital* (et pas seulement le Livre I), les *Grundrisse* et Rosdolsky, châtiait ces énormités dans *La Formation de la pensée économique de Marx*. Lucien Sève revient aujourd'hui sur la mauvaise foi avec laquelle Althusser soutint la disparition des concepts d'aliénation ou de négation de la négation des œuvres de maturité de Marx (*in* « Althusser et la Dialectique », Althusser philosophe, Paris, Puf, coll. *Actuel Marx* 1997).

rait déjà trop approximative : la lame a glissé. De sorte que nous resterions englués dans « un hégélianisme diffus ». Condamné au grand jour de la critique, l'Homme demeurerait embusqué « dans les coulisses de la théorie » et pèserait encore sur l'individu historicisé <sup>29/</sup>.

Karl, encore un effort pour devenir Marx ! Il fallait désormais descendre le fil de l'œuvre à la recherche de la coupure parfaite, sans bavure ni retour, si difficile à trouver.

Au lieu de proposer une critique serrée des concepts anthropologiques et de leur transformation à travers les nouveaux dispositifs conceptuels élaborés par Marx dans la longue genèse du *Capital*, Althusser se contente de les liquider. Sans autre forme de procès, est-on tenté de dire <sup>30/</sup>. Quitte à évacuer le problème en alléguant que les catégories constitutives de l'humanisme théorique ont disparu, à quelques « persistances » près, résiduelles et négligeables en somme. La « persistance » indiscutable du concept d'aliénation dans les *Grundrisse* et dans *Le Capital* (désormais liée au fétichisme et à la réification) est pourtant significative <sup>31/</sup>. Elle procède d'un travail conceptuel et d'un changement de problématique (ou de terrain) permettant effectivement le passage d'un concept anthropologique à un concept appartenant à la critique de l'économie politique. On pourrait effectuer un travail comparable sur les concepts de sujet (et de subjectivisation révolutionnaire) et d'homme (dans le sens d'un humanisme historique distinct de l'humanisme anthropologique). Faute de quoi, l'antihumanisme théorique attribué à Marx pouvait fort bien se muer, dans une fausse sortie du stalinisme, en antihumanisme hélas très pratique, parfaitement compatible avec les bouffées d'intégrisme maoïste.

En dépit de son unilatéralité, la critique de l'humanisme anthropologique ouvrait cepen-

dant des voies qui pouvaient devenir fécondes à la critique d'une philosophie spéculative de l'histoire qui continuait à hanter le marxisme bien au-delà de Marx.

Dans son introduction à *Lire le Capital*, Althusser définit l'obligation de «renoncer à toute téléologie de la raison et de concevoir le rapport historique d'un résultat à ses conditions comme un rapport de production et non d'expression, donc ce que nous pourrions appeler d'un mot qui jure avec le système des catégories classiques et exige le remplacement de ces catégories elles-mêmes, la nécessité de sa contingence <sup>32/</sup>». Le programme est tout à fait pertinent et cohérent avec le rejet de la totalité expressive hégélienne au profit de la totalité structurée à dominante qui s'ouvre au jeu des médiations et à la différence des temporalités. Car ce qui entache irrémédiablement la conception hégélienne de l'histoire comme processus dialectique, «c'est sa conception téléologique de la dialectique inscrite dans les structures même [...], téléologique parce que, dès ses origines, elle poursuit un but». La conceptualisation profane de l'histoire que Marx esquisse dès *La Sainte Famille* implique au contraire de renoncer à cette finalité transcendante.

Elle réclame un concept d'histoire qui ne soit plus empirique, «c'est-à-dire historique au sens vulgaire». Il s'agit donc désormais de libérer la théorie de l'histoire de toute compromission avec la temporalité empirique et avec «la

conception idéologique du temps qui la soutient». C'est bien là «le fond de l'historicisme contemporain» qui «voudrait nous faire confondre l'objet de la connaissance avec l'objet réel». L'histoire n'est pas ce qui se passe dans l'histoire, et la théorie de l'histoire reste à faire pour surmonter la vacuité de formules telles que : la nécessité se fraie sa voie à travers la contingence.

Le programme théorique est convaincant. Après avoir réglé ses comptes avec la vieille conscience philosophique, Marx s'est désintéressé du concept d'histoire pour mieux se consacrer à la critique de l'économie politique, où l'on peut déchiffrer l'alphabet d'une «nouvelle écriture de l'histoire». Mais l'absence de conceptualisation nouvelle explicite permet en effet que revienne, par la fenêtre de la vulgarisation, une idéologie historique frelatée, avec son «Tribunal de l'histoire» de sinistre mémoire comme substitut du Jugement dernier <sup>33/</sup>.

Althusser fournit de précieuses indications quant aux conséquences d'une critique rigoureuse de la raison historique. Notamment quant au statut des notions d'origine et de genèse : «Je tiens pour religieux en leur fond les concepts d'origine et de genèse, pris bien entendu au sens rigoureux constitué par leur couple <sup>34/</sup>.» Il s'agit d'exposer une dialectique particulière qui n'est plus celle d'une genèse mais d'un surgissement où «quelque chose de nouveau se met à fonctionner de manière autonome». En contradiction flagrante avec les accusations de structuralisme dogmatique, la critique donne ici toute sa place (au risque de la nimber de miracle) à l'irruption événementielle, en psychanalyse comme en histoire : «À la limite, la pensée de la genèse supporte fort bien l'idée de mutation ou de discontinuités sous la condition absolue qu'on puisse désigner ces mutations et ces discontinuités comme les

mutations et les discontinuités dans le développement d'un même individu identifié au préalable.» Toute genèse suppose que l'individu développé était contenu en germe programmé dès «l'origine de son procès d'engendrement». Cette idée de préformation a la peau dure. Pourtant, comme le dit Gramsci avec humour, 99 % des glands «préformés» pour être chênes finiront comme nourriture aux cochons pour produire des saucisses et de la mortadelle!

L'illusion rétrospective prend donc «l'ordre du procès de connaissance pour l'ordre du procès réel <sup>35/</sup>». Contre l'idéologie génétique attribuée à Marx par le marxisme vulgaire, Althusser rappelle que «le mode de production capitaliste n'a pas été engendré par le mode de production féodal comme son propre fils». Il «surgit de la rencontre et de la combinaison de certains éléments très précis». D'où la nécessité d'élaborer «une théorie non génétique du surgissement historique [ou de l'événement] <sup>36/</sup>».

Il s'agit notamment de récuser la notion d'origine, dont la connotation religieuse évoque la création. C'est parce que le matérialisme vulgaire pense l'histoire sous la catégorie de la genèse que les problèmes de l'Origine ont pris une telle importance. Le concept de genèse est donc «l'un des plus grands obstacles épistémologiques». Il a fait des «ravages» en psychologie comme en histoire. La mobilisation de la structure vise donc avant tout à conjurer l'appel de la Genèse : «C'est entendu, je sacrifie la genèse aux structures ; je suis bon pour ce sempiternel procès. Je n'y répondrai pas <sup>37/</sup>.» Le capitalisme est en effet «le résultat d'un procès qui n'a pas la forme d'une genèse». Contrairement à l'illusion évolutionniste ou génétiste, «un mode de production ne contient pas en lui en puissance, en germe, le mode de production qui va lui succéder». La genèse

<sup>32/</sup> Louis Althusser, *Lire le Capital*, I, Paris, Maspero, 1965, p. 55.

<sup>33/</sup> Voir Daniel Bensaïd, *Qui est le Juge ? Pour en finir avec le Tribunal de l'Histoire* (Fayard, 1999).

<sup>34/</sup> Louis Althusser, «Lettre à D...» (1966), in *Écrits sur la psychanalyse*, Paris, Stock, 1993, p. 65.

<sup>35/</sup> *Ibid.*, p. 87.

<sup>36/</sup> Louis Althusser, «Sur Feuerbach», *op. cit.*, p. 217.

<sup>37/</sup> «La Querelle de l'Humanisme», *op. cit.*, p. 517.

évoque la filiation de l'*Ancien Testament*. Or, la succession n'est pas une filiation. Dans cette affaire, insiste Althusser, on ne perd pas l'histoire mais « on y perd certainement la genèse et c'est une bonne perte <sup>38/</sup> ».

Cette critique est clairement inspirée de l'immanence radicale spinoziste qui s'interdit tout usage de l'origine et de la fin. Chez Hegel au contraire, la fin qui se fraye la voie dans l'immanence est encore une figure masquée de la transcendance. La radicalité de la *causa sui* lui fait défaut.

Le rejet du génétisme théologique permet d'esquisser une élaboration de la temporalité historique rompant avec la continuité homogène du temps hégélien comme « continu dans lequel se manifeste la continuité dialectique du processus de développement de l'idée <sup>39/</sup> ». Il libère une autre idée de la contemporanéité et du présent historique. Chez Hegel, « tous les éléments du tout coexistent toujours dans le même présent et sont donc contemporains les uns aux autres dans un même présent ». C'est pourquoi son approche de l'histoire opère par « coupes d'essence ». Ce présent constitue l'horizon absolu de tout savoir. L'absence de savoir de l'avenir annihile alors toute possibilité d'un savoir politique portant sur les effets futurs de phénomènes présents. C'est pourquoi il n'y a pas, selon Althusser, de « politique hégélienne possible <sup>40/</sup> ».

<sup>38/</sup> *Ibid.*, p. 519.

<sup>39/</sup> Louis Althusser, *Lire le Capital*, tome II, Paris, Maspero, 1965, p. 39.

<sup>40/</sup> Ce que conteste, non sans raison, Bernard Bourgeois. Cf. « Althusser et Hegel », in Althusser philosophe, *op. cit.*

<sup>41/</sup> *Lire le Capital*, II, *op. cit.*, p. 47.

<sup>42/</sup> « La querelle de l'humanisme », *op. cit.*, p. 453 et 474.

<sup>43/</sup> « Trois notes sur la théorie des discours », in *Écrits sur la psychanalyse*, *op. cit.*, p. 165.

<sup>44/</sup> Louis Althusser, *Sur la logique et la théorie de la science*.

<sup>45/</sup> Louis Althusser, « Machiavel et nous » (1972-1986), in *Écrits philosophiques et politiques*, II, p. 55.

Lucien Febvre et Fernand Braudel constatent au contraire qu'il y a différents temps dans l'histoire. Ils se contentent cependant d'en noter les interférences, sans aller jusqu'à construire le concept d'histoire comme celui d'un tout structuré. Mais il n'est plus désormais possible de « penser dans le même temps historique le processus de développement des différents niveaux du tout ». À chaque niveau correspond « un temps propre [...] scandé de façon spécifique » et « la spécificité de ces temps et de ces histoires est différentielle ». On peut alors lire *Le Capital* comme un « entrelacement de différents temps » et ses crises comme un effet de leur discordance <sup>41/</sup>.

Alors que *L'Idéologie allemande* conserve la catégorie de sujet et reste tributaire de « l'historicisme du sujet » (il y a un ou des sujets de l'histoire), la critique d'une histoire anthropologique et philosophique aboutit à une conquête conceptuelle décisive. C'est même le seul point sur lequel Althusser reconnaît une dette de Marx envers Hegel : il lui doit « la catégorie philosophique décisive de procès », et « il lui doit plus encore » : le concept de « procès sans sujet » <sup>42/</sup>.

Comme l'opposition du « surgissement » à l'origine, la critique de la représentation classique du sujet souverain s'inspire de la psychanalyse : « La notion de sujet me semble de plus en plus relever du seul discours idéologique dont elle est constitutive. Je ne crois pas qu'on puisse parler du sujet de la science ou du sujet de l'inconscient sans jeu de mots et sans entraîner de graves équivoques théoriques <sup>43/</sup> ». Il n'y a pas plus de sujet de la science que d'individu « faisant » l'histoire au sens idéologique de la proposition. Althusser y revient dans sa *réponse à John Lewis* : ce ne sont pas les hommes mais les masses qui font l'histoire. Le sujet dont on peut encore parler n'est plus

un principe mais une résultante. Il n'est plus sujet de l'histoire mais sujet dans l'histoire. C'est pourquoi il est préférable de renoncer au terme et de lui préférer les notions d'agent ou de support (*Träger*) moins chargées de connotation psychologisante. Forgé dans les textes de 1968 (*Sur le rapport de Marx à Hegel*) et de 1973 (*Lénine devant Hegel*), le concept de « procès sans sujet ni fin » est cohérent avec l'idée d'une histoire profane sans origine ni jugement dernier. Il permet de se libérer de toute persistance téléologique. En revanche le processus a un « moteur », et une dynamique inintentionnelle, celle de la lutte des classes.

La catégorie de procès sans sujet devient alors centrale, au point de définir le matérialisme dialectique. Elle marque une rupture avec une philosophie de la conscience au profit d'une philosophie du concept susceptible de « donner une doctrine de la science » : « La nécessité génératrice n'est pas celle d'une activité mais d'une dialectique <sup>44/</sup> ».

La piste est bonne. Et pourtant on sent bien que l'entreprise se gâte. Ses impasses ne sont pas sans rapport avec l'impossibilité d'une politique althussérienne.

Emporté par l'élan de la polémique contre l'historicisme et l'humanisme, Althusser en vient en effet à l'étrange maxime positiviste selon laquelle « la connaissance de l'histoire n'est pas plus historique que la connaissance du sucre n'est sucrée <sup>45/</sup> ». S'il s'agit d'appliquer à l'histoire la célèbre distinction spinoziste entre le chien qui aboie et son concept qui n'aboie pas, c'est une banalité. S'il s'agit d'appliquer à la connaissance de l'histoire l'idéal scientifique des sciences exactes (en l'occurrence la chimie), c'est une ânerie : la connaissance de l'histoire est bel et bien historique, comme toutes les « sciences humaines », et cette

réflexivité critique, fondée sur l'unité du sujet et de l'objet, est essentielle.

Dès lors on n'en est pas aussi facilement quitte avec la question du sujet. Althusser fait référence sur ce point à la découverte freudienne : « Freud nous découvre à son tour que le sujet réel, l'individu dans son essence singulière, n'a pas la figure d'un ego centré sur le moi, la conscience ou l'existence, que le sujet humain est décentré, constitué par une structure qui n'a de centre que dans la reconnaissance imaginaire du moi, c'est-à-dire dans la formation idéologique où il se reconnaît <sup>46/</sup>. » La notion de sujet ne résiste donc pas à l'analyse. Pourtant « tout discours produit un effet de subjectivité » ; il a pour corrélat nécessaire « un sujet qui est un des effets, sinon l'effet majeur, de son fonctionnement <sup>47/</sup>. Si le discours n'est pas l'énoncé d'un sujet souverain mais le lieu d'une subjectivisation, pourquoi n'en irait-il pas de même de l'histoire ? Et pourquoi les individus ne seraient-ils pas, dans ce « procès », « interpellés à devenir sujet », selon la formule de Pierre-François Moreau <sup>48/</sup>.

C'est ce que soutient Bernard Rousset, pour qui l'abandon d'une conception anthropologique d'un sujet souverain, Maître de sa raison et auteur de son histoire, n'élimine pas pour autant, en bonne immanence spinoziste, l'abandon d'un devenir-sujet, « le procès sans sujet étant aussi émergence d'un sujet qui, pour être entièrement relatif, n'en est pas moins réel <sup>49/</sup>. De même, l'antihumanisme théorique n'implique pas nécessairement le renoncement à

l'humanisme historique en tant que discours pour l'action, dans lequel l'humanité et l'universalité ne sont plus des entités abstraites mais des devenirs concrets, à travers la pratique de la production, de la reproduction et de la lutte par laquelle tout s'engendre <sup>50/</sup>.

### Vers un matérialisme de la rencontre

On considère généralement l'autocritique de 1972 comme un tournant dans l'œuvre d'Althusser. Tout comme la coupure de *L'Idéologie allemande*, elle ne constitue, à considérer son évolution d'ensemble, qu'une « coupure » partielle, qui n'exclut pas une part dominante de continuité. L'auteur lui-même le sait très bien, qui parle avec retenue « d'éléments d'autocritique », et commence par une fière restriction : « Je n'ai jamais désavoué mes essais : il n'y a pas lieu de le faire. » Il reconnaît seulement qu'ils étaient « affectés par une tendance erronée », désormais nommée « théoricisme ». À trop vouloir « défendre le marxisme contre les menaces réelles de l'idéologie bourgeoise », à trop vouloir exposer – péché somme toute pardonnable – « sa nouveauté révolutionnaire », la notion de coupure l'aurait entraîné « dans une interprétation rationaliste de la coupure opposant la vérité à l'erreur sous les espèces de l'opposition spéculative de la science et de l'idéologie en général ». De cette scène, « la lutte des classes était pratiquement absente ». *La Réponse à John Lewis* va s'efforcer d'y remédier.

C'est à propos du rapport entre science et philosophie, pensées comme taillées dans la

plus, allant plus loin dans la lecture de l'Éthique, jusqu'à l'affirmation, ou plutôt jusqu'à l'acceptation de ce devenir-sujet qu'il tenait pour une illusion, une mystification, à la racine de l'humanisme... Ce qui l'en empêchait, c'était donc une impossibilité de penser autrement le sujet, de le penser en tant qu'activité d'émancipation. »

<sup>51/</sup> *Éléments d'autocritique*, op. cit., p. 15 et 53.

<sup>52/</sup> *Ibid.*, p. 64.

même étoffe, surtout dans *Lire le Capital*, que « le sous-produit de [sa] tendance théoriciste, le jeune chiot du structuralisme, nous a filé entre les jambes <sup>51/</sup> ». En 1972 Althusser admet donc « un flirt ambigu avec la terminologie structuraliste ». Elle donne bel et bien prise à la tentation positiviste que nous lui reprochions à l'époque : « Tout en soupçonnant que la science marxiste n'était pas une science comme les autres, faute de pouvoir dire en quoi nous l'avons finalement traitée en science comme les autres, retombant ainsi dans les dangers du théoricisme. Mais nous n'avons pas été structuralistes <sup>52/</sup>. » Dont acte.

Cet « élément » d'autocritique passe cependant aussitôt au second plan au profit d'un aveu en forme de reconnaissance de dette : « Nous avons été coupables d'une passion autrement forte et compromettante, nous avons été spinozistes », spinozistes hérétiques certes, mais « un spinoziste hérétique fait presque partie du spinozisme » et le spinozisme lui-même est « une des plus grandes leçons d'hérésie de l'histoire ». Ce qui est parfaitement exact.

Althusser reprend de Spinoza la question de la connaissance au singulier (d'où le thème récurrent de la conjoncture), la mise en cause du sujet humain comme principe, l'idée de l'illusion et de l'opacité à soi-même (le thème de l'idéologie). Dans le passage (trois fois remanié) de son autobiographie consacrée à Spinoza, il fait, sous forme de brèves notes, l'inventaire de cet héritage : une « prodigieuse théorie de l'idéologie religieuse » ; la connaissance du premier genre qui est celle de « l'idéologie spontanée » ; la connaissance du troisième genre en tant que connaissance d'un objet singulier et universel ; une théorie de la connaissance où il reconnaît « une pensée sans sujet », sans origine ni fin ; enfin le thème du corps comme « anticipation étonnante de la libido

<sup>46/</sup> Louis Althusser, « Freud et Lacan », in *Positions*, Paris, Éditions sociales, 1982, p. 21-26.

<sup>47/</sup> « Trois notes... » in *Écrits sur la psychanalyse*, op. cit.

<sup>48/</sup> Pierre-François Moreau, « Althusser et Spinoza », in *Althusser philosophe*, op. cit., p. 86.

<sup>49/</sup> Bernard Rousset, « La question de l'humanisme », *ibid.*, p. 151.

<sup>50/</sup> À la proclamation d'Althusser « Nous avons été spinozistes », Bernard Rousset ajoute : « Que ne l'a-t-il été encore

freudienne». Spinoza apparaît donc constamment comme le plus solide renfort de Marx contre les transcendances hégéliennes. L'anéantissement de l'être sujet dans la puissance processuelle productive de la nature, c'est Spinoza.

Ce spinozisme a pourtant ses faiblesses. Il lui manquera toujours ce que Hegel a légué à Marx : la contradiction. Et cette absence « faisait son œuvre » dans la propre pensée d'Althusser. Ce manque éclaire, sinon explique, l'autre manque, « ce qui manquait d'essentiel à mes premiers essais : la lutte des classes et ses effets dans la théorie ». Le péché théorique véniel devient ici un péché politique capital. Althusser ne semble pourtant le confesser que pour sauver l'essentiel, la fameuse coupure, qu'il entend maintenir en service, « mais en la déplaçant ».

L'autobiographie apporte un autre éclairage sur cette autocritique pour le moins réticente. Et son lot de nouveaux « aveux » : « Je ne lus *Le Capital* qu'en 1964-1965, année du séminaire. » Aron n'a pas eu tort de « parler à mon propos de « marxisme imaginaire » ». Althusser regrette alors aussi de s'être laissé aller à jouer le rôle du père, « par exemple en donnant de haut la leçon aux étudiants de 1964 dans un article de la *Nouvelle Critique* » ; mais il s'accorde aussitôt la circonstance atténuante d'y avoir fait passer (discrètement) le devoir envers la théorie avant l'obéissance au parti. Il n'en demeure pas moins que ce texte, dont nous avons déjà parlé, lui « fit rapidement horreur » et qu'il s'est « gardé de le recueillir dans *Pour Marx* en 1965 <sup>53/</sup> ». Voici donc au moins un essai désavoué. Il témoigne d'un malaise plus profond, allant

jusqu'à une « impressionnante dépression » après les publications de 1965 : « Que faisais-je alors de la politique ? Une pensée pure de la politique <sup>54/</sup>. »

C'est bien ainsi que nous l'avions compris.

Et c'est l'une des raisons de notre prise de parti « contre Althusser ».

La seconde autocritique, celle de l'autobiographie, a parfois des allures de mortification. On peut comprendre son contexte psychologique et compatir au sentiment tragique qui s'en dégage. Balibar y voit plus profondément une « propension à revenir sur soi pour se justifier ou se défaire, voire se détruire ». Sous l'humilité du pêcheur repent, elle n'exclut pas l'autojustification. Ainsi le théoricisme des années soixante relèverait-il d'une ruse nécessaire permettant l'intervention théorique dans le parti. Ou encore le retour à Marx et la quête de la coupure auraient cherché à opposer l'orthodoxie à l'orthodoxie. Hâbleries machiaviéliennes en somme ! Proche parmi les proches, Balibar s'avoue perplexe quand à ces explications conspiratives.

Il est plus plausible, et sans doute plus fécond, de lire le parcours théorique d'Althusser comme un travail – avec la part de douleur impliquée par le terme – qui échoue. Il nous lègue ce qu'il a de plus précieux : son effort pour résister à l'air du temps, dont les derniers textes sur le « matérialisme de la rencontre » sont le fruit précieux (cet élément d'autocritique vaut reconnaissance de dette) ; ils éclairent rétrospectivement le parcours, ses « bévues », ses non-dit et ses ratures.

Althusser y découvre une tradition matérialiste « presque complètement méconnue » : « le matérialisme de la pluie, de la déviation, de la rencontre et de la prise », un matérialisme, donc, « de l'aléatoire et de la contingence », trop longtemps refoulé et détourné en idéalisme de

la liberté <sup>55/</sup>. La structure pétrifiée vole alors en éclats sous l'effet événementiel du *clina-men*, de la déviation infinitésimale qui mine la plus robuste montagne. Cet événement n'est pas une origine mais un surgissement. Althusser retrouve ici sa critique de l'origine. Ce n'est pas « au commencement était... » mais simplement « il y a... », *es gibt*. Il réclame désespérément une philosophie du *es gibt* qui admette la contingence du monde dans lequel nous sommes jetés, où l'histoire ne soit que « la révocation permanente du fait accompli par un autre fait indéchiffrable à accomplir sans qu'on sache à l'avance, ni jamais, ni où, ni comment, l'événement de sa révocation se produira <sup>56/</sup> ».

Nous serions redevables à Rousseau des résurgences du courant souterrain de ce matérialisme de la rencontre. Comme nous serions redevables à Machiavel du concept politique de la rencontre qui est « la conjoncture ». L'esquisse d'une théorie de la conjoncture comme unité de multiples déterminations le fascine chez le Florentin.

C'est une pensée de l'impensable : « Que signifie penser dans la conjoncture ? Penser un problème politique sous la catégorie de la conjoncture ? Cela signifie d'abord tenir compte de toutes les déterminations, de toutes les circonstances concrètes, en faire le décompte et la comparaison. » Cette pensée de la conjoncture, dit-il, est commune à Épicure, Spinoza, Rousseau. Et Marx, bien sûr. Mais un Marx « forcé à penser dans un horizon déchiré entre l'aléatoire de la Rencontre et la nécessité de la Révolution ».

Pour le dernier Althusser, les notions de rencontre et de conjoncture servent donc à penser non seulement la réalité de l'histoire mais celle de la politique et leur articulation dans la lutte. Il est ici sur la bonne piste, celle du retournement du rapport entre la politique et

53/ *L'Avenir dure longtemps*, op. cit., p. 189.

54/ *Ibid.*, p. 162.

55/ Louis Althusser, « Le courant souterrain du matérialisme » (1982), in *Écrits philosophiques et politiques I*, op. cit., p. 540.

56/ *Ibid.*, p. 547.

l'histoire. Il ne va pas jusqu'à affirmer pour autant, comme le fit Walter Benjamin, le primat du moment politique sur l'abstraction de la logique historique.

Il reprend son propre concept du procès sans sujet, définissant le matérialiste comme « un homme qui prend le train en marche sans savoir d'où il vient ni où il va ». La formule a des accents chaplinesques d'humour désespéré. Althusser semble alors tenté de résoudre la contradiction qu'il attribue à Marx, la déchirure « entre l'aléatoire de la rencontre et la nécessité de la révolution », en supprimant l'un des termes, celui de la nécessité.

Dans certains textes anciens, il avait pourtant souligné à juste titre le contenu original que revêt chez Marx ce concept de nécessité (sans reconnaître toutefois ce qu'il doit à la logique hégélienne). Dès *Pour Marx* il critiquait le rapport abstrait entre hasard et nécessité, auquel cède Engels lorsqu'il présente la nécessité, à la manière de Cournot, comme extérieure à ces hasards (comme un mouvement qui finit par frayer sa voie parmi une infinité de hasards), car alors « nous ne savons pas si cette nécessité est justement la nécessité de ces hasards et, si elle l'est, pourquoi elle l'est <sup>57/</sup> ». En revanche « la pensée de Marx contient sur la question de la nécessité historique des indications extrêmement originales

qui n'ont rien à voir avec le mécanisme de la finalité ou la finalité du destin, ou de l'ordre hiérarchique des modes de production » ; il pense la nécessité dans « une dialectique de la tendance nécessairement prise dans des causes qui la contrarient <sup>58/</sup> ».

Althusser perçoit bien ici la riche logique du Capital et des « lois tendanciennes » qui apportent à l'unité contradictoire du hasard et de la nécessité une réponse originale <sup>59/</sup>. Dans les *Éléments d'autocritique*, il avait insisté sur l'étrangeté du concept développé par Marx dans son chapitre sur « les contradictions internes de la loi » : « Il faut en venir à poser la question du statut étrange de ce concept décisif dans la théorie marxiste qu'est le concept de tendance (loi tendancielle, loi d'un procès tendanciel, etc.) <sup>60/</sup> » Cette question justifie au demeurant ses protestations contre l'accusation simplificatrice de structuralisme. Son marxisme échappe au structuralisme parce que, dans la tendance, la contradiction l'emporte sur le procès : « Au lieu de penser la contingence comme modalité ou exception de la nécessité, il faut penser la nécessité comme devenir-nécessaire de la rencontre de contingents <sup>61/</sup> ».

Étrangement, les textes sur le matérialisme de la rencontre, en même temps qu'ils systématisent une problématique diffuse, presque refoulée tout au long de l'œuvre, semblent dénouer la contradiction. Althusser ne peut plus tenir bon sur sa tension. L'aléatoire indéterminé l'emporte désormais. L'événement paraît alors déraciné de l'historicité au point de surgir de la contingence pure comme un « miracle du *clinamen* » (la formule est d'Althusser lui-même). On assiste aussi à un retournement spectaculaire de la tentation structuraliste en volontarisme arbitrairement subjectif.

Cette révolte de la pensée contre elle-même s'inscrit dans la crise du marxisme, déclarée en

1978, au seuil de la tragédie personnelle, à la fois comme une défaite et comme une délivrance : « Enfin, la crise du marxisme a éclaté. Enfin, elle devient visible pour tous ! Enfin, un travail de correction et de révision devient possible ! À partir de là il est possible de se mettre au travail. »

Mais pour Althusser il est déjà trop tard. D'autant que l'explosion de la crise noue inextricablement la théorie et la politique. Après *L'Archipel du Goulag*, même la dénégation la plus obstinée ne peut plus s'en tenir à la thèse dérisoire de « la déviation stalinienne ». Par marxisme il faut entendre désormais non seulement la théorie mais les organisations et les pratiques : « D'où provenaient toutes ces horreurs <sup>62/</sup> ? »

« La crise du marxisme peut devenir aujourd'hui le commencement de sa libération, donc de sa renaissance et de sa transformation » ? Certes. Mais cette crise révèle aussi autre chose, « un singulier paradoxe », dont Lucien Sève émet l'hypothèse avec prudence : « L'un des plus forts penseurs marxistes de ce siècle n'a sans doute jamais été bien exactement marxiste <sup>63/</sup>. » Il y aurait, bien sûr, beaucoup à dire sur ce « bien exactement marxiste ». Par sa formation religieuse et intellectuelle, Althusser vient de loin, de trop loin peut-être pour en être tout à fait revenu. Ce chemin inachevé semble conduire la politique « aux impasses d'une politique aléatoire sans efficacité possible » et s'achever par « une échappée insensée correspondant au désenchantement de l'air du temps <sup>64/</sup> ». La solitude recluse d'Althusser le condamne aux rencontres et aux rendez-vous manqués avec ce que Pierre Raymond appelle « le dehors » : la lutte des classes, les pratiques sociales, le prolétariat réel, un dehors « qui n'est pas seulement celui de la philosophie mais celui de la théorie ».

C'est aussi pourquoi il ne peut s'empêcher

<sup>57/</sup> Louis Althusser, *Pour Marx*, Paris, Maspero, 1965, p. 119.

<sup>58/</sup> « Marx dans ses limites », *op. cit.*, p. 452.

<sup>59/</sup> Il est intéressant de noter que l'économétrie contemporaine travaille sur ces notions de « tendances stochastiques, où les cycles dépendent de l'impact transitoire des chocs et des variables aléatoires indicées sur le temps ».

<sup>60/</sup> *Éléments d'autocritique*, *op. cit.*, p. 63.

<sup>61/</sup> « Le courant souterrain du matérialisme », *op. cit.*, p. 566.

<sup>62/</sup> « Marx dans ses limites », *op. cit.*, p. 362.

<sup>63/</sup> Lucien Sève, « Althusser et la Dialectique », in *Althusser philosophe*, *op. cit.*, p. 134.

<sup>64/</sup> Pierre Raymond, « Althusser et le matérialisme », *ibid.*, p. 175-178.

d'aborder la politique sous condition de la philosophie et d'accorder en retour une fonction directement politique à la philosophie. Ce qui distingue ainsi la philosophie de la science, ce serait son rapport organique avec la politique : elle est politique parce qu'elle intervient directement à l'intérieur de la lutte politique. La théorie générale ou philosophie marxiste se voit alors assigner pour objet spécifique « la distinction entre la connaissance scientifique et l'idéologie <sup>65/</sup> ». Mais la pratique invoquée par la théorie reste « pratique théorique », et l'intervention « dans une conjoncture définie », revendiquée par la soutenance d'Amiens, reste une intervention philosophique dans une conjoncture théorique : « Si je propose aujourd'hui une nouvelle formule : la philosophie est en dernière instance lutte de classe dans la théorie, c'est justement pour mettre à leur juste place et la lutte des classes (dernière instance) et les autres pratiques sociales (dont la pratique scientifique) dans leur rapport à la philosophie <sup>66/</sup> ».

La philosophie, donc, première servie.

Elle détient en effet le secret des impasses théoriques et politiques d'Althusser. « Nous avons été spinozistes » ? Le problème, c'est de l'être resté sans assumer les transformations opérées par Marx. « Spinoza et autres hérétiques » <sup>67/</sup> ? Althusser a pourtant bien saisi le fil rouge de cette hérésie. Dès Freud et Lacan, il salue la naissance au XIX<sup>e</sup> siècle de trois enfants sans père : Marx, Nietzsche, Freud. La raison occidentale, constate-t-il, le leur a fait payer cher.

<sup>65/</sup> Louis Althusser, « Notes sur la philosophie » (1967-1968), *Écrits philosophiques et politiques II*, *op. cit.*, p. 301-302. Badiou lui est en cela fidèle, qui considère inéluctable l'existence de la philosophie comme lieu d'où l'on saisit qu'il y a des vérités dans la science, la politique, l'art, l'amour et que ces vérités sont compossibles (in *Sylvain Lazarus*, *op. cit.*, p. 45).

<sup>66/</sup> *Éléments d'autocritique*, *op. cit.*

### Le spectre obstiné de Staline

Après la défaite des oppositions de gauche des années trente, la résistance intellectuelle au stalinisme s'est souvent trouvée exilée du politique. Revigorée par les premiers soulèvements antibureaucratiques de 1953 et 1956 en Europe orientale, par la divulgation du rapport Khrouchtchev et par le dégel en Union soviétique, elle a cherché une légitimité éthique dans la redécouverte éditoriale du jeune Marx. Publiés pour la première fois à la veille de la Seconde Guerre mondiale, les *Grundrisse* et autres manuscrits provoquent alors, au gré des traductions, un débat passionné sur la cohérence et les ruptures de la production marxienne. Certains ont vu dans ce ressourcement humaniste une mauvaise rechute dans l'humanisme abstrait de la Ligue des Justes, au détriment de la lutte des classes. Ce fut notamment le cas de Galvano Della Volpe.

Au début des années cinquante, sa *Logique comme science historique* durcit la scientificité de Marx. La préface de la première édition fixait ainsi pour but d'accéder à « cette philosophie-science dont les premiers fondements furent posés par Marx dans sa critique des processus vicieux de l'idéalisme hégélien et de la métaphysique de l'économie politique <sup>68/</sup> ». Della Volpe y exprime son accord avec Jdanov, pour qui l'émancipation des sciences naturelles et sociales de leur philosophie tutélaire représente un processus progressif, dans la perspective de transformation de la logique philosophique en « science positive » ou en « philosophie comme science ». Cet

<sup>67/</sup> Voir Yirmiyahou Yovel, *Spinoza et autres hérétiques*, Paris, Seuil, 1993. Parmi les hérétiques : Freud et Marx bien sûr.

<sup>68/</sup> G. Della Volpe, *La Logique comme science historique*, éditions Complexe, 1977. Préface à la première édition italienne (1950). Deuxième édition en 1956.

<sup>69/</sup> G. Della Volpe, Esquisse sommaire d'une méthode, in *Rousseau et Marx*, Grasset, 1974 (édition italienne, 1961).

achèvement positif de la philosophie est censé faire échec au grand scepticisme moderne, au « pyrrhonisme mystique » de Pascal.

Aux lectures historicistes de Marx Della Volpe oppose donc la « révolution culturelle » galiléenne inaugurale des sciences modernes. Contrairement aux historiens de cette révolution, qui associent Bacon et Galilée, il les dissocie et ouvre un double front, contre les hypostases idéalistes et contre l'idolâtrie empiriste des faits. Qualifiée de « galiléisme moral », la théorie de Marx constituerait une rupture de portée comparable pour la connaissance historique et sociale. À la métaphysique hégélienne de l'État elle substitue une sociologie de l'État. Non une sociologie au sens du « sociologue métaphysicien », comme le précise Lénine, mais au sens d'analyse scientifique « d'une société et d'un progrès déterminés ».

Avec le « galiléisme moral », le devenir science de la philosophie prévaut clairement sur sa dimension critique et son devenir politique. Au fil des polémiques Della Volpe n'en démordra plus : « Dans le cas de la logique philosophique (ou dialectique) et de ces autres disciplines qui, jusqu'ici n'ont été désignées comme « sciences » morales que par métaphore, c'est donc là la logique d'un galiléisme moral (et nous parlons de « galiléisme » pour distinguer la méthode du matérialisme historique non seulement de la méthode idéaliste avec ses hypostases, mais aussi de la méthode positiviste avec son idolâtrie des faits et sa méfiance à la Bacon à l'égard des hypothèses ou des idées <sup>69/</sup> ». » L'étroit passage entre le mysticisme logique (hégélien) et le mysticisme factuel (positiviste) donne accès à la fécondité de « l'abstraction déterminée » et du « cercle méthodologique » (du concret à l'abstrait et de l'abstrait au concret). Une heureuse métaphore cinématographique caractérise ce procès de

connaissance comme une « continue et nécessaire mise au point historique des abstractions ou catégories économiques, car la vérité de celles-ci est en rapport inverse de la simplification ou abstraction unilatérale de leur contenu ».

La crainte d'une rechute dans la philosophie spéculative aboutit cependant chez Della Volpe à une cabriole logique par-dessus les conditions historiques réelles. L'annonce par Marx d'une fusion tendancielle des sciences de la nature et de la société en une seule science prend alors le sens immédiat d'une homogénéité décrétée : « Il n'y a qu'une science parce qu'il n'y a qu'une méthode, c'est-à-dire une seule logique : la logique matérialiste de la science expérimentale galiléenne ou moderne. Sans doute, de la loi physique à la loi morale et à la loi économique, les techniques varient avec l'expérience et la réalité, mais la méthode, la logique ne varie pas. » Ainsi, devenue science de l'homme, la philosophie n'est plus science au sens métaphorique mais « science au sens strict d'histoire science ou de science matérialiste de l'histoire <sup>70/</sup> ». Contre un abâtardissement humaniste de la théorie, contre les retours à Hegel ou à Feuerbach, le « galiléisme moral » proclame ainsi l'unification forcée du champ scientifique. Les références à Jdanov, à Staline ou à Vichinsky n'apparaissent plus dès lors comme des curiosités anachroniques ou comme des concessions obligées à l'air d'un temps révolu. Elles célèbrent le pacte contre-révolutionnaire et les noces bureaucratiques entre

savoir et pouvoir, entre idéal scientifique et raison d'État <sup>71/</sup>.

À l'évidence, Althusser s'est largement inspiré de Della Volpe, alors pratiquement inconnu en France. Jusque dans ses ambitions ascétiques, la lecture althussérienne de Marx porte pathétiquement la trace d'un stalinisme retourné. Le primat du politique se renverse en primat de la théorie (réputée efficace – « puissante » – parce que vraie) : « C'est parce que la théorie de Marx était vraie qu'elle a été appliquée avec succès, ce n'est pas parce qu'elle a été appliquée avec succès qu'elle est vraie <sup>72/</sup>. » Qu'en est-il de cette efficacité annexée à la vérité ? L'empirisme retourné (l'essence enfouie dans l'objet) ne relève-t-il pas encore du mauvais hégélianisme (l'essence représentée dans l'objet) si vigoureusement dénoncé ?

La phrase althussérienne mérite qu'on s'y arrête. Elle retentit comme une maxime anti-empiriste. La seule victoire n'a plus désormais valeur de preuve. Il ne suffit pas de vaincre pour gagner en prime la vérité à sa cause. L'espoir d'échapper à la pesante certitude des vainqueurs est cependant de courte durée. La vérité redevient aussitôt une machine à succès : à défaut d'en apporter la preuve, les victoires en constituent la manifestation nécessaire. Ce renversement rétablit dans ses droits une théorie trop souvent réduite à la défense et à l'illustration d'une pratique brute. Il ne clarifie pas pour autant ce qu'il en est du succès : opérateur, truchement, témoin, en tout cas fidèle auxiliaire de la vérité.

Qu'est-ce que vaincre ? Et quelle est cette puissance où la vérité se révèle ?

Au moment de la publication de *Pour Marx* et de *Lire le Capital*, combats douteux et amères victoires se ramassaient déjà à la pelle. *A fortiori*, faudrait-il conclure aujourd'hui de la faillite « du socialisme réel » que la théorie était fautive parce qu'impuissante, ou qu'elle a simplement été mal appliquée ? Qu'il n'y a pas de rapport nécessaire entre la théorie et le succès, ou que les notions de succès et de vérité sont à revoir ?

En proclamant l'autosuffisance de la théorie, Althusser prenait les devants : « Le critère de vérité des connaissances produites par la pratique théorique de Marx est fourni dans sa pratique théorique elle-même [...] par le titre de scientificité des formes qui lui ont assuré la production de ces connaissances. » La théorie n'est plus vraie parce qu'efficace mais parce que conforme à l'exigence de scientificité (le succès lui étant donné en prime). D'un critère non pragmatique de la pratique on passait ainsi à une « pratique théorique » autoréférente, soustraite aux épreuves de la pratique pratique et de ses avatars. Retranchée derrière la coupure épistémologique, hors de portée de l'artillerie empirique des faits, la théorie croyait pouvoir monologuer à son aise. Le principe de réalité l'a douloureusement rattrapée au tournant : les contradictions et les impasses d'Althusser s'inscrivent dans ce travail de deuil inachevé du stalinisme.

1999

<sup>70/</sup> G. Della Volpe, *La Logique comme science historique*, p. 171.

<sup>71/</sup> Zapata, *Luttes philosophiques en URSS* ; Staline, *Matérialisme historique et matérialisme dialectique*.

<sup>72/</sup> Préface à l'édition du Livre I dans l'édition Champs Flammarion, p. 75.