Marxismes au XXIe siècle

Le séminaire Marxismes au 21, d'abord intitulé Marx au 21 a été fondé en 2005 par Gilbert Achcar, Emmanuel Barot, Sophie Béroud, Sebastien Budgen, Vincent Charbonnier, Jean Ducange, Isabelle Garo, Stathis Kouvélakis, Olivier Pascault et André Tosel. À partir de 2006, il a été intégré au programme de master dirigé par Jean Salem dans le cadre de l'université de Paris I. À partir de 2013, cette collaboration a cessé et nous nous sommes trouvés dans l'obligation de changer sa dénomination, afin d'éviter toute confusion.

Ce séminaire propose aujourd'hui des journées d'étude et des colloques, organisés à la Maison des Sciences de l'Homme de Paris-Nord Saint-Denis. Son esprit n'a jamais changé : il s'agit d'aborder la tradition marxiste, dans toute sa diversité, avec la plus grande rigueur, tout en tentant de dépasser les barrières disciplinaires. Il s'agit aussi d'être offensifs face à la pensée dominante et de s'y confronter. Au fil des années, le site du séminaire s'est ainsi enrichi de plusieurs centaines de textes, dont la plupart sont inédits. Ce fonds sera progressivement mis en ligne sur le site de Contretemps.

***

> A la différence de l'architecte qui a d'abord porté la maison dans sa tête, la taupe ne suit pas un plan préconçu. Comme la ruche de l'abeille, la taupinière prend forme au fur et à mesure de son cheminement. En creusant son dédale de galeries, de carrefours, et de bifurcations propices à la surprise d'une rencontre, la taupe découvre sa propre vocation.

Pathétique au plan personnel comme au plan théorique, la trajectoire de Louis Althusser témoigne des turbulences d'une époque. Suspect d'avoir cédé naguère à la tyrannie des structures, il apparaît, dans ses textes posthumes, comme un penseur du « matérialisme souterrain de la rencontre ». Mineur de fond et sapeur du génie, ce dernier Althusser se rebiffe contre la fermeture du futur et l'extinction de l'espérance.

En 1985, sa mort fut l'occasion d'hommages souvent embarrassés. Le Parti communiste ne pouvait oublier les années de tension s'achevant par la rupture, avec le *22e Congrès* et *Ce qui ne peut plus durer dans le Parti communiste*[1]. Quant aux disciples, une partie avait basculé dans la rénégation, une autre avait évolué dans des directions divergentes et souvent contraires. Il n'existait plus, à proprement parler, « d'althussériens », comme on disait jadis, avec un soupçon de suffisance tribale pour ceux qui « en étaient », et un zeste d'aigre dérision pour ceux qui « n'en étaient pas ».

Comment comprendre aujourd'hui les réactions extrêmes, favorables ou hostiles, suscitées au moment de leur publication, en 1965 et 1966, par les textes de *Pour Marx* ou de *Lire le Capital* ? Le témoignage de Jacques Derrida contribue à rappeler l'atmosphère intellectuelle de l'époque, ses censures et ses refoulements[2]. Le poids du Parti communiste et la personnalité d'Althusser auraient 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 » par un discours anticommuniste. A cette crainte, significative d'une époque, d'être pris à « hurler avec les loups », à cette crainte souvent exploitée pour imposer silence et sommer le dissident en puissance de « choisir son camp », s'ajoutait 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 aujourd'hui comme un geste politique qui faisait sens par défaut : « A 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 institutions et controverses. Dans ce climat quelque peu terroriste, « je me sentais intimidé, je n'étais pas à l'aise » : « J'étais anti-stalinien. 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 sur le sanctuaire intellectuel de la rue d'Ulm. Phénomène difficile à imaginer aujourd'hui, il était difficile de ne pas rejoindre le Parti, rappelle Derrida. Après l'intervention soviétique en Hongrie, certains, et non des moindres, l'ont certes quitté, mais « Althusser ne l'a pas fait et je pense qu'il ne l'aurait jamais fait.[3] » S'il y a une chose qu'il n'aurait probablement jamais pu faire, c'est de quitter le parti. Or, s'il était soupçonné d'hérésie par l'appareil, le discours althussérien faisait encore autorité dans les cercles frondeurs 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.

Les réticences silencieuses de l'auteur des *Spectres de Marx* portaient alors sur la notion de « coupure épistémologique », dont on prétendit faire une frontière entre un Marx idéologue pré-marxiste et un Marx scientifique, enfin devenu lui-même. Cette thèse des deux Marx ne l'a jamais convaincu. Le concept de science n'était pas à ses yeux le dernier mot permettant d'échapper à l'hétérogénéité de Marx et à la polysémie de sa pensée. En dépit de son raffinement, le discours d'Althusser et de ses disciples lui apparaissait 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 souligne aussi 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.[4] » Il affirme au contraire, que le concept et le mot d'idéologie – par conséquent le partage entre science et idéologie – ont une histoire.

Il est regrettable que la paralysie et l'intimidation aient réduit ces réserves au silence. Leur expression publique par un philosophe dont le prestige allait croissant aurait, à l'époque, pu modifier les termes d'un débat passablement obscur. D'autant que les résistances qui

tenaient Derrida à l'écart du parti n'étaient pas 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, si la débâcle du parti lui apparut, comme il l'affirme, prévisible dès les années soixante : « Personnellement, je voyais déjà le Parti pris dans une logique suicidaire ». Et « le paradoxe de l'althussérisme, c'est qu'il prétendait en même temps transformer le parti et l'endurcir ». De ce point de vue, le phénomène althussérien est un produit théorique singulier, « très français », dont l'inspirateur se révéla plus suicidaire encore que son parti. De sorte que tous deux furent les « grands perdant de 68 »[5].

En s'efforçant de donner au marxisme ses lettres de scientificité et en versant du vinaigre dans la coupure épistémologique, Althusser prétendait libérer la théorie de la tutelle tatillonne du Parti. Il délivrait ainsi les intellectuels marxisants du temps, encore proche, de la guerre froide, celui des « philosophes armés », « philosophes sans œuvres, mais faisant politique de toute œuvre »[6]. A l'écart des péripéties de la crise ouverte du stalinisme, « la pratique théorique » devenait « à elle-même son propre critère ». Elle « contenait en 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 tutélaire du parti, cette émancipation de la théorie semblait donner le signal d'une liberté de penser retrouvée.

Du même coup, Althusser parut conférer au marxisme une nouvelle dignité scientifique. Fini le temps des intellectuels mercenaires et pétitionnaires, confinés aux chaires de l'Université nouvelle, mais indésirables dans l'Université officielle. Dès l'introduction au *Pour Marx*, Althusser exprimait cette longue frustration de l'intellectuel communiste d'alors : « 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 militant espérait gagner enfin cette précieuse reconnaissance de la paierie académique.

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

Le geste althussérien parut donc libérateur. Mais cette liberté avait un prix. Une théorie émancipée de la politique ? Au point de s'enfermer dans le huis clos de sa propre « pratique théorique » et de prendre ses distances avec la pratique pratique. Quel rapport, en effet, 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 restée confiée en gérance à la poigne autoritaire du Parti et de son appareil bureaucratique.

Rêvant d'un marxisme enfin élevé aux dignités académiques par la reconnaissance des pairs, Althusser ouvrait les fenêtres et aérait les cellules étudiantes embrumées par les

fumées refroidies du « diamat » orthodoxe. Il invitait au dialogue avec la psychanalyse, avec la linguistique saussurienne ou avec l'anthropologie structurale. Il encourageait une curiosité pluridisciplinaire enthousiaste. En même temps, le couple maudit du matérialisme historique et du matérialisme dialectique, célébré par *Manuel populaire de sociologie marxiste*[7] de Boukharine (étrillé par Gramsci dans ses cahiers de prison et sanctifié par Staline en personne dans une immortelle brochure[8]) continuait à légitimer au nom de la science un passé plus que douteux, qui passait de plus en plus mal.

Une science de l'histoire d'un côté, une « science de la distinction de la vérité et de l'erreur » (une méta-logique et une méta-science) de l'autre ? Quant à la politique, le dernier mot resterait donc à la sagesse du parti et de ses bonzes..

La déculpabilisation des intellectuels avait enfin pour contrepartie le texte de janvier 1964 sur *Les problèmes étudiants*[9], qui constituait une intervention directe dans la crise de l'Union des Étudiants communistes. À la relecture, cet article fait encore 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 du rapport pédagogique, un certain ordre universitaire et mandarinal. Il fallait repérer, dans les contenus de l'enseignement, « la ligne de partage permanente entre la division technique et la division sociale du travail », « ligne de partage de classe la plus constante et la plus profonde » entre « vraie science » et « pure idéologie ». Cette approche pouvait conduire aussi bien à la soumission pénitente devant les verdicts de la vraie science, qu'aux rebellions purement idéologiques contre la fausse science bourgeoise !

« Le marxisme que nous avions appris à l'école althussérienne, écrivait Jacques Rancière en 1975, 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 Graraudy 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 ? [10] »

En 1980, Althusser a basculé dans le silence.

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

Paradoxalement, son geste théorique inaugural se charge aujourd'hui de nouvelles significations posthumes. Nous ne pouvons plus lire *Le Capital* comme il le lisait. Les sinistres dénouements du siècle écoulé exigent un autre regard. Mais relire *Le Capital*, avec et contre Althusser, demeure le point de passage obligé de nos révoltes logiques.

Les textes antérieurs à son « autocritique » de 1972-1974 firent de « l'althusserisme » une école de pensée, mais aussi une référence politique, positive ou négative, pour la génération intellectuelle de l'après-guerre, révoltée contre le vieux monde[11]. La politique d'Althusser a plus mal vieilli que son œuvre théorique, mais le problème du lien entre l'une et l'autre reste à élucider.

La pensée politique d'Althusser vient buter, comme un insecte captif, sur la vitre du stalinisme. Pour lui, il ne s'agit pas d'une formidable contre-révolution bureaucratique, pesant de tout le poids non conceptuel de ses purges et de ses camps, mais de la conséquence fâcheuse d'une « déviation théorique ». Dans sa *Réponse à John Lewis*, aux balances du matérialisme dialectique, le (globalement) positif l'emporte sur le négatif : « 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[12]. »

Que les chars staliniens aient aussi écrasé Prague et à Budapest, qu'il y ait eu le pacte germano-soviétique, les caves de la Loubianka et les camps de la Kolyma, tout cela n'était donc que poignée de sable, crissant à peine sous la botte de principes raidis par le dogme ? Althusser s'attaquait – tardivement – à « la déviation stalinienne » pour mieux en sauvegarder les « acquis », au prix d'une épuration théorique de l'histoire et de ses regrettables bavures. Pour lui, la « seule critique de gauche » de cette déviation, c'était encore « la critique silencieuse mais en actes accomplie par la révolution chinoise ». Il est vrai que la révolution chinoise l'a emporté en 1949 contre la volonté et les consignes de Staline. Mais en 1973, après la révolution culturelle et ses millions de morts, comment voir encore dans Chine une patrie de rechange du socialisme et en Mao un Staline amendé !

Prenant ses précautions, Althusser donnait d'avance la justification de cette cécité persévérante. Les « déviations théoriques », qui ont conduit aux grands échecs historiques prolétariens, s'appellent chez lui : économicisme, empirisme, dogmatisme, etc : « En leur fond, ces déviations sont philosophiques, et elles ont été dénoncées préventivement comme telles par les grands dirigeants ouvriers, Engels et Lénine les tout premiers. Nous sommes alors bien près de comprendre pourquoi elles ont submergé ceux-là même 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 se permet de poser son regard crépusculaire sur un champ de ruines, après avoir laissé la pauvre politique, la misérable pratique profane, patauger toute la journée dans le sang et la boue des batailles !

Une époque n'est certes jamais immédiatement transparente à ses contemporains. Mais l'oiseau de Minerve a l'excuse philosophique facile. Il existe pourtant assez de dissidences et d'oppositions liquidées pour affirmer que l'histoire qui s'est faite n'était pas – n'est jamais – la seule possible. Staline n'était pas son démiurge obligé, et encore moins le « philosophe extraordinairement perspicace », dont Althusser célèbrait l'incomparable mérite d'avoir osé rayer la négation de la négation des « lois de la dialectique »[13]. Il vrai

que Staline préféra souvent la négation tout court, sans retour et sans phrase.

En 1978*, Ce qui ne peut plus durer dans le Parti communiste* vint un peu tard. Deux ans plus tôt, Althusser saluait encore son 22e congrès comme « un événement décisif, un tournant capital dans l'histoire du Parti communiste et du mouvement ouvrier français ».

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

Trop tard ! Une fois encore, la chouette écarquillait les yeux au crépuscule. Dix ans avant que ne tombe le Mur de Berlin et que l'Union soviétique ne se désintègre, Althusser sombrait avec son « univers aboli », espérant jusqu'au bout un miracle gorbatchévien.

Tiraillé entre la soumission à la hiérarchie bureaucratique et une sourde hérésie tempérée par une cléricale prudence, il avait pourtant contribué à mettre en branle une mécanique infernale. D'une part, il avait œuvré à retenir au bercail du Parti des brebis fugueuses ; d'autre part, il avait favorisé un authentique gauchisme maoïste. « La double vérité althussérienne, 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[14]. »

Avant 68, Althusser crut pouvoir faire le choix politique d'un apolitisme tactique. Après 68, sa vérité s'est retrouvée écartelée entre le gauchisme des (micro)appareils maoïstes et le jdanovisme de la lutte des classes dans la théorie. Sa *Réponse à John Lewis* de 1973 est alors apparue comme « l'annexion à l'orthodoxie communiste de thèses qui étaient le patrimoine du gauchisme »[15]. D'un certain gauchisme, du moins, qui allait bientôt vomir son stalinisme mal digéré, pour passer sans transition ni bagages, mais avec armes, du col-mao au Rotary-club, puis aux nouvelles philosophies anti-totalitaires, aux croisades néo-libérales et aux réchauffements d'une mystique recuite.

Au vu de ce triste 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 normalienne tint beaucoup au fait qu'il lui permettait de gagner sur tous les tableaux. En s'émancipant de l'étouffante tutelle du parti au nom de la compétence ès marxisme, les aspirants maîtres penseurs, futurs oursons savants de la social-démocratie, se proclamaient experts scientifiques en la lutte des classes, convaincus que le magistère du savoir méritait bien quelque pouvoir. Ainsi s'épousèrent, sur la double scène de l'École et du Parti, le prestige de la théorie et la misère de la politique.

La problématique qui fit, à la fin des années soixante, la fortune de l'althussérisme tourne autour de trois questions : la coupure épistémologique, la critique de l'historicisme, et l'anti-humanisme théorique.

Althusser empruntait à Bachelard, pour l'appliquer à Marx, le concept de « coupure épistémologique », départageant une science de l'idéologique pré-scientifique. Au fil des autocritiques et des rectifications, il n'est jamais revenu de cette thèse. La coupure n'est pas, persiste-t-il, une invention ou une illusion : « Je ne céderai pas sur ce point[16]. » J'en ai fait, dit-il encore, « 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 dominent […], 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)[17]« .

Pour lui, la plaie de la coupure ne pouvait être refermée. Elle légitimait un partage au scalpel, non 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 se souvient de l'usage qui fut fait de la lutte entre une science prolétarienne et une science bourgeoise renvoyée à l'enfer des idéologies, on entrevoit le redoutable argument que la raison bureaucratique pouvait tirer de ce rationalisme impitoyable.

Althusser orientait ainsi les lectures de Marx à la recherche de l'introuvable coupure. Il commençait par 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.[18] » Ce moment éclate selon lui après les *Manuscrits de 1844*. Il lui assigne même une date : 1845. L'année suivante, *L'Idéologie allemande* clame la fin de la philosophie et le retour aux choses mêmes. Mais ce n'est que « le commencement d'un événement de très longue durée qui, en un sens, n'a point de terme »[19].

Marx se croyait arrivé. Il ne faisait que commencer.

D'où la notion revue et corrigée d'une « coupure comme procès », ou d'une coupure continuée, qui s'efforce s'en sauver le concept : « Toute science n'est jamais qu'une Coupure continuée, scandée de coupures ultérieures, intérieures. »

S'il s'agit de penser la dialectique de la continuité et de la discontinuité, ce jeu entre la Coupure majuscule et les coupures minuscules 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'histoire, l'acte et le processus. Si Althusser s'obstine à tenir bon sur la coupure, malgré les acrobaties chronologiques qu'elle lui impose, c'est parce qu'elle remplit une fonction cruciale dans son dispositif conceptuel. Elle a pourtant pour prix d'engager la lecture de Marx dans des impasses. Que sa pensée, comme toute pensée en formation, toujours en recherche, connaisse des tournants et fasse des bonds, 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. Faute de quoi, la coupure, toujours imparfaite et incertaine, se trouve sans cesse repoussée aux extrêmes limites ultimes de l'œuvre.

Quoi qu'ait pu prétendre Althusser avec une persévérance frisant la mauvaise foi, les concepts d'aliénation et de négation de la négation ont survécu 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 en repoussant la coupure fondatrice du marxisme « scientifique » jusqu'aux notes pré-posthumes sur Wagner de 1880. Il était temps ! Pour un peu, quelques mois à peine, ce sacré Marx nous quittait en nous abandonnant aux ténèbres de l'idéologie !

L'enjeu de cet acharnement est clair. Il s'agit, de purifier l'œuvre de Marx de l'idéologie

bourgeoise et de conjurer les multiples démons (humanisme, historicisme, évolutionnisme) qui le hantent. Mais l'idéologie a plus d'un tour dans son sac. Ainsi, son remplacement subreptice (c'est Aragon qui est, à juste titre, visé) par la notion de culture conduirait tout droit à un œcuménisme élitiste où la lutte des classes n'a plus place. Cette délimitation sans compromis s'adosse cependant à 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[20]. »

La pédagogie a dès lors 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 celle du secrétaire général, 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 démagogique des masses apparaît alors comme la figure inversée et l'expiation intellectuelle de ce discours de maîtrise.

L'exclusion réciproque du savoir et du non-savoir ressemble au langage : elle s'écoute, mais ne s'énonce pas. Soulignant que l'inconscient « est l'affirmation que la connaissance de l'idéologie est immanente en l'idéologie », Althusser lui fait pourtant écho. Dans la fameuse bande de Mœbius, le chevauchement topologique des surfaces figure 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[21]. »

Ces difficultés irrésolues témoignent d'une contradiction têtue. Malgré l'idéal scientifique et la tentation positiviste, tantôt revendiqués tantôt récusés, qui le hantent, Althusser reste sous la contrainte des questions soulevées par la critique marxienne de l'économie politique et par la théorie freudienne de l'inconscient. Selon l'épistémologie popperienne, ce sont les deux cas exemplaires de « non-science » frisant la charlatanerie. Une chose est de dénoncer la psychologie classique (Politzer le fit avec brio dans les années vingt) 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 », d'autre notions de rationalité et de causalité, conformes à la singularité de son objet, seraient requises.

Althusser le sent bien. Il ne cesse de chercher chez Spinoza une alternative à la causalité mécanique et à son efficacité transitive, sans tomber pour autant 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 tâtonnements témoignent du souci légitime d'éviter la version apologétique de la dialectique hégélienne en vigueur dans le discours auto-justificatif du Parti. Dans *L'Avenir dure longtemps*, Althusser « 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[22]. » Quiconque eut à subir cette scolastique stalinienne, dont la dialectique, faute de casser les briques, était bonne à tout faire, peut très bien comprendre cette préoccupation,.

Plutôt que d’approfondir ce débat miné, qui eut levé bien d’autres lièvres subversifs au sein du mouvement communiste, Althusser biaise, cherchant dans la biologie et dans la psychanalyse d’autres modes de rationalité. 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 toutefois de ne point entendre, par science de la nature, les sciences physiques ou exactes, mais les sciences du vivant. Pour Marx, en effet, la logique du capital n’est pas une logique mécanique mais une logique organique. Le Capital lui-même est un vampire gorgé de travail mort.

Dans la mesure où l’idéal scientifique n’est plus celui exclusif de la physique classique, mais une connaissance de l’histoire et de la politique, on peut admettre, avec Sylvain Lazarus, qu’Althusser résiste au scientisme qui le menace : ses contradictions manifestent le besoin, déjà exprimé par Marx, de faire science autrement. Il chercherait ainsi à éviter 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 »[23]. Cet effort se heurte en retour à une double difficulté : d’une part, la logique narrative propre à ses objets (l’histoire ou l’inconscient) ; d’autre part, le paradoxeen vertu duquel il y a encore de l’histoire après la « coupure ».

La vérité, en somme, fait des histoires !

D’où l’habile solution consistant à déclarer que, si une science « ne s’arrête jamais », « toute science commence ». Plus qu’une solution, cette réponse est l’indice d’une difficulté dont Althusser est bien conscient. Il admet ce qu’il y a d’inouï à vouloir allier en une seule et même formule les termes de science et de révolutionnaire. Pourtant, ajoute-t-il, les prolétaires ont besoin de connaissances objectives vérifiées et vérifiables, « bref scientifiques »[24]. 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 déterminées par les rapports sociaux.

La contradiction est réelle, mais pas antagonique.

Elle a pour conséquence, écrit Etienne Balibar dans sa préface de 1996, l’hésitation, patente dans *Pour Marx,* entre l’application au marxisme d’un modèle de scientificité existant et la refonte radicale du concept de science. Conscients de la tentation scientiste, nous étions moins sensibles à l’idée de vérité non-empirique inhérente à la référence spinoziste qui sous-tend la pensée d’Althusser. Dans la « science classique l’expérience cruciale fait fonction de juge chargé de garantir la validité du vrai. Spinoza parle au contraire 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[25]. » 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, dit 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 qui lui fut adressée. Dans sa lettre à Merab du 16 janvier 1978, il reconnaît cependant un penchant réel pour l'héritage comtien, si prégnant 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, Bachelard, 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.[26] » Pourtant, dans un texte de 1966 sur la *Conjoncture philosophique*, il désignait encore Auguste Comte comme « le seul grand philosophe français du XIXe 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 s'inscrivent Bergson, Péguy, Merleau-Ponty. Le temps lui paraissait enfin venu d'en réhabiliter les victimes : Saint-Simon, Fourier, Comte, Cournot, Durkheim. Cette délimitation manichéenne entre spiritualisme et matérialisme autorisait de bien étranges alliances et de compromettantes promiscuités. On peut percevoir un remords à demi avoué, dans l'hommage tardif 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 »[27].

Althusser s'est donc longtemps obstiné à ignorer le mépris dans lequel Marx tenait « notre grand philosophe » Auguste Comte ! Dans *Du côté de la philosophie*, un an à peine après la profession de foi comtienne précitée, il dénonçait le positivisme comme le « représentant actuel de l'empirisme ». En tant que « compromis entre l'empirisme dominant et le formalisme dominé », il y découvrait alors « notre adversaire numéro 1 » !

Jusque dans ses derniers écrits., Althusser s'est vigoureusement défendu de l'amalgame avec le structuralisme des années soixante dont il faisait l'objet : « Dès le début, nous avions 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[28]. » Il n'en demeure pas moins qu'une interprétation pesamment structurale du mode de production rendait pratiquement impensable sa subversion révolutionnaire. Althusser admet d'ailleurs, dans son autocritique de 1972, que la notion de « causalité structurale » flirtait maladroitement avec le structuralisme ambiant. Tout n'est pas vain, loin de là, dans cet effort pour penser l'efficace spécifique « de la cause absente » ou du tout sur la partie.

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

Simplification polémique, sans doute. Combinaison n'est pourtant pas combinatoire. Etienne Balibar n'a pas tort de souligner qu'il entendait alors utiliser la structure articulée, opposée à la totalité expressive hégélienne, non pour penser le sens implacable de l'histoire, mais « la nécessité de la contingence dans l'histoire »[29]. Il n'explique pas, en revanche, comment la préoccupation anti-humaniste et anti-historiciste devait logiquement croiser l'idéologie dominante structuraliste du moment et pactiser avec elle.

Lee devoir proclamé de chasser de la philosophie marxiste « toute la pacotille humaniste » fit, en 1967, quelque bruit dans le Landerneau du marxisme orthodoxe, et aussi quelques dégâts. Il a pourtant une part indiscutable de légitimité, dans la mesure où. il s'agit d'opposer ce qu'Althusser nomme « l'a-humanisme » de Marx aux tentations d'une anthropologie spéculative. *La Sainte Famille* (1845) et *L'Idéologie allemande* (1846) marquent en effet une rupture explicite envers les philosophies classiques de l'histoire. Pour être cohérente, cette rupture devait aller jusqu'au règlement de comptes avec l'héritage de l'anthropologie spéculative. Jusque-là, tout va bien.

Althusser traçait ainsi les grandes lignes d'un programme philosophique : aliénation, sujet, homme, étaient les trois concepts anthropologiques « dont il faudrait 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 deviendrait alors un procès sans sujet)[30]. » Il entendait cependant résoudre de manière chirurgicale, conformément à la coupure épistémologique. La rupture accomplie dans *L'Idéologie allemande* ne lui semblait déjà plus assez nette. La lame avait glissé. Nous risquions de rester englués, comme Marx lui-même, dans « un hégélianisme diffus ». Publiquement condamné par la critique railleuse, l'Homme majuscule demeurait embusqué « dans les coulisses de la théorie » et pesait encore de tout son poids sur l'individu historicisé[31].

Karl, encore un effort pour devenir Marx !

Althusser entreprit donc de descendre le cours de l'œuvre, à la recherche de la coupure parfaite, sans bavure ni retour. Au lieu de produire une critique serrée des concepts anthropologiques et de leur mutation au fil les nouveaux dispositifs conceptuels élaborés dans la longue genèse du *Capital*, il prétendit les liquider purement et simplement. Sans autre forme de procès, serait-on tenté de dire[32]. En alléguant que les catégories constitutives de l'humanisme théorique disparaissent de la critique de l'économie pollitique, à quelques « persistances » près, résiduelles et négligeables. La récurrence du concept d'aliénation dans les *Grundrisse* et dans le *Capital* (où il se trouve lié au fétichisme et à la réification), est pourtant significative[33]. Un changement de problématique permet de passer d'un concept anthropologique à un concept critique. Les concepts de sujet et d'homme sont de même retravaillés dans le sens d'un humanisme historique distinct de l'humanisme anthropologique. Faute de saisir cette transformation décisive, « l'anti-humanisme théorique » fièrement revendiqué risquerait de se réduire à un anti-humanisme hélas très pratique, compatible aussi bien avec la froide raison bureaucratique stalinienne qu'avec les bouffées tardives de fondamentalisme maoïste.

En dépit de cette inquiétante unilatéralité, la critique de l'humanisme anthropologique, ouvrait cependant des perspectives fécondes à la critique des philosophies spéculatives de l'histoire qui ont continué à hanter le « marxisme » bien au-delà de Marx. Dans l'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.[34] » Ce programme est cohérent avec le rejet de la totalité expressive hégélienne, au profit de la « totalité articulée à dominante », ouverte 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

mêmes […], téléologique parce que, dès ses origines, elle poursuit un but ».

La conceptualisation profane de l'histoire esquissée dès *La Sainte Famille* implique au contraire de renoncer à cette finalité pré-établie. Elle exige un concept d'histoire qui ne soit plus empirique, « c'est-à-dire historique au sens vulgaire ». Il s'agit 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 ». Car 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 sa théorie reste à faire, pour surmonter la vacuité de formules telles que : « la nécessité fraie sa voie à travers la contingence ».

Ce programme théorique est convaincant. Après avoir réglé ses comptes avec la vieille conscience philosophique, Marx s'est en effet désintéressé du concept d'histoire pour se consacrer à la critique de l'économie politique, où s'invente l'alphabet d'une « nouvelle écriture de l'histoire ». Mais l'absence de conceptualisation systématique explicite permet que revienne par la fenêtre de la vulgarisation une idéologie historique frelatée, avec son Tribunal de sinistre mémoire comme substitut du Jugement dernier[35].

Althusser fournit pourtant de précieuses indications pour une critique de la raison historique : « Je tiens pour religieux en leur fond les concepts d'origine et de genèse, pris bien entendu au sens rigoureux constitué par leur couple »[36]. Alors que toute genèse suppose que l'individu développé était programmé dès « l'origine de son procès d'engendrement », il s'agit d'exposer une dialectique particulière, qui ne soit 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, cette critique accorde toute sa place à l'irruption événementielle, en psychanalyse comme en histoire : « A la limite, la pensée de la genèse supporte fort bien l'idée de mutations 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. »

Contrairement à l'idéologie génétique communément attribuée à Marx et contrairement à l'illusion rétrospective qui prend « l'ordre du procès de connaissance pour l'ordre du procès réel »[37], Althusser rappelle donc 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] »[38] Il s'agit notamment de récuser la notion d'origine, dont la connotation religieuse évoque la création. Les questions de l'Origine (du capitalisme comme de l'oppression des femmes) ont pris une telle importance parce que le matérialisme vulgaire s'est obstiné à penser l'histoire sous la catégorie de la genèse. Ce concept apparaît comme « l'un des plus grands obstacles épistémologiques ». Il a fait des « ravages » considérables, en psychologie comme en histoire.

Le flirt structuraliste aurait donc visé avant tout à conjurer maladroitement cette obsession de la Genèse : « C'est entendu, je sacrifie la genèse aux structures ; je suis bon pour ce sempiternel procès. Je n'y répondrai pas[39]. » 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 ». Le capitalisme est « le résultat d'un procès qui n'a pas la forme d'une genèse ». La genèse évoque le « *genuit* » de l'Ancien Testament. Or, succession n'est pas filiation. En opérant cette distinction cruciale, on ne perd pas l'histoire,

mais « on y perd certainement la genèse et c'est une bonne perte »[40].

Cette critique radicale condamne tout recours à l'origine et à la fin. Chez Hegel, au contraire, la fin qui fraye sa voie dans l'immanence reste une transcendance masquée. La radicalité de la *causa sui* lui fait défaut.

Le rejet du génétisme théologique permet à Althusser d'esquisser une temporalité historique en rupture avec le temps conçu comme « continu dans lequel se manifeste la continuité dialectique du processus de développement de l'idée »[41]. Il esquisse 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 ». Son approche de l'histoire opère par « coupes d'essence ». Ce présent constitue l'horizon absolu de tout savoir. Il exclut toute possibilité d'un savoir stratégique portant sur les effets futurs de phénomènes présents. C'est pourquoi il n'y a pas pour Althusser de « politique hégélienne possible »[42].

Il ne se contente pas d'enregistrer les interférences et les croisements de temporalité à l'œuvre dans l'histoire. Il cherche 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 déchiffrer ses crises comme un effet de leur discordance[43].

Alors que l'*Idéologie allemande* maintenait la catégorie de sujet et restait 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 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 »[44].

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[45]. » 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 insiste 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 sujet de l'histoire, mais sujet dans l'histoire. Aussi vaut-il mieux renoncer au terme et lui préférer les notions d'agent ou de support (*Träger*), moins chargées de connotations psychologiques. 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 une conception profane de l'histoire, sans origine ni jugement dernier. Le « processus », en revanche, a un "moteur" et une dynamique non intentionnelle, celle de la lutte des classes.

La catégorie de « procès sans sujet » devient alors centrale. Pour Althusser, elle définit tout simplement le matérialisme dialectique. Elle rompt 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[46]. »

La piste est bonne. Mais elle tourne court. Ses impasses ne sont pas sans rapport avec l'impossibilité d'une politique althussérienne, non moins évidente que celle d'une politique hégélienne.. Emporté par l'élan de sa polémique contre l'historicisme et l'humanisme, Althusser aboutit 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 »[47]. S'il s'agit d'appliquer 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 d'objectivité des sciences exactes, c'est une ânerie : la connaissance de l'histoire est bel et bien historique, comme toutes les « sciences humaines ». Cette réflexivité critique, fondée sur l'unité du sujet et de l'objet, lui est même essentielle.

On n'est donc pas facilement quitte avec la question du sujet. Althusser fait encore 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[48]. » Si la notion de sujet ne résiste pas à l'analyse, « 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 »[49]. 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[50] ?

C'est bien ce que soutient Bernard Rousset, pour qui l'abandon d'une conception anthropologique du sujet souverain, maître de sa raison et auteur de son histoire, n'implique pas, 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 »[51]. De même, l'anti-humanisme théorique n'implique pas nécessairement de renoncer à l'humanisme historique en tant que discours pour l'action. L'humanité et l'universalité ne sont plus alors des entités abstraites, mais des devenirs concrets à travers les lutte par lesquelles tout s'engendre[52].

L'autocritique de 1972 est considérée comme un tournant dans l'œuvre d'Althusser. Elle ne constitue cependant qu'une « coupure » partielle, qui n'exclut pas une large part de continuité. Lui-même en est bien conscient,, 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 admet seulement que ces essais étaient « affectés par une tendance erronée », désormais reconnue et nommée : « le 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 », il se serait laissé entraîner à « 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* s'efforce d'y remédier. C'est à propos du rapport entre science et philosophie, conçues taillées dans la même étoffe, que « le sous-produit de [sa] tendance

théoriciste, le jeune chiot du structuralisme, nous a filé entre les jambes »[53]. En 1972, Althusser reconnaît donc son « flirt ambigu avec la terminologie structuraliste » : « 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.[54] » 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'opacité à soi-même (d'où le thème de l'idéologie). Dans le passage, trois fois remanié, de son autobiographie consacré à Spinoza, il fait 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 apparaît « une pensée sans sujet », sans origine ni fin ; enfin le thème du corps comme « anticipation étonnante de la libido 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 productive processuelle de la nature, c'est du Spinoza !

Ce spinozisme a pourtant ses faiblesses. Il lui manquera toujours, concède Althusser, ce que Hegel a légué à Marx,: la contradiction. Cette absence « faisait son œuvre » dans sa propre pensée. Ce manque en éclaire et en explique un autre : « Ce qui manquait d'essentiel à mes premiers essais : la lutte des classes et ses effets dans la théorie ». Le péché théorique véniel devient alors péché politique capital. Althusser le confesse comme pour mieux sauver l'essentiel, la fameuse coupure qu'il entend maintenir, « 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'avait donc pas tout à fait tort de « parler à mon propos de "marxisme imaginaire" ». Althusser regrette de s'être laissé aller à jouer le rôle de père 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 envers le Parti. Il n'en concède pas moins que ce texte lui « fit rapidement horreur » et qu'il s'est « gardé de le recueillir dans *Pour Marx* en 1965 »[55]. Voici donc au moins un essai désavoué. Il témoigne d'un profond malaise, allant jusqu'à une « impressionnante dépression » après les publications de 1965 : « Que faisais-je alors de la politique ? Une pensée pure de la politique[56]. »

C'est bien ainsi qu'à l'époque nous l'avions compris.

Et c'est pourquoi nous n'avons jamais été althussériens.

La seconde autocritique, celle de l'autobiographie, prend parfois des allures de

mortification. On comprend son contexte psychologique et on compatit sincèrement au sentiment tragique qui s'en dégage. Etienne 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 repenti, l'autojustification n'est pourtant pas absente. Ainsi, le « théoricisme » des années soixante relèverait d'une ruse nécessaire pour permettre l'intervention théorique dans le Parti. Le retour à Marx et la quête de la coupure auraient de même constitué un subtil stratagème consistant à opposer l'orthodoxie à l'orthodoxie. Habiletés machiavéliennes, en somme ! Proche parmi les proches, Balibar avoue sa perplexité devant ces explications conspiratives.

Il est plus plausible, et sans doute plus fécond, de lire le parcours théorique d'Althusser comme un travail – avec sa part de douleur – qui échoue. Ses derniers textes sur le « matérialisme de la rencontre » apparaissent alors comme le fruit précieux de cet effort défait. Ils éclairent rétrospectivement le parcours, ses « bévues », ses non-dit, et ses ratures.

Althusser y revendique 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[57]. La structure pétrifiée vole alors en éclats sous l'effet événementiel du *clinamen*, de la déviation infinitésimale qui mine la plus robuste montagne. Le sol se couvre de taupinières.

Cet événement n'est pas une origine, mais un surgissement. Althusser demeure ici fidèle à sa critique de l'origine : ce n'est pas « au commencement était… », mais simplement « il y a… ». Il réclame désespérément une philosophie du *es gibt,* qui admettrait la contingence du monde dans lequel nous sommes jetés ; où l'histoire ne serait 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 »[58].

Nous serions redevables à Rousseau des résurgences de ce matérialisme souterrain de la rencontre ; comme nous serions redevables à Machiavel du concept politique de la rencontre qu'est « la conjoncture ». L'esquisse d'une théorie de la conjoncture comme unité de multiples déterminations fascine Althusser. 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 serait commune à Epicure, à Machiavel, à Spinoza, à Rousseau. Et à Marx, bien sûr ! A 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 une bonne voie : celle du retournement du rapport entre la politique et l'histoire. Il ne va pas jusqu'à affirmer, comme Walter Benjamin, le primat du moment politique sur l'abstraction de la logique historique. Il revient à son propre concept de « procès sans sujet », définissant au passage 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 en effet tenté de résoudre la contradiction qu'il attribue à Marx, la déchirure entre l'aléatoire de la rencontre et la

nécessité de la révolution, par la suppression pure et simple de l'un des termes.

Dans certains textes antérieurs, il soulignait pourtant le contenu original que revêt chez Marx ce concept de nécessité (sans toutefois aller jusqu'à reconnaître 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 un mouvement extérieur à la contingence 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.[59] » 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 »[60].

Althusser entrevoit bien la logique originale du *Capital* et des « lois tendancielles » qui apportent à l'unité contradictoire du hasard et de la nécessité, une réponse originale. Dans les *Éléments d'autocritique*, il insiste 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.)[61] » Cette question justifie ses protestations contre l'accusation sommaire de structuralisme. Son marxisme y échappe en effet dans la mesure précisément où, 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[62]. »

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 une contradiction tenace. Althusser ne paraît plus pouvoir tenir bon sur la tension contradictoire de l'histoire et de l'événement. L'aléatoire prend désormais le dessus, et l'événement paraît se détacher des déterminations historiques, au risque de jaillir de la contingence pure, comme un « miracle du *clinamen*« , selon la formule qui vient alors spontanément sous la plume d'Althusser. On assiste ainsi au retournement spectaculaire du pessimisme structuraliste en pur optimisme de la volonté, autrement dit en volontarisme du sujet.

Cette révolte de la pensée contre elle-même s'inscrit dans la crise du marxisme, accueillie en 1978, au seuil de la tragédie personnelle d'Althusser, 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. »

Pour Althusser, il est alors déjà trop tard. L'explosion de la crise noue inextricablement la théorie et la politique. Après *L'Archipel du Goulag*, la dénégation la plus obstinée ne peut plus s'en tenir à la thèse dérisoire de « la déviation stalinienne ». Par marxisme, il dit entendre désormais non seulement la théorie, mais les organisations et les pratiques : « D'où provenaient toutes ces horreurs[63] ? »

« La crise du marxisme peut devenir aujourd'hui le commencement de sa libération, donc de sa renaissance et de sa transformation », affirme-t-il encore, dans un dernier sursaut. 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 »[64]. Il y aurait beaucoup à dire sur ce « bien exactement marxiste », lourd de présupposés, de sous-entendus, voire de

règlements de compte. Par sa formation religieuse et intellectuelle, Althusser vient de loin, de trop loin peut-être pour en être tout à fait revenu. Son chemin inachevé semble conduire la politique « aux impasses d'une politique aléatoire sans efficacité possible », pour s'achever par « une échappée insensée correspondant au désenchantement de l'air du temps »[65].

La solitude volontaire d'Althusser et sa réclusion consentie le condamnent aux rencontres et aux rendez-vous manqués avec tout 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 pourquoi il ne peut s'empêcher d'aborder la politique sous condition de la philosophie et d'attribuer réciproquement une fonction directement politique à la philosophie. Ce qui distingue alors la philosophie de la science, ce serait ni plus ni moins que 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, avait pour objet spécifique « la distinction entre la connaissance scientifique et l'idéologie »[66]. Mais la pratique invoquée par la théorie restait « pratique théorique », et l'intervention « dans une conjoncture définie », revendiquée lors de la soutenance d'Amiens, restait 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[67]. »

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 »[68] ? Althusser avait pourtant saisi le fil rouge de cette hérésie. Dès *Freud et Lacan*, il salue en effet la naissance au XIXe siècle de trois enfants sans père : Marx, Nietzsche, Freud.

La raison occidentale, constatait-t-il, le leur a fait payer cher.

Ce disant, sans doute songeait-t-il aussi à lui-même.

Notes

[1]. Louis Althusser, *Le 22e Congrès*, Paris, Maspero, 1977. *Ce qui ne peut plus durer dans le Parti communiste*, Paris, Maspero, 1979.

[2]. Jacques Derrida, « Friendship and Politics », in *Althusserian Legacy*, Verso, Londres, 1989.

[3]. *Ibid*, p. 199.

[4]. *Ibid.,* p. 193.

[5]. *Ibid*., p. 120.

[6]. Louis Althusser, *Pour Marx*, Paris, Maspero 1965, p 12.

[7]. Nicolas Boukharine, *Manuel populaire de sociologie marxiste*, Paris, EDI 1967.

[8]. Staline, *Matérialisme historique et matérialisme dialectique*.

[9]. Louis Althusser, *Problèmes étudiants*, in « La nouvelle critique », janvier 1964.

[10]. Jacques Rancière, *La Leçon d'Althusser*, Paris Gallimard, coll. Idées, 1974.

[11]. Louis Althusser, *Eléments d'autocritique*, Paris, Hachette, 1974.

[12]. Louis Althusser, *Réponse à J. Lewis*, Paris, Maspero 1973. Ce texte est donc postérieur à l'autocritique de 1972 !

[13]. Louis Althusser, « La querelle de l'humanisme » (1967), in *Ecrits Philosophiques et Politiques*, tome II, Paris, Stock, 1997, p. 453.

[14]. Jacques Rancière, *op. ci*t.

[15]. *Ibid*., p. 183.

[16]. Louis Althusser, *Eléments d'autocritique*, Paris, Hachette, 1974, p 18.

[17]. *Ibid*, p. 32

[18]. Louis Althusser, « Marx dans ses limites », *Ecrits philosophiques et politiques*, I, Paris, Stock, 1994, p. 381.

[19]. Louis Althusser, « La Querelle de l'humanisme », *op. cit*., p. 488.

[20]. Louis Althusser, *Problèmes étudiants*, *op. cit*.

[21]. Louis Althusser, « Sur Feuerbach » (1967), in *Ecrits philosophiques et politiques II*, op cit., p. 225, et p 487.

[22]. Louis Althusser, *L'avenir dure longtemps*, Paris, Stock, 1992, p. 214.

[23]. Sylvain Lazarus, *Politique et philosophie dans l'œuvre de Louis Althusser*, Paris, PUF, 1993, p. 10

[24]. Louis Althusser, *Eléments d'Autocritique*, op. cit., p. 27.

[25]. *Ibid*, p. 75 et 47.

[26]. Lettre à Merab, *Ecrits philosophiques et politiques*, I, op. cit., p. 527.

[27]. Louis Althusser, *L'avenir dure longtemps*, *op. cit*., p. 170.

[28]. *Ibid*, p. 177.

[29]. Etienne Balibar, Préface à la réédition de *Pour Marx*, Paris, La Découverte, 1996,

[30]. « La Querelle de l'Humanisme », *op. cit.*, p. 468.

[31]. *Ibid*, p. 481.

[32]. Voir Roman Rosdolsky, *Genèse du Capital*, à paraître aux Editions de la Passion.

[33]. Dès 1968, Ernest Mandel qui avait lu non seulement le *Capital* (et pas seulement le Livre I), mais aussi les *Grundrisse* et Rosdolsky, chatiait ces énormités dans *La formation de la pensée économique de Marx* (Paris, Maspero, 1968). Lucien Sève rappelle 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 (« Althusser et la Dialectique » in *Althusser philosophe*, Paris, PUF, coll. Actuel Marx 1997).

[34]. Louis Althusser, *Lire le Capital*, I, Paris, Maspéro, 1965, p. 55.

[35]. Voir Daniel Bensaïd, *Qui est le Juge ? Pour en finir avec le Tribunal de l'Histoire* (Fayard, 1999)

[36]. Louis Althusser, « Lettre à D… » (1966), in *Ecrits sur la Psychanalyse*, Paris, Stock, 1993, p. 65.

[37]. *Ibid*., p. 87

[38]. Louis Althusser, « Sur Feuerbach », *op. cit*., p. 217

[39]. « La Querelle de l'Humanisme », *op. cit.*, p. 517

[40]. *Ibid*., p. 519.

[41]. Louis Althusser, *Lire le Capital*, tome II, Paris, Maspéro, 1965, p. 39

[42]. Ce que conteste, non sans raison, Bernard Bourgeois, « Althusser et Hegel » in *Althusser philosophe* (*op. cit.*).

[43]. *Lire le Capital*, II, op. cit., p. 47

[44]. « La querelle de l'humanisme », *op. cit.*, p. 453 et 474.

[45]. « Trois notes sur la théorie des discours », in *Ecrits sur la psychanalyse*, *op. cit.*, p. 165.

[46]. Louis Althusser, *Sur la logique et la théorie de la science*.

[47]. Louis Althusser, « Machiavel et nous » (1972-1986), in *Ecrits philosophiques et politiques*, II, p. 55.

[48]. Louis Althusser, « Freud et Lacan », in *Positions*, Paris, Editions sociales, 1982, p. 21/26

[49]. « Trois notes… » in *Ecrits sur la psychanalyse*, *op. cit.*

[50]. Pierre-François Moreau, « Althusser et Spinoza », in *Althusser philosophe*, op. cit., p. 86.

[51]. Bernard Rousset, « La question de l'humanisme », *Ibid*, p; 151.

[52] A la proclamation d'Althusser, « Nous avons été spinozistes », Bernard Rousset ajoute : « Que ne l'a-t-il été encore plus, allant plus loin dans la lecture de *l'Ethique*, 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. »

[53] *Eléments d'autocritique*, op. cit., p. 15 et 53

[54] *Ibid*., p. 64.

[55] *L'Avenir dure longtemps*, op. cit., p. 189.

[56] *Ibid*., 162

[57] Louis Althusser, « Le courant souterrain du matérialisme » (1982), in *Ecrits philosophiques et politiques*, I, op. cit., p. 540.

[58] *Ibid*, p. 547.

[59] Louis Althusser, *Pour Marx,* Paris, Maspéro, 1965, p.119.

[60] « Marx dans ses limites », *op. cit*. , p. 452.

[61]*Eléments d'Autocritique*, op. cit., p. 63.

[62] « Le courant souterrain du matérialisme », op. cit., p. 566.

[63] » Marx dans ses limites », *op. cit*., p. 362.

[64] Lucien Sève, « Althusser et la Dialectique », in *Althusser Philosophe*, op. cit., p. 134.

[65] Pierre Raymond, « Althusser et le matérialisme », *ibid.*, p. 175-178.

[66] Louis Althusser, « Notes sur la philosophie » (1967-1968), *Ecrits 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).

[67] *Eléments d'Autocritique*, op. cit.

[68] Voir Yirmyiahou Yovel, *Spinoza et autres hérétiques*, Paris, Seuil, 1993. Parmi ces hérétiques : Freud et Marx, bien sûr…