Université Fédérale
Toulouse Midi-Pyrénées

THÈSE

En vue de l'obtention du

DOCTORAT DE L'UNIVERSITÉ DE TOULOUSE

Délivré par l'Université de Toulouse 2 – Jean Jaurès

Cotutelle internationale : **Università degli Studi di Milano – Bicocca**

Présentée et soutenue par

Vicente MONTENEGRO BRALIC

Le 5 mai 2022

De l'antihumanisme théorique au matérialisme aléatoire : Louis Althusser et la déconstruction du marxisme

---

Ecole doctorale : **ALLPHA - Art, Lettres, Langues, Philosophie, Communication**
Spécialité : **Philosophie**
Unité de recherche :
ERRAPHIS - Équipe de Recherches sur les Rationalités Philosophiques et les Savoirs

Thèse dirigée par
Guillaume Sibertin-Blanc et Vittorio Mofino

Jury
Mme. Pascale Gillot, Rapporteuse
M. Warren Montag, Rapporteur
Mme. Hourya Bentouhami, Examinatrice
M. Giorgio Bertolotti, Examinateur
M. Guillaume Sibertin-Blanc, Directeur de thèse
M. Vittorio Morfino, Directeur de thèse

TABLE DES MATIÈRES

REMERCIEMENTS **6**

ABREVIATIONS **8**

INTRODUCTION GENERALE **12**

(In)actualites d'Althusser. Comment heriter ? **12**

Deconstruction et critique marxiste de la philosophie. Lecture symptomale (Althusser) et deconstruction (Derrida) **33**

(a) Althusser et Derrida 34

(b) Déconstruction et critique marxiste de la philosophie 45

(c) Lecture symptômale et déconstruction 62

Parcours et detours de cette recherche (ou derechef : Althusser et la deconstruction du marxisme) **82**

I. PREMIERE PARTIE : QUELLE « QUERELLE » ? ANTECEDENTS ET ENJEUX DE L'INTERVENTION D'ALTHUSSER **90**

1.0 Introduction a la premiere partie **91**

1.1. Heidegger et la *Lettre sur l'humanisme* : Y a-t-il un antihumanisme heideggerien ? **105**

1.1.1 Introduction 105

1.1.2. Motifs « antihumanistes » avant la Lettre 108

1.1.3. Über den Humanismus*. Humanisme et métaphysique* 118

1.1.4. Le marxisme (parce que métaphysique*) est un humanisme* 128

1.1.5. Y a-t-il un antihumanisme heideggérien ? 142

1.1.6. Conclusion 152

1.2. Hegel anthropologue. La lecture de Kojeve **157**

1.2.1. Introduction 157

*1.2.2. L'*Introduction à la lecture de Hegel *de Kojève* 163

1.2.3. L'« erreur » du monisme et le dualisme ontologique 174

1.2.4. L'anthropologie philosophique, la leçon du « grand philosophe » 182

1.2.5. La « fin de l'histoire », la « mort de l'homme » et l'avenir du kojévisme 192

1.2.6. Conclusion 205

1.3. Entre humanisme et existentialisme. Le Hegel d'Hyppolite **212**

1.3.1. Introduction 212

1.3.2. Hyppolite, lecteur hégélien de Marx 215

1.3.3. Le Hegel d'Hyppolite, entre existentialisme et humanisme 227

1.3.4. Le rapprochement à Heidegger… ce « grand philosophe » 237

1.3.5. L'ambiguë position d'Hyppolite : de Genèse et structure *à* Logique et existence 243

1.3.6. Appendice : Sur « genèse » et « structure » 255

1.3.7. Conclusion 266
1.4. LA « QUERELLE DE L'HUMANISME » ET LA BATAILLE D'ALTHUSSER : *COUPER* AVEC L'HUMANISME THEORIQUE DANS LE MARXISME 272
1.4.1 Introduction 272
(a) Enjeux et effets d'une thèse. La « coupure épistémologique » 272
(b) Pourquoi une « querelle » ? 278
1.4.2. La thèse althussérienne de l'humanisme théorique de Marx 283
1.4.3. La thèse althussérienne de l'antihumanisme théorique de Marx 303
1.4.4. La thèse althussérienne de la coupure épistémologique 320
(a) La coupure et la rencontre 341
(b) La coupure et l'humanisme 344
(c) La coupure et la topique 351
1.4.5. Conclusion 358
II. DEUXIEME PARTIE : DE L'ANTIHUMANISME THEORIQUE AU MATERIALISME ALEATOIRE 368
2.1. PREAMBULE 370
2.1.1. La coupure et l'humanisme : Althusser critique de Hegel ? 370
2.1.2. Le détour de la métaphore. Concept, métaphore et stratégie philosophique 383
2.2. UN NOUVEAU CONCEPT DE DIALECTIQUE. LA « SURDETERMINATION » 403
2.2.1. Les « deux sources » du concept de surdétermination 408
2.2.2. La surdétermination et la « détermination en dernière instance » 416
2.2.3. Des « questions de méthode » aux « questions de théorie ». Une première confrontation avec Sartre 424
2.2.4. La transformation des structures de la dialectique comme déconstruction 433
2.2.5. Le « cercle de cercles » 439
2.3. UN NOUVEAU CONCEPT DE STRUCTURE SOCIALE (LE « TOUT COMPLEXE A DOMINANTE ») 451
2.3.1 Introduction. « Sur la dialectique matérialiste. (De l'inégalité des origines) » 451
2.3.2. Sur la « théorie » de la pratique théorique : le rôle des abstractions 456
2.3.3. Structure à dominante et loi du développement inégal 471
2.3.4. La causalité structurale 492
2.4. UN NOUVEAU CONCEPT D'HISTOIRE (LA « TEMPORALITE DIFFERENTIELLE ») 514
2.4.1. L'esquisse du concept de temps historique : le concept de temporalité différentielle 514
2.4.2. Sur l'historicisme de Gramsci (ou deuxième confrontation avec Sartre) 528
2.4.3. Les « formes d'existence historiques de l'individualité » : vers un principe marxiste d'individuation 536
2.4.4. La dialectique à la cantonade 548
2.4.5. 1964-1965 : Althusser et Derrida 557
2.5. LE « PROCES SANS SUJET » 571

2.5.1. Introduction 571
2.5.2. Le « procès » : la dette de Marx avec Hegel 578
2.5.3. À nouveau sur la dialectique et la téléologie. Le « procès sans sujet » : un concept althussérien ? 581
2.5.4. Derrida et la rature de l'origine 593
2.5.5. L'origine de la rature 597
2.5.6. La rature de l'origine et la théorie de la rencontre 613
2.5.7. « Ôter la téléologie ». La place de Spinoza 622
2.6. UNE NOUVELLE TOPIQUE. LE PROBLEME DU SUJET ET LA THEORIE DE L'IDEOLOGIE 632
2.6.1. Introduction 632
2.6.2. La théorie de l'idéologie avant l'article de 1970 635
2.6.3. L'autonomie de la superstructure et les ambiguïtés du concept marxien d'idéologie 638
2.6.4. « La matière se dit en plusieurs sens »*. Vers un matérialisme de l'imaginaire* 643
2.6.5. La théorie althussérienne de l'interpellation idéologique 661
2.6.6. Judith Butler et la « faillite » de l'interpellation althussérienne 676
2.6.7. De l'interpellation de l'Autre à une autre *interpellation* 689
2.6.8. Le projet 698
2.6.9. Deux « interlocuteurs » pour la théorie des discours 703
(a) Foucault et les formations discursives 703
(b) Benveniste et le problème linguistique du discours 708
2.6.10. Effets de subjectivité, formes de sujet 713
2.6.11. Conclusion 719
2.7. LA RENCONTRE ET LE MATERIALISME ALEATOIRE 725
2.7.1. Introduction 725
2.7.2. Sur le « statut » des textes 731
2.7.3. Sur leur « contenu » 737
(a) La « grande thèse » 738
(b) Les « thèses subordonnées » 744
2.7.4. La constellation atomiste (Démocrite – Épicure – Lucrèce) 745
2.7.5. La constellation Machiavel – Spinoza 775
2.7.6 La constellation heideggérienne (Heidegger – Derrida) 808
2.7.7. Renvois, détours, déviations 847
CONCLUSION GENERALE 858
BIBLIOGRAPHIE 871
RESUMEE 925

REMERCIEMENTS

Tout d'abord, je tiens à remercier mes directeurs de thèse, Guillaume Sibertin-Blanc et Vittorio Morfino, qui — dès la réception des premiers courriels d'un étudiant chilien qui, sans maîtriser le français ou l'italien (ou l'allemand), proposait une enquête sur Marx et Heidegger comme projet de thèse de doctorat —, n'ont pas hésité à m'accepter comme doctorant et à exprimer d'emblée leur enthousiasme devant le désordre clairvoyant et la témérité insolente d'un projet devenu totalement autre (ou presque).

A Hourya Bentouhami, Giorgio Bertolotti, Pascale Gillot et Warren Montag pour avoir généreusement accepté de faire partie du jury de thèse et pour m'avoir fait l'honneur de lire et de commenter mon travail.

S'il est vrai qu'une enquête de ce type impose nécessairement une certaine *solitude*, cette thèse partage aussi inéluctablement cette « condition communiste » selon laquelle, comme le disait Althusser, *un communiste n'est jamais seul*. Ainsi, je tiens également à remercier tant d'ami.e.s et collègues du Laboratoire ERRAPHIS et du Département de Philosophie pour leur compagnie, leurs conversations et ce que leur rencontre a rendu possible : Bruna, Antonio, Isaac, Wawrzyn, Daesung, Jasmina, Paula, Loreline, Evgenia, Felipe, Erika, Philipp, Helmer, Pierre, Olivia, Luca, Nicolás, et tant d'autres. Aussi à mes ami.e.s du Chili qui m'ont reçu chez eux à Paris, Milan, Berlin, Utrecht ou Madrid, et avec qui j'ai partagé des moments inoubliables : Alejandro, Luis Felipe, Ernesto, Carmen, Camila, Pierina, Marie, Dario, Constanza, Emilio. Je tiens également à remercier tous ceux qui, d'une manière ou d'une autre, au début ou à la fin de mon doctorat, m'ont offert leur aide ou leur soutien : Juan Vicente, Bárbara, Marcelo R., Marcelo S., María Victoria, Matías, Nicolás, Mauro, Zeto, Javier, Facundo, Dave, Thomas, Didier, Fabio. Je dois également remercier la professeure Elisabeth Rigal, qui a montré un réel intérêt pour mon projet de recherche, offrant généreusement toute son aide et son soutien (même si je regrette que le résultat de la thèse ait *dévié* du projet qu'elle connaissait). Je remercie sincèrement Isaac et Cécile qui, au milieu de tant de conversations, de promenades, de dîners et de verres, m'ont accueilli comme un membre de leur famille. Votre soutien a été crucial, tant pour faire face aux difficultés d'un étudiant étranger les premières années que pour faire face au désastre de la pandémie ces dernières années.

Je suis infiniment reconnaissant à ma mère, mon père, et mes frères, dont l'amour et le soutien inconditionnel ont été indispensables à la réalisation de ce projet. Quelques mois après le début de la pandémie, j'ai dû retourner dans mon pays et j'ai déménagé dans la maison de ma mère à El Monte, une ville suffisamment éloignée de Santiago pour pouvoir conclure la rédaction de la thèse avec une certaine tranquillité d'esprit. Je lui suis particulièrement reconnaissant de m'avoir accueilli (et supporté) pendant plus d'un an. Je remercie Katia pour son amour et sa compagnie pendant les derniers mois de rédaction de la thèse, dont j'ai terminé les derniers détails dans notre appartement à Frutillar.

Je tiens également à remercier toute l'équipe du Laboratoire ERRAPHIS, ainsi que l'École Doctorale Allph@, pour leur soutien financier qui, à plus d'une reprise, a permis d'effectuer des séjours de recherche ou de participer à des colloques. Je remercie également l'Agencia Nacional de Investigación y Desarrollo (ANID, ex CONICYT) du Gouvernement du Chili, laquelle, à travers le programme « Becas Chile », m'a bénéficié d'une bourse d'études pour doctorat à l'étranger. Sans ce soutien financier, cette thèse n'aurait pas été possible. Un merci particulier à Macarena Bravo, qui s'est chargé de la relecture et de la correction du français, ce qu'elle a fait en un temps record.

Toulouse, Paris, Barcelone, El Monte, Frutillar.

ABREVIATIONS

ADL : *L'avenir dure longtemps.*

CPD : *Ce qui ne peut plus durer dans le Parti Communiste*.

CR : *Cours sur Rousseau*.

EA : *Éléments d'autocritique*.

EH : *Écrits sur l'histoire.*

ÊMP : *Être marxiste en philosophie.*

EPP I : *Écrits philosophiques et politiques. Tome I*.

EPP II : *Écrits philosophiques et politiques. Tome II*.

ESP : *Ecrits sur la psychanalyse. Freud et Lacan.*

FM : *Filosofía y marxismo. Entrevista a Louis Althusser por Fernanda Navarro*.

IP : *Initiation à la philosophie pour non-philosophes.*

JC : *Journal de captivité. Stalag XA, 1940-1945.*

LF : *Lettres à Franca (1961-1973).*

LH : *Lettres à Hélène.*

LC : *Lire Le Capital.*

LP : *Lénine et la philosophie*, suivi de *Marx et Lénine devant Hegel.*

M : *Montesquieu. La politique et l'histoire*.

P : *Positions.*

PH : *Politique et histoire de Machiavel à Marx. Cours à l'École Normale Supérieure. 1955-1972.*

PM : *Pour Marx.*

PSH : *Psychanalyse et sciences humaines.*

PSS : *Philosophie et philosophie spontanée des savants.*

QF : *Que faire?*

RJL : *Réponse à John Lewis.*

SM : *Solitude de Machiavel.*

SP : *Sur la philosophie.*

SR : *Sur la reproduction.*

VN : *Les vaches noires. Interview imaginaire*.

22C : *22ème congrès.*

« The history of deconstruction's engagement with Marxism is a long way from being at an end ».

Michael Sprinker, *Ghostly Demarcations*, 4.

« Il faut par un travail sur les fantasmes de la philosophie (qui soutiennent ses catégories) faire bouger quelque chose dans l'agencement des instances de l'inconscient philosophique pour que le discours inconscient de la philosophie trouve son *lieu* — et parle à haute voix du *lieu* même que lui assignent les instances que le produisent ».

LP, 60.

« Plus je vais, plus je suis convaincu, à mon grand regret d'ailleurs que je ne suis pas *un* philosophe. Et pourtant il faudrait l'être, car il est possible et nécessaire, désormais de l'être. Mais ce n'est pas pour moi. Je sais trop peu de choses, et n'ai plus le temps de les apprendre. Je suis un agitateur politique en philosophie. Il faut sans doute aussi ce genre de type, pour ouvrir des voies. D'autres, plus jeunes, mieux armés de connaissances en tout genre, seront *le* philosophe que je ne puis être. Être philosophe veut dire : être capable d'écrire *l'Éthique* dont nous avons besoin ».

LF, 750.

« Le mode d'être de cette philosophie traditionnelle est donc bien (…) la dénégation des conditions et des modalités de la pratique. La feinte d'une feinte. Tournons-nous donc (…) vers la figure de ce que pourrait être une "nouvelle" pratique de la philosophie (…). Elle ne serait pas la mise au point d'une "théorie" ou d'une "doctrine" qui agencerait contre la première une autre "machine" linguistique destinée à procéder à une unification idéologique opposée. Elle serait plutôt une "antimachine" qui, pratiquant la philosophie sur un mode radicalement dissymétrique, démonterait systématiquement les

rouages de la première pour produire la levée de cette dénégation et, de ce fait, sur la base d'une étude concrète de la contradiction ainsi mise en acte, procéderait contre leur résorption à la restauration des différences que s'établissent et se transforment entre les pratiques sociales dans le mouvement de leur entrelacement. Une philosophie donc qui ne feindrait pas d'énoncer des propositions sereines, "objectives" ou "descriptives", sur "le monde", mais au contraire avancerait des propositions ouvertement assumées comme "actives", destinées à provoquer, dans l'ensemble des idéologies qui couvrent les différentes pratiques des effets de "bougé" contre leur "cimentation" ».

Dominique Lecourt, *L'ordre et les jeux*, 215-16.

« Tout est affaire de tendance ».

VN, 303.

INTRODUCTION GENERALE

> « La surdétermination essentielle et donc immaîtrisable du phénomène : ce qu'on appelle ou qui s'appelle "déconstruction" comporte aussi, logée en tel ou tel moment de son processus, une figure auto-interprétative qu'il sera toujours difficile de soumettre à un méta-discours ou à un récit général. Et la déconstruction ne peut imposer sa nécessité, si du moins elle le fait, que dans la mesure où, selon une loi qu'on peut vérifier dans bien des situations analogues, elle accumule en elle jusqu'aux forces qui tentent de la refouler ».
>
> Jacques Derrida, *Mémoires pour Paul de Man*, 37.

> « Prendre le parti de la lecture contre la vision, c'est en conséquence procéder à une intervention dont l'enjeu est l'élaboration d'une nouvelle image de la pensée expurgée du paradigme du regard »
>
> Pierre Macherey, « Lire Althusser », 3.

(In)actualités d'Althusser. Comment hériter ?

Combien de temps dure l'avenir ? Qu'en est-il de l'avenir d'Althusser ? Et qu'en est-il, encore aujourd'hui, de l'avenir du marxisme ? C'est à une question pas très différente de cette dernière que Jacques Derrida avait été invité à répondre en 1993, lors d'une conférence qui donnerait naissance à *Spectres de Marx* : « *Whither Marxism ?* », « où va le marxisme ? » (une question qui en anglais peut aussi s'entendre comme « le marxisme est-

il en train de dépérir ? », « *wither Marxism ?* »)[1]. Il est très significatif que cet ouvrage — le premier et le seul texte que Derrida consacre à Marx, bien qu'il ne soit pas du tout clair que *Spectres de Marx* est un ouvrage tout simplement « sur Marx »[2] —, commence par un exorde où il est question d'« apprendre à vivre ». Comme l'écrit Derrida dès les premières pages : « je voudrais apprendre à vivre enfin »[3]. Une question éthique et politique, bien sûr, une question « existentielle » on pourrait même aller jusqu'à dire. Mais elle est essentiellement liée à la question de l'héritage : apprendre à vivre serait surtout apprendre à hériter, apprendre à vivre avec l'héritage. Peut-être non pas forcément « notre » héritage (surtout pas le « notre », l'héritage « à nous ») mais l'héritage de l'autre, « l'autre » considéré dans son pluriel, toujours plus d'un autre, et donc toujours plus d'un héritage. Apprendre à vivre devient ainsi une tâche extrêmement difficile voire impossible car, au fond, c'est l'héritage qui nous fait vivre. Voilà tout l'enjeu de la question posée par Derrida (et qu'il nous lègue, à son tour, en héritage) : l'héritage est toujours quelque chose qui nous est imposé, que nous sommes forcés à recevoir et devant lequel nous ne pouvons pas choisir. Mais en même temps, l'héritage est quelque chose qui nous oblige à choisir : on

[1] Jacques Derrida, *Spectres de Marx : l'état de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale* (Paris: Galilée, 2006).

[2] On pourrait dire qu'il existe un autre texte consacré à Marx, mais il s'agit d'une intervention orale improvisée à l'occasion de la mise en scène de « Karl Marx Théâtre inédit », de Jean-Pierre Vincent, au Théâtre des Amandiers de Nanterre, en 1997 (la pièce s'inspire en grande partie de *Spectres de Marx*). Voir Jacques Derrida, « Marx c'est quelqu'un » , in Jacques Derrida, Marc Guillaume, et Jean-Pierre Vincent, *Marx en jeu* (Paris: Descartes & Cie, 1997), 9-28. Secondairement, on peut mentionner aussi « Marx & Sons », texte en réponse à l'ensemble de commentaires autour de *Spectres de Marx*, rassemblés par Michael Sprinker sous le titre « Ghostly Demarcations » (*démarcations spectrales*). Voir Jacques Derrida, « Marx & Sons », in Michael Sprinker, éd., *Ghostly Demarcations: A symposium on Jacques Derrida's Specters of Marx* (London ; New York: Verso, 2008), 213-269. Dans tous les cas, avec l'affirmation du « premier et seul » ouvrage consacré à Marx, nous ne voulons surtout pas impliquer que ce serait la première fois que Derrida s'intéresse aux écrits de Marx ni à la tradition marxiste, comme on a pu le croire à un certain moment. La preuve la plus importante dont nous disposons aujourd'hui c'est la parution récente de son séminaire consacré à Althusser au milieu des années 1970 : Jacques Derrida, *Théorie et pratique: cours de l'ENS-Ulm 1975-1976*, éd. par Alexander García Düttmann, coll. La philosophie en effet (Paris : Éditions Galilée, 2017). Par ailleurs, nous avons connaissance d'au moins trois autres séminaires donnés à l'ENS consacrés à des concepts ou des auteurs majeurs de la tradition marxiste : « Le concept d'idéologie chez les idéologues français », de 1974-75 ; un « Séminaire sur Gramsci » de 1975-76 ; et un séminaire sur « Benjamin » en 1976-77. Voir l'introduction générale des éditeurs dans Jacques Derrida, *Heidegger: la question de l'Être et l'Histoire. Cours de l'ENS-Ulm 1964-1965*, éd. par Thomas Dutoit, coll. La philosophie en effet (Paris : Éditions Galilée, 2013), 14-15.

[3] D'ailleurs, c'est le titre choisi pour la publication, sous forme de livre, du dernier entretien accordé par Derrida avant sa mort qui a été publié pour la première fois dans *Le Monde*, le 19 août 2004, sous le titre « Je suis en guerre contre moi-même ». Voir Jacques Derrida et Jean Birnbaum, *Apprendre à vivre enfin: entretien avec Jean Birnbaum*, coll. La Philosophie en effet (Paris : Galilée, 2005). Il est incertain si le titre du livre fut choisi par Derrida ou par Birnbaum. En tout cas il renvoie explicitement à l'exorde de *Spectres de Marx*.

doit constamment choisir notre héritage (bien que cette décision soit toujours surdéterminée par l'indécidable lui-même).

Cette pluralité de l'héritage, on le sait très bien, correspond à la pluralité des esprits, la pluralité des spectres, au fait qu'ils soient toujours « *plus d'un* ». La question de l'avenir du marxisme (où va-t-il), non seulement reste attachée, selon Derrida, à « la responsabilité théorique, philosophique, politique » de « lire et relire et discuter Marx », mais aussi à la question de savoir comment l'hérite-t-on et quoi (*qui*, au juste) on hérite ce faisant.

> « Il n'y aura pas d'avenir sans cela. Pas sans Marx, pas d'avenir sans Marx. Sans la mémoire et sans l'héritage de Marx : en tout cas d'un certain Marx, de son génie, de l'un au moins de ses esprits. Car ce sera notre hypothèse ou plutôt notre parti pris : *il y en a plus d'un, il doit y en avoir plus d'un* »[4].

La perspective adoptée dans cette recherche s'inspire en quelque sorte de ce même *esprit*. Après la mort d'Althusser en octobre 1990, on pourrait penser que ce n'est qu'à partir de là qu'on commence « proprement » à lui hériter. Mais n'est-ce pas vrai que l'héritage commence à s'étayer *aussi* au cours de la vie ? C'est justement l'un des paradoxes des spectres : ni mort ni vivant, mais sur-vivant la mort. Celle ou celui qui lit Althusser aujourd'hui, dispose d'un « corpus », on peut le dire, beaucoup plus vaste et hétérogène que celui dont on avait connaissance les dernières années de sa vie. Aux premiers volumes parus au début des années 1990 ainsi qu'à ses écrits inédits, sa correspondance et sa propre autobiographie[5], s'ajouteront plus tard certains de ses cours et nouvelles correspondances[6], et tout particulièrement à partir de 2014, une nouvelle série d'écrits inédits parus dans la collection « Perspectives critiques » aux PUF[7] (dans laquelle de nouveaux titres à paraître ont déjà été annoncés). En ce qui concerne les premières publications posthumes, Derrida lui-même a dit qu'il avait trouvé des choses qu'il ne

---

[4] Jacques Derrida, *Spectres de Marx*, *op. cit.*, 36.

[5] *ADL* (1ère édition de 1992), *JC* (1992), *ESP* (1993), *EPP I* (1994), *EPP II* (1995), *SP* (1994), *SR* (1ère édition de 1995), *LF* (1998), *SM* (1998). A quoi il faut ajouter les rééditions de *LC* (nouvelle édition « Quadrige » aux PUF, 1996), et *PM* (nouvelle édition augmentée chez La découverte, 1996, avec un avant-propos et une note bibliographique d'Etienne Balibar).

[6] *ADL* (2ème édition augmentée de 2007), *SR* (2ème édition de 2011, avec une préface d'Etienne Balibar), *PH* (2006), *Machiavel et nous* (Tallandier, 2009, avec des textes de François Matheron et une préface d'Etienne Balibar), *LH* (2011), *CR* (2012), *Des rêves d'angoisse sans fin* (2015), et la *Correspondance (1949-1987)* avec Lucien Sève (2018).

[7] On compte à ce jour 5 titres : *IP* (2014), *ÊMP* (2015), *VN* (2016), *EH* (2018), *QF* (2018).

connaissait pas[8]. Comme lui, toute une génération de chercheurs et chercheuses a pu connaître un Althusser beaucoup moins « structuraliste » qu'on le croyait autrefois ; un jeune Althusser « hégélien » (un hégélianisme qu'il n'a peut-être jamais complètement abandonné) ; un Althusser « machiavélien », auteur d'une très originale lecture de Machiavel ; un Althusser « lucrétien », voire « épicurien », intéressé par l'atomisme antique pour repenser le matérialisme historique ; un Althusser penseur du problème de la reproduction où s'inscrivent les Appareils Idéologiques d'État ; un Althusser « intime » qui s'aventure dans le genre des confessions ; un Althusser lecteur de l'histoire de la philosophie ; un Althusser polémiste, combattant, militant dans le champ de bataille philosophique, que nous connaissions déjà assez. Cette pluralité de facettes, s'ajoutent à celles qu'on connaissait auparavant : l'Althusser marxiste d'abord, lecteur critique du marxisme ; l'Althusser communiste, militant fidèle qui voulait changer le communisme « réellement existant » depuis les propres rangs du Parti Communiste Français ; l'Althusser spinoziste, qui fait découvrir ce philosophe du XVIIème siècle à ses élèves. Ainsi, l'Althusser qu'on a pu connaître, étudier et critiquer au cours des années 1970-1980, n'est plus le même Althusser qu'on connaît après la parution de multiples inédits qui sont aujourd'hui disponibles. C'est l'actualité d'Althusser qui se voit alors complètement modifiée, ce qui rend impossible aujourd'hui une lecture de l'Althusser de *Pour Marx* ou de *Lire Le Capital* avec les mêmes lunettes d'hier.

Face à ces multiples facettes, aux différents « spectres » d'Althusser, nous devons cependant choisir, nous devons essayer de choisir et de faire le pari sur quelque chose que nous ne maîtrisons pas totalement. Comme l'explique Derrida,

> « l'idée d'héritage implique non seulement réaffirmation et double injonction, mais à chaque instant, dans un contexte différent, un filtrage, un choix, une stratégie. Un héritier n'est pas seulement quelqu'un qui reçoit, c'est quelqu'un qui choisit, et qui s'essaie à décider. C'est très explicite dans *Spectres de Marx*. Tout texte est hétérogène. L'héritage aussi, (…) c'est un "texte". L'affirmation de l'héritier consiste, naturellement, dans son interprétation, à choisir. Il discerne de façon critique, il différencie, et c'est

[8] Voir Jacques Derrida et Élisabeth Roudinesco, *De quoi demain... Dialogue*, coll. Champs (Paris: Flammarion, 2003), 132, 172.

> ce qui explique la mobilité des alliances. Dans certaines situations, je suis l'allié de Lacan contre d'autres, dans d'autres situations, j'objecte à Lacan »[9].

L'héritage est donc aussi une question de *stratégie*, de savoir quand et avec qui on établit des alliances. De ce point de vue, on pourrait dire que l'on hérite toujours dans une conjoncture donnée. Le propre parcours d'Althusser peut être lu sous cet angle mais, aussi, la plupart des tentatives qu'ont été faites pour travailler avec son héritage, c'est-à-dire avec ses différents spectres.

Il serait très difficile de prétendre résumer ici les multiples travaux, individuels et collectifs, en français ou une autre langue, consacrée à la réception et l'analyse des écrits inédits d'Althusser, publiés de manière posthume au cours des trois dernières décennies. Il peut être utile, cependant, d'en citer quelques-uns, afin d'avoir une idée générale de l'avenir d'un héritage dont le corpus ne finit pas de se stabiliser et, qu'à plus forte raison, ne peut pas finir d'être reçu. Peu après la mort d'Althusser, un premier colloque qui lui rendait hommage tient lieu en mars 1991 à l'Université de Paris 8, organisé par Sylvain Lazarus. Sous le titre *Politique et philosophie dans l'œuvre de Louis Althusser*, sont publiées en 1993 les interventions de ce colloque, à un moment où, à vrai dire, aucun des auteurs n'aurait pu avoir accès à ces écrits inédits. Le concept même d'« œuvre » que ce volume collectif avait *choisi* d'inscrire dans le titre (sans soulever aucun soupçon ni incommodité), devient très problématique aujourd'hui. Quoi qu'il en soit, il s'agissait quand même de relire Althusser dans une conjoncture particulière. Selon les mots de l'avant-propos rédigé par Étienne Balibar et Dominique Lecourt, « on put constater, ce qui n'allait pas de soi, que l'intérêt était vif pour la trajectoire intellectuelle de ce représentant d'une philosophie et d'une politique aujourd'hui réprouvées : le marxisme, qui plus est le marxisme "structuraliste" ! »[10]. Vraisemblablement cette réprobation n'est pas entièrement disparue aujourd'hui, mais il est certain que ce même marxisme, voire ce marxisme structuraliste dont on parle, acquiert maintenant des contours assez différents.

---

[9] *Ibid.*, 21-22.

[10] Étienne Balibar et Dominique Lecourt, « Avant-propos », in Sylvain Lazarus, dir., *Politique et philosophie dans l'œuvre de Louis Althusser*, coll. Pratiques théoriques (Paris: Presses universitaires de France, 1993), 7. Cet ouvrage comprend les contributions de Sylvain Lazarus, Alain Badiou, Jacques Rancière, Jean-Marie Vincent, Balibar lui-même, Francine Demichel, Constanzo Preve, Emmanuel Terray et François Regnault.

Deux ans plus tard, les choses commencent à bouger quelque peu. Sous la responsabilité de Pierre Raymond et Olivier Bloch s'organisent en 1995 à la Sorbonne les journées « Althusser philosophe ». D'emblée, l'attention est portée sur Althusser en tant que *philosophe*. Ce n'est pas rien. Il semble y avoir eu un effort pour inscrire son héritage dans une histoire plus ou moins officielle — c'est-à-dire « universitaire » — de la philosophie française[11]. Bien que Raymond, lors de sa présentation, ait beaucoup parlé des « échecs » d'Althusser ainsi que le certain « malaise » de parler à ce moment-là du philosophe français (« parce que beaucoup d'entre nous sont aujourd'hui incertains politiquement et philosophiquement, nous avons du mal à parler aujourd'hui d'Althusser »)[12], l'existence de certains de ses écrits posthumes semble déplacer quelque peu les termes de l'analyse. « Il a voulu ainsi faire apparaître une grande liaison, plus ou moins masquée, entre la philosophie et son dehors ». « Il a sans cesse défait les doctrines philosophiques qu'il avait ébauchées ; il a plus démantelé ledit "structuralisme" qu'il ne l'a remplacé »[13], lit-on. Au même temps, la question de l'héritage d'Althusser était très explicitement problématisée :

> « Althusser est pour une grande part notre histoire, en particulier à ceux d'entre nous qui sont de la même gauche que lui. Et c'est précisément notre histoire que, dans un certain désarroi philosophique ou politique, nous ne sommes pas bien en mesure de penser aujourd'hui, que nous ne voulons pas penser, qu'il est peut-être trop tôt pour penser. Mais c'est au moins un problème que cette non-pensée de notre histoire, un problème que nous pourrions nommer "Althusser" »[14].

Inscrit d'abord sous la rubrique du « philosophe », Althusser devient tout de suite le nom d'un problème. Nous devons faire face à « un Althusser qui n'appartient à personne »[15].

---

[11] Dans la présentation de l'ouvrage collectif qui a recueilli les interventions de ces journées (publié en 1997), Pierre Raymond expliquait ainsi le propos de l'initiative : « En demandant à des philosophes universitaires de livrer au débat leur appréhension de ses éventuels apports philosophiques originaux, et des difficultés d'une reconnaissance par l'Université des retrouvailles répétées d'Althusser avec des traditions philosophiques ». Pierre Raymond, dir., *Althusser philosophe*, coll. Actuel Marx confrontation (Paris: Presses universitaires de France, 1997), 7. On peut rappeler les noms des participants : Jacques Bidet, Francine Markovits-Pessel, Pierre-François Moreau, Bernard Bourgeois, Lucien Sève, Bernard Rousset, Stanislas Breton, ainsi que Raymond lui-même.

[12] *Ibid.*, 5.

[13] *Ibid.*, 5, 6.

[14] *Ibid.*, 7.

[15] *Ibid.*, 8.

Toutefois, qu'Althusser n'appartient à personne, veut aussi dire qu'il appartient à tous. Comme le *Zarathoustra* de Nietzsche, son héritage est à la fois *pour tous et pour personne*.

Ailleurs, plus ou moins en même temps, mais dans d'autres langues, d'autres rencontres avaient lieu ainsi que d'autres publications étaient consacrées à penser l'héritage d'Althusser. C'est justement le titre d'une conférence tenue en 1988 à la State University of New York at Stony Brook, *The Althusserian Legacy* (*l'héritage althussérien*), organisée par Michael Sprinker, et dans laquelle Etienne Balibar participe avec son texte « Le non-contemporain »[16], repris plus tard dans ses *Écrits pour Althusser*[17]. Dans l'introduction qu'il rédige en 1993 pour la publication de l'ensemble des interventions, Sprinker souligne qu'elles sont la preuve de « l'héritage en conflit et encore vivant du programme de recherche althussérien », tout en regrettant que ce volume n'ait pu être publié avant la mort d'Althusser. Il rappelle les termes employés par Balibar, selon qui,

> « il n'y a pas chez Althusser d'œuvre systématique et complète, avec un commencement, une fin, une continuité théorique interne. Tout, ou presque tout, y est programmatique : "prémisses sans conclusions" ou des "conclusions sans prémisses", pour paraphraser une expression de Spinoza qu'il affectionne »[18].

Selon Sprinker, que l'« althussérisme » ne se soit jamais constitué comme un système théorique unifié et cohérent, n'empêche pas pourtant que par ce fait même il ait rendu possible « de nombreux agendas de recherche » qui dépassent largement les limites théoriques du marxisme ainsi que les limites géographiques de sa réception initiale en France ou l'Angleterre[19]. Dans ce même recueil, il faut le souligner, fut publié le premier et presque le seul entretien où Derrida parle longuement de son rapport au marxisme, et tout

---

[16] Voir E. Ann Kaplan et Michael Sprinker, éds., *The Althusserian Legacy* (London et New York: Verso, 1993), 1-16. Le texte de Balibar y est publié avec un titre légèrement différent : « The Non-Contemporaneity of Althusser ».

[17] Voir Étienne Balibar, *Écrits pour Althusser* (Paris: Éditions La Découverte, 1991), 91-118.

[18] *Ibid.*, 95.

[19] « As Etienne Balibar remarked shortly before the conference commenced, there is no such thing as an Althusserianism in the sense of a univocal, unified theoretical discourse. But as we generally agreed at conference's end, there have been numerous Althusserian research agendas in the sense of being inspired, influenced, or significantly enabled by Althusser's major work. It is therefore fair to judge his impact as having a distinctive legacy that extends beyond the domain of its origin and initial reception in France and Britain. Like the Marxism that was its principal object of investigation, Althusserianism has been productive precisely to the extent that it has not been reduced to a few easily quoted slogans and has not ossified into a dogma ». Voir Michael Sprinker, « Introduction », in E. Ann Kaplan et Michael Sprinker, éd., *The Althusserian Legacy*, op. cit., vii.

particulièrement à Althusser, cinq ans avant *Spectres de Marx* et bien avant les entretiens avec Elisabeth Roudinesco[20]. D'autre part et suivant un exercice typique de la culture académique anglo-saxonne, est publié en 1994 par les soins de Gregory Elliott, le volume collectif *Althusser : A Critical Reader*[21]. Selon les termes de la préface rédigée par Elliott — auteur d'une thèse doctorale sur Althusser, publiée en 1987 sous le titre *Althusser : The Detour of Theory*[22] —, la position d'Althusser dans l'histoire intellectuelle française se distingue non seulement pour avoir occupé la place laissée vide par Sartre, ou plutôt, la place que Sartre n'a jamais pu ni voulu occuper, mais aussi et plus paradoxalement, pour avoir joué le rôle de « pilot involontaire » de toute une série de versions du marxisme ainsi que de toute une variété de « post-marxismes ». Elliott souligne à cet égard que l'entreprise althussérienne se caractérise pour avoir engagé un dialogue théorique fécond avec des traditions « non- (ou même anti-) marxistes », faisant siens des motifs « nietzscheo-heideggériens » ou « spinozistes-bachelardiens », et en établissant des alliances avec des figures comme Claude Lévi-Strauss, Jacques Lacan, Michel Foucault ou Jacques Derrida, tous rassemblés sous l'auvent commun de l'« antihumanisme théorique ». De ce point de vue, le « marxisme structuraliste » dont faisaient référence Balibar et Lecourt, peut bien être considéré comme une « problématique théorique transitionnelle », soutient Elliot, une

[20] Par une coïncidence intéressante, l'entretien sera publié en anglais la même année que *Spectres de Marx*. Voir « Politics and Friendship. An Interview with Jacques Derrida », in Kaplan et Sprinker, éds., *The Althusserian Legacy*, op. cit., 183-232. Nous reviendrons bientôt sur le contenu de cet entretien. Dans son dialogue avec Roudinesco, Derrida rappelle cet entretien et il regrette que le livre où il fut publié n'ait pas été encore traduit au français. Voir Jacques Derrida et Élisabeth Roudinesco, *De quoi demain...*, op. cit., 172. Certes, ce dialogue fut publié en 2001, et bien que le livre n'ait pas encore été traduit en français, l'entretien avec Derrida par contre sera publié après sa mort, en 2011. Voir Jacques Derrida et Michael Sprinker, *Politique et amitié: entretiens avec Michael Sprinker sur Marx et Althusser*, coll. La Philosophie en effet (Paris: Galilée, 2011). Il est à noter cette remarque de la note éditoriale par Pierre Alféri : « Pour raconter la rencontre différée de la "déconstruction" et du "marxisme", c'est tout un pan de la vie intellectuelle en France que Derrida doit évoquer, de l'après-guerre encore dominé par les figures de Sartre et de Merleau-Ponty à Mai 68, des premiers travaux de Foucault au séminaire de Lacan, de la lecture du *Capital* par Althusser, Macherey, Balibar, Rancière et Establet à la réception de Heidegger » (10).

[21] Gregory Elliott, éd., *Althusser. A Critical Reader* (Oxford and Cambridge: Blackwell, 1994). L'ouvrage recueille des contributions d'Eric Hobsbawm, Pierre Vilar (une traduction de son article publié dans les *Annales* en 1973), Paul Ricœur (une partie de son séminaire de 1975 sur le concept d'idéologie chez Althusser), Axel Honneth, Peter Dews, David Macey, Francis Mulhern, et de Gregory Elliot lui-même.

[22] Gregory Elliott, *Althusser: The Detour of Theory*, coll. Historical Materialism Book Series (Leiden ; Boston: Brill, 2006). Sur ce travail, ainsi que la conférence organisée par Sprinker, voir la chronique d'Étienne Balibar, « Actualité d'Althusser à l'étranger », *Actuel Marx* 1, n° 7 (1990): 164-67.

« formation de compromis vulnérable » entre l'héritage marxiste et des courants théoriques « non-marxistes » qui aurait été poussée vers sa propre « (auto-)déconstruction »[23].

En 1996 paraîtra sous la responsabilité d'Antonio Callari et David F. Ruccio, l'ouvrage collectif *Postmodern Materialism and the Future of Marxist Theory. Essays in the Althusserian Tradition*[24]. L'intention des éditeurs — tous les deux des économistes liés à la revue nord-américaine, *Rethinking Marxism* — semble cette fois-ci très explicite : interroger les effets des différentes théories ou discours « postmodernes » sur la théorie marxiste et sur le matérialisme, dans le but de repenser et même de « dépasser » la division, voire l'antagonisme régnant entre marxisme et postmodernisme[25]. Ce qui est plus significatif encore c'est que ce dialogue entre marxisme et postmodernisme est pensé à partir d'une « tradition althussérienne » (et les éditeurs tiennent pour acquis le fait qu'il existe une tradition althussérienne). Ainsi, le travail d'Althusser est situé comme un intermédiaire, comme une charnière qui permettrait l'articulation de certaines problématiques dites « postmodernes » avec quelques-unes propres de la théorie marxiste. Malgré les problèmes et les ambivalences que comporte toujours cette catégorie du « postmodernisme » (toujours trop vague, toujours trop lâche, permettant de tout dire sans rien dire à la fois), avec l'expression « matérialisme postmoderne », les éditeurs visent une nouvelle forme de marxisme (un renouvellement du marxisme qui ne serait possible que grâce au travail « pionnier » d'Althusser). En termes généraux, l'expression fait référence à une perspective qui non seulement affirme la thèse du primat de la « matérialité » de l'être, ainsi qu'une position marxiste de « résistance » contre toute forme d'oppression, mais aussi, il s'agit de la prise en compte de la multiplicité (et la « multidimensionalité ») des acteurs sociaux, ainsi que de l'affirmation d'une ouverture irréductible du champ social. De ce

---

[23] « Expelling *homo dialecticus* and the Hegelian heritage, renouncing autarky and restoring dialogue with non- (or even anti-) Marxist traditions, assimilating 'Nietzscheo-Heideggerian', as well as Spinozist-Bachelardian, motifs, the Althusserian 'renovation' of historical materialism intersected with broader currents in Gallic philosophical culture. Associated with the names of Claude Levi-Strauss or Jacques Lacan, Michel Foucault or Jacques Derrida, and assembled under the flag of convenience, 'theoretical anti-humanism', by those who spoke *in verba magistri*. (…) 'structural Marxism' may be seen in retrospect as a transitional theoretical problematic — a vulnerable compromise-formation, in effect, between the Marxist legacy and non-Marxist modes, whose (auto-) deconstruction signalled the eclipse of one ascendant star of the 'Nietzschean, Freudo-Marxist age' ». Gregory Elliott, éd., *Althusser. A Critical Reader*, op. cit., viii-ix. Nous allons voir qu'Elliott n'est pas indifférent aux effets de cette « auto-déconstruction ».

[24] Antonio Callari et David F. Ruccio, éds., *Postmodern Materialism and the Future of Marxist Theory. Essays in the Althusserian Tradition* (Hanover: Wesleyan University Press, 1996).

[25] *Ibid*., 4.

point de vue, les éditeurs affirment que « le projet marxiste d'une critique de l'unidimensionnalité de l'ordre économique bourgeois » est parfaitement compatible avec « l'impératif stratégique de la déconstruction »[26]. Pour Callari et Ruccio, les éléments théoriques pour penser et développer ce « matérialisme postmoderne » seraient déjà présents dans l'œuvre d'Althusser, de manière particulièrement évidente dans ses derniers écrits où il élabore la thèse du « matérialisme aléatoire ». Selon l'avis des auteurs, les différents essais de cet hétérogène et bien nourri volume[27], partagent une certaine prémisse à l'égard du travail d'Althusser : son anti-essentialisme, son antiréductionnisme et sa position anti-téléologique, seraient particulièrement compatibles avec la « théorie postmoderne ».

Les rencontres et les publications vont se multiplier au fil des années. En dehors plusieurs numéros et dossiers spéciaux publiés dans différentes revues dont on ne serait pas en condition de faire un inventaire minimalement exhaustif[28], on peut mentionner au moins trois autres titres d'ouvrages collectifs que, d'une manière ou d'une autre, rendent compte d'un travail de réception, c'est-à-dire de différentiation et sélection de son héritage. Dans *Althusser. Une lecture de Marx*, publié en 2008, Jean-Claude Bourdin ouvrait la présentation de ce volume en faisant un parallèle entre la génération des jeunes hégéliens dont Marx et Engels faisaient partie, et la sienne, celle des « jeunes althussériens ».

> « Pour paraphraser Engels, rappelant l'effet produit par la publication de *L'essence du christianisme* sur la génération *du Vormärz* ("nous fûmes tous

[26] *Ibid*., 3.
[27] Outre que l'introduction de Callari et Ruccio, ce volume se compose de contributions d'Antonio Negri, Grahame Lock, Warren Montag, Etienne Balibar, Stephen Cullenberg, Richard Wolff, Stephen Resnick, Bruce Roberts, J. K. Gibson-Graham, Richard McIntyre, Emmanuel Terray, Jonathan Diskin, AnnMarie Wolpe, Alain Lipietz et Gregory Elliott.
[28] Par exemple, nous pouvons mentionner : « Sur Althusser. Passages », dans *Futur Antérieur* (1993) ; le numéro coordonné par Jacques Lezra, « Depositions. Althusser, Balibar, Macherey, and the Labor of Reading », dans *Yale French Studies* 88 (1995) ; « Lire Althusser aujourd'hui », à nouveau dans *Futur Antérieur* (1997) ; le numéro coordonné par Antonio Callari et David F. Ruccio, « Re-reading Althusser », dans *Rethinking Marxism* 10(3) (1998) ; la section « Mineur » sur « Le matérialisme aléatoire et le "dernier Althusser" », dans *Multitudes* 21 (2005) ; « Althusser, 25 ans après » dans *La Pensée* 382 (2015) ; l'édition « Reading Capital. 50 Years Later », coordonnée par Agon Hamza et Frank Ruda dans *Crisis and Critique* 2(2) (2015) ; et tout récemment, le numéro coordonné par Vittorio Morfino et Stefano Pippa, « Reading Althusser again », dans *Revista de filosofía de la Universidad de Costa Rica*, vol. 58, nº 152 (2019), ainsi que celui coordonné par Guillaume Sibertin-Blanc, « Althusser », dans *Actuel Marx* 67 (2020), spécialement consacré à la réception « non-européenne » d'Althusser.

> momentanément des “feuerbachiens”), certains d’entre nous pourraient dire que “nous fûmes tous momentanément des ‘althussériens’” »[29].

Mais qu’est-ce que, au juste, « être althussérien » ? Et pourquoi quelqu’un comme Bourdin s’est-il reconnu autrefois comme althussérien mais aujourd’hui ne l’est plus ? Que veut dire être althussérien aujourd’hui ? (est-ce même possible ? ou bien, est-il forcément « déplacé », « inactuel », d’être althussérien aujourd’hui ?). Si Althusser lui-même s’est interrogé sur ce qu’est *être marxiste* en philosophie, cela voudrait-il dire qu’être althussérien et être marxiste sont la même chose ? C’est bien douteux. Si l’entreprise althussérienne a surtout consisté à soumettre à une critique aussi rigoureuse que possible certaines thèses ou concepts de Marx, être marxiste en philosophie peut bien signifier être critique du marxisme. En conséquence, être althussérien équivaut à être critique du marxisme. Bien sûr, cela ne distingue pas trop l’entreprise althussérienne de n’importe quel autre « marxisme critique ». D’autre part, ce travail critique ne correspond pas non plus à un travail exégétique d’interprétation de l’œuvre de Marx, comme c’est le cas pour d’autres auteurs de renom étudiés à l’intérieur de l’appareil universitaire et de l’institution philosophique. De ce point de vue, nous aurions tort, comme le dit Bourdin, de juger l’effort d’Althusser « comme si son intention avait été d’être le Martial Guéroult ou le Victor Goldschmidt de Marx dans l’université ». Ce qui peut être distinctif, en revanche, c’est qu’« Althusser posait à la pensée marxiste des questions étrangères à la tradition orthodoxe, avec l’intention politique de rénover la pensée communiste et révolutionnaire »[30]. De manière plus profonde et beaucoup plus exigeante, être althussérien aujourd’hui impliquerait un rapport spécifique à la philosophie, un questionnement sur son statut, et sur son rapport à la politique[31].

---

[29] Jean-Claude Bourdin, coord., *Althusser. Une lecture de Marx*, coll. Débats philosophiques (Paris: Presses universitaires de France, 2008), 9. Cet ouvrage rassemble des contributions d’Isabelle Garo, Jacques Bidet, Roberto Nigro, Franck Fischbach, Yves Vargas et Bourdin lui-même.

[30] *Ibid*., 25.

[31] « La lecture althussérienne de Marx n’est pas une archive du “structuralisme” ou de la pensée “anti-humaniste” des années 1960. Elle s’est constamment accompagnée d’une réflexion insistante sur la philosophie, et représente, dans ses déplacements et ses difficultés, jusqu’à son détachement dernier, une expérience de penser qui touche au cœur même de ce qu’est la philosophie : comme Arlequin, elle est au centre de la scène idéologique et politique mais elle “n’est jamais à sa place” ». *Ibid*., 27.

Quelques années plus tard paraîtront *Autour d'Althusser. Penser un matérialisme aléatoire : problèmes et perspectives*, sous la direction d'Annie Ibrahim en 2012[32], et *Encountering Althusser. Politics and Materialism in Contemporary Radical Thought*, coédité par Katja Diefenbach, Sara R. Farris, Gal Kirn et Peter D. Thomas en 2013[33]. Ces deux ouvrages se tournent explicitement vers les écrits du soi-disant « dernier Althusser » (nous dirons tout de suite un mot sur cette catégorie) et offrent une place privilégiée à ses écrits posthumes. Les premiers mots de l'avant-propos d'Ibrahim, nous permettent d'apprécier ce déplacement ou cette reconfiguration des termes de l'analyse dans la réception de ce nouveau corpus. D'une part, elle risque des formules très problématiques avec lesquelles il caractérise l'élaboration théorique d'Althusser, telle qu'« une ontologie pure de la rencontre », une expression inimaginée auparavant. En même temps, elle soutient que la position d'Althusser peut être toujours considérée matérialiste dans la mesure où elle « ne recule pas devant la tâche d'établir la prééminence des forces sur les formes, de l'événement sur la substance, de la conjoncture sur la causalité, et que l'on accepte de développer l'hypothèse d'un hasard fondateur »[34]. Dans l'introduction du deuxième volume, la pluralité des voies de recherche que l'« althussérisme » a permis de rouvrir est à nouveau mise en évidence (reconnaissant également l'importante influence de l'althussérisme dans la conjoncture théorico-politique d'avant et après mai 1968). Les éditeurs soulignent que l'un des effets du meurtre de son épouse, Hélène Rytmann, en 1980, aurait été que son travail serait rapidement devenu quelque chose du passé (voire *dépassé*), c'est-à-dire que l'althussérisme serait devenu soudainement inactuel. On connaît l'épisode raconté par Althusser lui-même dans son autobiographie : « je suis, pour une opinion qui connaît mon nom, un *disparu*. Ni mort ni vivant, non encore enterré mais "sans œuvre" — le magnifique mot de Foucault pour désigner la folie — : *disparu* »[35]. Même lorsqu'il était vivant, il était

[32] Annie Ibrahim, dir., *Autour d'Althusser: penser un matérialisme aléatoire : problèmes et perspectives*, coll. Matière à pensées (Paris: le Temps des cerises, 2012). L'ouvrage inclut des contributions d'André Tosel, Jean-Claude Bourdin, Alain Gigandet, Olivier Bloch, Ibrahim elle-même, Pascale Gillot, Irène Pereira et Isabelle Garo.

[33] Katja Diefenbach et al., éds., *Encountering Althusser. Politics and Materialism in Contemporary Radical Thought* (London: Bloomsbury, 2013). Cet ouvrage est le résultat d'une conférence tenue à Maastricht en octobre 2009. La liste d'auteurs est dans ce cas considérable. Outre les quatre éditeurs, les participants étaient les suivants : André Tosel, Panagiotis Sotiris, Giorgos Fourtounis, Vittorio Morfino, Katja Kolšek, G.M. Goshgarian, Mikko Lahtinen, Warren Montag, Caroline Williams, Ceren Özselçuk, Michele Cangiani, Frieder Otto Wolf, Jason Read, Isabelle Garo, Pascale Gillot, Rastko Močnik, et Ozren Pupovac.

[34] Annie Ibrahim, dir., *Autour d'Althusser*, op. cit., 12, 13.

[35] *ADL*, 41.

déjà « mort » dans la sphère publique. A ce moment-là, il ne semblait plus possible de porter un intérêt sur l'althussérisme autrement que par une approche romantique d'une époque révolue, comme la recherche d'une archive liée à une période terminée, à savoir le moment « structuraliste » des années 1960. L'althussérisme serait devenu une pièce de musée. Cependant, à travers certains de ses anciens élèves, ou certains auteurs qui ont pris les travaux d'Althusser comme point de référence pour développer de manière plus ou moins critique ses propres lectures, l'althussérisme semble retrouver une actualité *post-mortem*, une actualité sans doute inédite et d'une tout autre nature. A travers la recherche des auteurs tels qu'Etienne Balibar, Jacques Rancière, Pierre Macherey, Alain Badiou, Slavoj Zizek, Ernesto Laclau, ou Judith Butler, affirment-ils les éditeurs dans l'introduction, on a pu découvrir des nouveaux problèmes dans la théorie d'Althusser autrefois cachés ou invisibles[36]. L'ensemble des écrits posthumes disponibles a permis ainsi de renouveler l'actualité d'Althusser, une actualité paradoxalement double : celle du « vieux » et du « nouveau » Althusser, le premier étant à la fois éclairci et compliqué par les écrits du dernier[37]. Selon la perspective des éditeurs, ce « nouveau » Althusser offre les éléments théoriques pour établir des alliances avec des auteurs qu'ils identifient sous la « pensée radicale contemporaine » (le « post-structuralisme », le « post-opéraisme », la « déconstruction », et le « heideggérianisme de gauche », parmi d'autres). Ce qui veut dire, en d'autres termes, que les écrits posthumes ont renouvelé profondément les formes dans lesquelles on peut hériter non seulement l'œuvre de Marx mais aussi la théorie althussérienne elle-même[38]. Le but de l'exercice de « rencontrer Althusser » (selon le titre choisi par les éditeurs), est de « libérer » la pensée d'Althusser de la « répression », on irait jusqu'à dire de la « dénégation » dont elle faisait l'objet jusqu'à récemment. Cet exercice, proposent les éditeurs, ne peut suivre autre démarche que celle d'un « retour » à Althusser, en imitant le geste du « retour à Freud » de Lacan, et du « retour à Marx » mené par Althusser lui-même. Un retour que selon son propre enseignement, ne peut jamais se penser

[36] « The themes developed by these authors, also and perhaps even most significantly in their criticisms of and departures from classical Althusserian positions, have allowed hitherto neglected elements of the original Althusserian synthesis to become visible. (…) These discussions have indicated the extent to which seemingly settled debates of the past still have the potential to engage critical energies in unforeseen and productive ways ». Katja Diefenbach et al., éds., *Encountering Althusser*, op. cit., xiv.
[37] Voir *ibid*., xv.
[38] « Representing a novel philosophical position in its own right, the 'untimely' arrival of the late Althusser's thought has thus intersected with and strengthened a widespread revival of interest in the history of Marxism and its possible contemporary forms of inheritance ». *Ibid*.

comme « innocent » ou « neutre ». Autrement dit, le retour à Althusser pose à chaque fois le problème de *choisir*, le défi d'une décision à l'égard de son héritage et de ses spectres[39].

Quant aux événements les plus récents, on ne peut pas ignorer ceux qui nous semblent particulièrement significatifs, et ceci, encore une fois, sans aucune prétention d'exhaustivité. En 2015, à l'occasion du 50e anniversaire de la publication de *Lire Le Capital*, s'organise à Buenos Aires le Colloque international « 50 ans de *Lire le Capital* », le premier événement de cette envergure à être consacré à l'œuvre de Louis Althusser en Amérique latine[40]. Une deuxième édition de ce colloque, sous le titre « Louis Althusser aujourd'hui : stratégie et matérialisme », s'est tenu à Santiago du Chili en 2017[41]. Ainsi, un nombre incalculable d'événements et de rencontres similaires partout dans le monde témoignent de l'actualité croissante et toujours féconde de la pensée d'Althusser. Or, ce qui nous semble particulièrement intéressant dans la réception et traduction d'Althusser en Amérique latine, c'est que non seulement on y découvre un autre héritage[42], mais aussi, et surtout, le fait qu'Althusser lui-même s'est engagé dans la construction — de son vivant — de son propre héritage. Comme l'a remarqué Marcelo Starcenbaum, il est frappant de constater que non seulement il fut reçu dans les années 1960-1970 comme un « nouveaux Marx » (selon le mot de Balibar), mais qu'Althusser lui-même a pris un rôle actif dans la construction (et la sélection) de son héritage parmi ses lecteurs ou lectrices, des intellectuels

[39] Selon la lecture des éditeurs, on pourrait dire qu'il y a deux lignes théoriques fondamentales qui orientent le « retour à Marx » opéré par Althusser : la question « épistémologique » (l'élément « spinoziste-bachelardien » selon les termes d'Elliot), et la stratégie « déconstructive » (ou l'élément « nietzscheo-heideggérien », ce que nous allons identifier plutôt avec un élément « derridien ») : « Both the originality and aporia of Althusser's return to Marx can be partially traced back to a very peculiar combination of an epistemological with a 'deconstructive' strategy of reading ». *Ibid.*, xvi.

[40] Après la rencontre internationale, moins massive, réalisée à Morelia au Mexique en 2012.

[41] Les actes de ces deux colloques sont disponibles en ligne. Voir Pedro Karczmarczyk, Natalia Romé, et Marcelo Starcenbaum, éds., *Actas del Coloquio Internacional: 50 años de Lire le Capital* (La Plata: Universidad Nacional de La Plata, 2017), http://www.libros.fahce.unlp.edu.ar/index.php/libros/catalog/book/84 ; et Pedro Karczmarczyk et al., éds., *Actas Del Coloquio Internacional Althusser Hoy: Estrategia y Materialismo* (La Plata: Universidad Nacional de La Plata. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, 2020), https://www.libros.fahce.unlp.edu.ar/index.php/libros/catalog/book/155.

[42] Voir à cet égard l'étude de Miguel Valderrama, « Althusser y el marxismo latinoamericano. Notas para una genealogía del (post)marxismo en América Latina », in Marcelo Rodríguez et Marcelo Starcenbaum, éds., *Lecturas de Althusser en América Latina* (Santiago, Chile: Doble Ciencia, 2017), 21-40. L'auteur y constate « un aspect paradoxal dans la lecture d'Althusser faite en Amérique latine : lorsqu'Althusser était durement critiqué par ses camarades du Parti en France pour ses thèses, les communistes à Cuba trouvaient en celles-ci les outils pour déplier une nouvelle lecture de Marx dans la conjoncture d'une crise de la « rationalité politique révolutionnaire ».

et militants latino-américains[43]. En effet, non seulement Althusser délivre certains de ses écrits afin d'être publiés uniquement en espagnol dans des revues ou maisons d'édition latino-américaines — c'est le cas, notamment de l'un de ses textes le plus décidément dogmatique et « théoriciste » : « Théorie, pratique théorique et formation théorique. Idéologie et lutte idéologique »[44], encore inédit en français ; c'est également le cas de ses entretiens avec Fernanda Navarro, publiés au Mexique en 1988[45] — mais il semble aussi trouver en l'Amérique latine un espace d'énonciation qu'il n'a pas pu trouver en France. Comme l'avait dit Rancière dans un ton dénonciateur, Althusser se sentait « libre de citer Mao dans les préfaces latino-américaines »[46], lorsqu'en France, il fait publier un texte sur la Révolution Culturelle chine de manière anonyme[47]. De ce point de vue, l'avenir d'Althusser est aussi marqué par sa propre intervention dans la sélection de ce qu'il choisit de faire publier et traduire en dehors de la France. En d'autres mots, on peut dire qu'il a délibérément contribué à produire certains de ses spectres[48].

---

[43] Marcelo Starcenbaum, « Althusser et l'Amérique latine », trad. par Guillaume Sibertin-Blanc, *Actuel Marx*, n° 67 (2020): 11-28. Dans l'ouverture de son étude, Starcenbaum rappelle les mots de Balibar dans sa « Note bibliographique » ajouté à la nouvelle édition de 1996 de *Pour Marx* : « On est alors au sommet de l'influence d'Althusser en Amérique latine, où certains militants et intellectuels le considéreront quasiment comme un nouveau Marx, mais où il sera aussi beaucoup travaillé et discuté ». *PM*, 270.

[44] Louis Althusser, « Teoría, práctica teórica y formación teórica. Ideología y lucha ideológica », *Casa de las Américas* VI, n° 34 (1966): 5-31.

[45] Voir Louis Althusser, *Filosofía y marxismo: entrevista a Louis Althusser por Fernanda Navarro* (México: Siglo Veintiuno Editores, 1988). L'avertissement au lecteur rédigé par Althusser en 1986, signale explicitement que l'ouvrage est adressé « aux étudiants de philosophie et militants d'*Amérique latine, exclusivement* » (12).

[46] Jacques Rancière, *La leçon d'Althusser* (Paris: La fabrique, 2012), 195. Cité par Starcenbaum (qui met cette phrase comme exergue de son étude). Rancière fait référence ici évidemment à la préface qu'Althusser rédige en 1970 pour le livre de Marta Harnecker (à l'occasion de la sixième édition du livre, publié pour la première fois en avril 1969). Voir Marta Harnecker, *Los conceptos elementales del materialismo histórico*, 9ème éd. (Santiago de Chile: Siglo XXI, 1971), xi-xvi. Le texte termine avec l'affirmation suivante : « Comme dit Mao : "N'oublions *jamais* la lutte de classes" ». Cette préface sera reprise en 1976 dans *Positions*, sous le titre « Marxisme et lutte de classe ». Voir *P*, 61-66.

[47] Louis Althusser [non signé], « Sur la révolution culturelle », *Cahiers Marxistes-Léninistes*, n° 14 (décembre 1966): 5-16. Comme dit Starcenbaum : « Ce que [Rancière], en un certain sens, dénonçait, c'est qu'Althusser se montrait incapable d'assumer en France les positions qu'il assumait en Amérique latine. Sans aucun doute, l'Amérique latine offrait à Althusser des espaces d'énonciation moins restrictifs, et la possibilité d'alimenter efficacement par ses idées les mouvements politiques révolutionnaires ». Marcelo Starcenbaum, « Althusser et l'Amérique latine », art. cit., 12. Sur la réception d'Althusser en Amérique latine, voir aussi les différentes études rassemblées dans Marcelo Rodríguez et Marcelo Starcenbaum, éds., *Lecturas de Althusser en América Latina*, op. cit.

[48] Il est vrai que cela peut aussi s'expliquer autrement (d'une manière beaucoup plus humaine, trop humaine, si l'on veut). Rappelons le témoignage de Balibar à l'occasion des funérailles d'Althusser : « J'oserais presque dire qu'Althusser a été un homme différent avec chacun de ceux qu'il a connus. Il ne suffit pas pour l'expliquer de dire qu'il savait s'adapter aux interlocuteurs et aux circonstances, il faudrait dire qu'il possédait une extraordinaire capacité d'écouter la singularité de chacun et de la susciter. Le véritable Althusser, si cette

On peut mentionner enfin, encore plus récemment, le Colloque de Cerisy, « Louis Althusser : politique, philosophie », réalisé en 2018 à l'initiative de l'Ecole Normale Supérieure (ENS) et de l'Institut Mémoires de l'Edition Contemporaine (IMEC), sous la direction de Julia Christ et Bertrand Ogilvie. Presque trente ans après sa mort, le moment était donc venu de rendre hommage à Althusser, dans une institution qui avait accueilli à quatre occasions différentes, des rencontres consacrées au travail de Derrida[49]. Mais ce n'est qu'en 2021, à l'initiative de Vittorio Morfino et de Francesco Vitale, que s'organise — en pleine crise sanitaire —, la conférence internationale *Positions. Between Althusser and Derrida*. Le titre de la conférence reprend explicitement un concept qui fut employé d'abord par Derrida, pour les entretiens publiés en 1972, et puis par Althusser, dans le recueil de textes publié en 1976[50]. Comme le texte de l'appel de la conférence l'indique explicitement, elle avait pour but de rendre justice à une rencontre qui n'a jamais vraiment eu lieu, du moins pas dans un niveau théorique, c'est-à-dire dans le cadre d'un débat philosophique ouvert entre les deux, malgré leur relation de travail et d'amitié qui les a uni pendant plus de 20 ans. Faisant écho à la publication récente du séminaire que Derrida consacre à Althusser dans l'année 1975-1976, *Théorie et pratique*, il s'agissait de reprendre un débat qui, à travers la rencontre de ces deux noms propres, pouvait également être lu comme la rencontre entre marxisme et déconstruction[51].

Si nous avons choisi de mentionner cette conférence, qui s'est tenue récemment, c'est parce qu'elle touche directement à ce qui constitue l'un des motifs principaux de notre recherche : le rapport entre Althusser et la déconstruction (un rapport qu'implique, bien évidemment, le rapport entre Althusser et Derrida, ainsi que le rapport entre marxisme et déconstruction, mais dont l'un n'est pas forcément équivalent ni réductible à l'autre). C'est

---

expression a un sens, c'est d'abord cette capacité ». Étienne Balibar, « Adieu », in *Écrits pour Althusser*, op. cit., 120.

[49] Il s'agit de « Les fins de l'homme » (1980), « L'animal autobiographique » (1997), « Le passage des frontières » (1992), « La démocratie à venir » (2002).

[50] Voir Jacques Derrida, *Positions*, coll. « Critique » (Paris: Éd. de Minuit, 1972), et *P*.

[51] On peut consulter le texte de l'appel en italien et anglais sur le site de l'Université de Salerno : https://www.unisa.it/unisa-rescue-page/dettaglio/id/529/module/87/row/5620/positions-between-althusser-and-derrida. « Il profondo legame personale tra Luis Althusser e Jacques Derrida è noto da sempre e tuttavia fino ad ora rari sono stati i tentativi di interpretare la loro relazione da un punto di vista teorico o pratico-teorico nonostante siano numerose le tracce di un dialogo a distanza mai interrotto. La pubblicazione degli inediti di Althusser raccolti in *Écrits philosophiques et politiques* (1994) e la più recente pubblicazione del seminario derridiano *Théorie et pratique* (2017) che risale agli anni settanta, non solo attestano questa relazione ma offrono materiali degni di riflessione su entrambi i fronti ».

à partir de ce rapport, dans ce rapport, que notre recherche trouve son point d'appui et tire son inspiration. C'est notre manière d'hériter Althusser, celle de choisir parmi ses spectres, et d'essayer de lui donner encore une autre actualité. C'est pourquoi, nous avons choisi de commencer par ce thème derridien (qui est, et pas par hasard, placé dans l'exorde de *Spectres de Marx*), et que nous avons souligné certains éléments spécifiques dans les divers exercices de réception du travail d'Althusser que nous avons préalablement — et de manière très schématique — inventorié. La tâche de l'héritage, cependant, est une tâche très exigeante (à la limite de l'impossible), car elle impose le défi d'« une tâche de déconstruction sans fin ». Comme l'explique encore Derrida : « il faut puiser dans la mémoire de l'héritage les outils conceptuels permettant de contester les limites que cet héritage a imposées jusqu'ici »[52]. Nous sommes loin de croire que nous ayons réussi cette tâche, mais nous sommes absolument certains de l'avoir choisi.

En ce sens, la phrase que nous avons choisie pour titre de cette thèse, « Louis Althusser et la déconstruction du marxisme », vise ainsi à sonder une thèse plus précise : la production théorique d'Althusser peut être lue comme une déconstruction du marxisme. Bien sûr, tout se joue dans ce rapport désigné par la conjonction *et* : Althusser *et* la déconstruction, Althusser *et* le marxisme, Althusser *et* la déconstruction du marxisme. Penser alors le rapport d'Althusser à la déconstruction, et décrire son travail de production théorique comme une déconstruction du marxisme exige certaines clarifications conceptuelles que nous allons traiter tout de suite. Avant toute chose, il convient toutefois de faire une mise en garde cruciale : ce ne sera pas une thèse sur le rapport entre Althusser et Derrida (soit-il d'amitié, professionnel, philosophique, ou n'importe quel autre). Bien sûr, leur rapport sera constamment évoqué, parfois délibérément cherché (voire produit ou « imaginé »), mais ce rapport sera toujours subordonné à la thèse ici formulée, même si cette subordination n'est pas facilement défendable. D'ailleurs, une thèse sur « le rapport entre Althusser et Derrida » nécessiterait une toute autre approche et un travail de recherche dans des archives pour lequel nous ne disposons ni le temps ni les moyens. Cette thèse, donc, est une thèse sur Althusser, qui vise à mettre en évidence que son travail est un travail de déconstruction du marxisme.

[52] Jacques Derrida et Élisabeth Roudinesco, *De quoi demain...*, op. cit., 39.

Et puisque nous avons mentionné le titre, il y a encore des points à soulever par rapport au premier énoncé : « De l'antihumanisme théorique au matérialisme aléatoire ». Le premier terme, constitue certes l'une des problématiques les plus caractéristiques de l'entreprise théorique althussérienne. Il est étroitement lié à la thèse de la coupure épistémologique, et par là, il désigne le cœur de ce que fut l'intervention d'Althusser au milieu des années 1960, marquant depuis le sceau de la lecture althussérienne de Marx. Quant au deuxième terme, on a pu le repérer, il désigne de manière assez explicite ce qui a été considéré comme le thème majeur (la « nouveauté » dirait-on) des écrits du « dernier Althusser ». Depuis le milieu des années 1990, avec la publication de ses écrits inédits, on commence à découvrir ces textes rédigés surtout pendant les dernières années de sa vie, qui ont pour thèse fondamentale l'existence d'une tradition matérialiste en philosophie qu'Althusser désigne comme « matérialisme aléatoire » ou « matérialisme de la rencontre ». Nous aurons bien sûr l'occasion d'aborder longuement cette thèse, ainsi que l'antihumanisme théorique, la thèse de la coupure épistémologique et encore d'autres thèses et concepts d'Althusser. Mais à ce stade de notre étude, il est nécessaire d'effectuer certaines clarifications d'ordre « méthodologique ». L'énoncé du titre présente l'idée d'un mouvement, un déplacement depuis un point initial vers un point final (ce qui est désigné par les articles « du… au… »). Cette formulation pourrait être lue comme une thèse qui aborde le parcours d'Althusser, l'ensemble de sa production théorique, comme une progression, comme un travail avec un début plus ou moins assignable, et qui avance toujours vers des étapes supérieures d'une recherche de plus en plus consciente de soi. En ce sens, elle pourrait donner l'impression qu'on suppose de manière plus ou moins implicite qu'il y a une « évolution » de la pensée althussérienne, au sens où elle tend vers une fin plus ou moins reconnue, celle de la « dernière philosophie » d'Althusser. Or, il n'en est rien. Comme nous pourrons le constater, tout le processus d'autocritique et de rectification qu'Althusser conduit précocement à l'égard de son propre travail théorique rend plus ou moins impossible une telle perspective « évolutive » (voire « téléologique »). Ce n'est pas seulement la propre production théorique d'Althusser qui est construite sur des « discontinuités systématiques » (si cet oxymore nous est-il accordé), mais le fait que nous disposons aujourd'hui d'une immensité de textes inédits — dont la quantité dépasse largement ce qu'il a publié de son vivant — pose le problème d'une lecture « à

contretemps » des travaux publiés, un « retour » à l'Althusser qu'on a connu auparavant, pour découvrir peut-être un Althusser inconnu ou « méconnu », un autre Althusser, ou tout simplement *plus d'un* Althusser.

On partage de ce point de vue les mots de l'un des plus grands connaisseurs des écrits posthumes d'Althusser, François Matheron :

> « Devant une œuvre qui ne cesse de détruire ce qu'elle a établi, et qui revient cependant parfois à ce que l'on croyait à jamais disparu (il suffit ici de penser à Hegel), devant une œuvre qui ne cesse de se jeter en avant pour subitement interrompre la plupart de ses entreprises, le lecteur, partagé entre effroi et admiration, est presque nécessairement conduit à appliquer à Althusser lui-même le jugement que nous lui avons vu porter sur Machiavel. Et l'identification d'Althusser à l'œuvre de Machiavel, cristallisée dès 1962, mais d'abord peu visible, nous incite à aller plus loin : le caractère énigmatique de l'œuvre d'Althusser pourrait bien avoir quelque rapport avec le vide qu'il situe au cœur de la démarche de Machiavel »[53].

Malgré ce caractère « destructif », cet aspect discontinu, qui rend le travail d'Althusser quelque peu énigmatique, cela ne veut pas dire qu'il soit tout à fait impossible de trouver certains traits, certains « invariants » dans les variations mêmes de son travail (comme le disait Althusser lui-même : la variation est l'existence même de l'invariant)[54]. Son intérêt par Machiavel, pourrait justement en constituer un exemple. Son travail incessant autour de la théorie marxiste en offre un autre encore plus évident. Or, nous jugeons inintéressant de se concentrer sur ce niveau de généralité sur le travail d'Althusser. Cela ne nous mène pas

---

[53] D'abord publié dans *Futur Antérieur* : François Matheron, « La récurrence du vide chez Louis Althusser », *Futur Antérieur* numéro spécial : « Lire Althusser aujourd'hui » (1997): 23-47 (disponible aussi en ligne : https://www.multitudes.net/La-recurrence-du-vide-chez-Louis/), nous citons ce texte depuis sa réédition dans Louis Althusser, *Machiavel et nous*, coll. Texto (Paris: Tallandier, 2009), voir pages 205-06. Matheron fait référence ici à l'affirmation d'Althusser selon laquelle « s'il est clair que nous sommes constamment devant une pensée théorique d'une grande rigueur, le point central où théoriquement tout se noue échappe interminablement à la recherche ». Voir *EPP II*, 56. Sur ce caractère « destructif » du travail d'Althusser, voir aussi François Matheron, « Louis Althusser ou la impure pureté du concept », in *Dictionnaire Marx contemporain*, éd. par Jacques Bidet et Eustache Kouvélakis, coll. Actuel Marx Confrontations (Paris: Presses universitaires de France, 2001), 370, 388, ainsi que l'article de 1988 d'Etienne Balibar, « Tais-toi encore, Althusser ! », in *Écrits pour Althusser*, op. cit. : « A quel moment ai-je pris conscience du fait qu'Althusser, comme contraint par une force impitoyable, "détruisait", "déconstruisait" ou "défaisait" ce qu'il avait fait ? » (61). Ou encore, lorsqu'il parle d'« une trajectoire d'écriture qui s'annule ainsi elle-même » (67), d'une « autodestruction incontournable » (68), etc. Nous y reviendrons.

[54] *PM*, 219.

très loin. Ce qui doit nous intéresser, là où encore il y a des choses à penser et à découvrir, ce sont précisément les variations. Même si ces variations portent la forme d'une répétition. Comme le souligne très justement Balibar, lorsqu'on regarde les autocritiques d'Althusser, elles rendent compte d'« une propension ambivalente à revenir sur soi, pour se justifier, se rectifier ou se défaire (voire se détruire) ». Le point d'intérêt, ce qui rend énigmatique son travail, c'est que « ces rectifications se répètent et que, se répétant, elles se transforment »[55]. Nous pourrons vérifier ensuite que cette procédure (pas toujours « maîtrisée » ou « consciente », dirions-nous), reste strictement fidèle à l'une des définitions qu'Althusser donne de la philosophie elle-même, ou plus précisément, de cette nouvelle pratique de la philosophie qu'il découvre dans la pratique théorique de Lénine. Quand, avec une thèse devenue célèbre, Althusser affirme que « la philosophie n'a pas d'histoire », il expliquait : « A la limite, la philosophie n'a pas d'histoire, la philosophie est ce lieu théorique étrange où il ne se passe proprement rien, rien que cette *répétition* du rien »[56]. Ce rien, comme on le sait, correspond au « *vide d'une distance prise* », définition également célèbre de ce qu'Althusser entendait par l'opération philosophique élémentaire : tracer une ligne de démarcation. C'est ainsi qu'Althusser précise sa thèse : « Il est donc bien une histoire *dans* la philosophie, plutôt qu'une histoire *de* la philosophie : une histoire du déplacement de la répétition indéfinie d'une trace nulle, dont les effets sont réels »[57]. On pourrait dire que les constantes autocritiques d'Althusser, sa tendance à revenir sur soi, suivent de manière presque rigoureuse cette définition de la pratique philosophique. Autrement dit, les variations du travail théorique d'Althusser peuvent bien être comprises comme la pratique de revenir *autrement* sur le *même*.

C'est pour cette raison aussi que nous ne nous attarderons pas longtemps sur les « périodisations » plus ou moins connues du travail d'Althusser[58], sauf pour des fins

[55] Étienne Balibar, « Avant-propos pour la réédition de 1996 », in *PM*, xi.
[56] *LP*, 34.
[57] *Ibid*., 40-41.
[58] En général, on distingue trois moments dans la production théorique d'Althusser : la période du dit « théoricisme » principalement articulé autour de deux ouvrages de 1965, *Pour Marx* et *Lire Le Capital*, et couvrant au moins les années 1962-1967 ; la période d'« autocritique », qui est très souvent décrite comme une politisation (ou répolitisation) de la théorie, entamée du moins à partir de 1967 et qui va jusqu'à 1976, mais qui peut s'étendre jusqu'au 1977, voire 1978 ; et puis la période du « dernier » Althusser (ou « Louis Althusser après Althusser » selon l'expression employée par les éditeurs du premier volume des *Écrits philosophiques et politiques*), qui comprend les années 1977 ou 1978, jusqu'à 1988. Bien sûr, d'autres classifications sont toujours possibles. Emilio de Ipola, par exemple, tout en reconnaissant trois étapes, désigne la période théoriciste comme l'althussérisme « classique » : « Ainsi, il est convenu d'en distinguer

purement méthodologiques, voire simplement comme référence, pour désigner une certaine période ou un certain ensemble de ses écrits, sans pour cela impliquer aucune « thèse » sur leur unité, leur cohérence théorique, leur différence ou leur rapport avec d'autres périodes. A chaque fois il s'agira de travailler avec des variations autour d'un concept ou d'une thèse, prenant en considération l'aspect *stratégique* de son intervention, c'est-à-dire prenant en compte qu'il s'agit des variations toujours surdéterminées par une *conjoncture* spécifique.

L'héritage, et donc, l'actualité d'Althusser se joue dans une telle lecture des variations. Cela pose, encore une fois, des problèmes redoutables. Dans le texte que nous avons déjà mentionné, « Le non-contemporain », Balibar avait bien souligné le type de paradoxes que cette perspective ouvre (ce qui, nous l'avons dit, donne un caractère paradoxal ou énigmatique aux écrits d'Althusser).

> « Le fait est que son "héritage" consiste en une poignée de notions équivoques, en un ou deux vrais livres, et un certain nombre de textes qui se présentent comme des amorces ou des fragments : certains très développés (comme ceux de *Lire le Capital*), certains superbement écrits (pas tous), toujours très étroitement dépendantes d'une certaine conjoncture (politique, discursive), et terriblement disparates par leur style comme par leurs positions. Il est trop tard pour conférer une unité à ce qu'il appelait lui-même ses "interventions", puisque le sort inévitable d'une intervention est de s'effacer dans ses propres effets »[59].

---

trois : en premier lieu, l'Althusser "classique", celui des années 1960, habituellement et assez logiquement associé au courant structuraliste. Plus tard viendrait une période intermédiaire durant laquelle Althusser aurait déployé sous de multiples formes ce qu'il appellerait son "autocritique" (qui se centrerait sur deux points : a) l'oubli de la lutte des classes dans ses écrits classiques et b) le théoricisme, lié dans une certaine mesure au point antérieur). À partir de la fin des années 1970 aurait émergé un Althusser inédit et en partie imprévisible (…) dans ses derniers travaux philosophiques sur le "matérialisme aléatoire" ou le "matérialisme de la rencontre", publiés après sa mort ». Emilio De Ipola, *Althusser, l'adieu infini*, trad. par Marie Bardet, coll. Pratiques théoriques (Paris: Presses Universitaires de France, 2012), 9-10. Pour autre exemple de périodisation en trois étapes, voir aussi André Tosel, « Matérialisme de la rencontre et pensée de l'événement-miracle », in *Autour d'Althusser*, sous la dir. d'Annie Ibrahim, op. cit., 19-53. Sur l'hypothèse d'un « tournant politiciste » chez Althusser, voir Kolja Lindner, « Lire le *Capital*: Althusser et l'impasse du tournant politiciste », *Contretemps: revue de critique communiste*, n° 20 (2007): 71-81.

[59] Étienne Balibar, « Le non-contemporain », in *Écrits pour Althusser*, op. cit., 95-96.

Un effacement, dirions-nous (mais c'est Althusser qui le dit en toute lettres)[60], qui laisse ses traces, qui ne peut pas ne pas laisser ses traces. A moins que nous devions entendre cette affirmation de Balibar en termes de causalité structurale : comme ce qui n'existe que dans ses effets. La tâche qui s'impose alors serait de chercher les traces de ces effets et multiplier les effets des traces laissées. S'il est trop tard pour chercher à unifier ces traces, ou à chercher une cohérence aux effets multiples des interventions d'Althusser, on pourrait dire au même temps qu'il sera toujours trop tôt pour faire le bilan des effets de ses interventions. C'est peut-être là qu'on doit chercher non pas l'unité, mais la valeur des questions posées par Althusser, ce qui lui donnerait son actualité (ou ses actualités). Comme dit encore Balibar :

> « Une valeur qui proviendrait précisément de ce qu'elles sont des questions "non contemporaines", allant à contre-courant du marxisme orthodoxe comme de ce qu'il faut bien appeler l'orthodoxie de l'antimarxisme, car elles déchirent l'image trop linéaire d'un marxisme condamné à disparaître sans laisser de trace, de même qu'elles ont contribué en leur temps à déchirer l'image d'un marxisme maquillé en "conception du monde dominante" »[61].

La « non-contemporanéité » d'Althusser, est donc à entendre doublement : d'une part, la non-contemporanéité qu'il a théorisée, celle dont il a fait l'objet dans *Lire Le Capital*, et d'autre part, la non-contemporanéité de sa propre théorie, des questions qu'il a posées et des interventions qu'il a réalisées. L'héritage d'Althusser, pourrait-on dire, se décide entre l'inactualité et l'actualité des questions qu'il a posées et des questions que nous pouvons lui poser en le lisant.

Déconstruction et critique marxiste de la philosophie. Lecture symptômale (Althusser) et déconstruction (Derrida)

[60] Lorsqu'Althusser décrit l'opération de démarcation comme « *le vide d'une distance prise* », il ajoute : « Cette distance laisse sa *trace* dans les distinctions du discours philosophique, dans ses catégories et son dispositif modifiés ». *LP*, 40.
[61] Étienne Balibar, « Le non-contemporain », in *Écrits pour Althusser*, op. cit., 96.

(a) Althusser et Derrida

Alors, il faut parler de ce rapport de Louis Althusser et la déconstruction du marxisme, ainsi que de ce qui se joue dans la conjonction *et*. Un rapport qui, nous l'avons dit, ne se réduit pas forcément au rapport entre Althusser et Derrida, bien qu'il soit nécessairement lié ou impliqué. Après tout, la déconstruction est de manière indéniable un des termes essentiellement associés à l'héritage de Derrida. Tout de même, il peut être utile de jeter un coup d'œil à ce rapport entre Althusser et Derrida, rapport de maître à élève d'abord, puis rapport professionnel comme collègues à l'ENS, rapport qui est devenu très vite un rapport d'amitié, toujours traversé par un dialogue « privé », parfois « secret » — un « dialogue interrompu », dira aussi Balibar[62] —, jamais amorcé de manière ouverte, sous la forme d'un débat philosophique qu'on pourrait presque *lire* directement dans leurs livres.

Du côté d'Althusser, les références explicites à Derrida sont plutôt rares avant son apparition plus ou moins fréquente dans certains de ses écrits tardifs (ceux qu'on a pu identifier avec le « dernier Althusser »). L'une des premières apparitions explicites du nom de Derrida dans des textes d'Althusser tient lieu dans « Sur le rapport de Marx à Hegel », publié dans la réédition de 1972 de *Lénine et la philosophie*, et présenté d'abord en 1968 comme intervention dans le cadre du séminaire sur Hegel dirigé par Jean Hyppolite au Collège de France. A propos du commencement de la *Logique* de Hegel, Althusser parlera d'une « théorie de la nature non originaire de l'origine », qu'il identifie avec la *rature*, ce « concept que Derrida a introduit dans la réflexion philosophique »[63]. On sait, cependant que leur rapport se noue bien avant, dès l'arrivée de Derrida à l'ENS en 1952[64]. Comme Derrida le rappelle dans son dialogue avec Roudinesco :

> « Nous avons été très proches, pendant près de quarante ans, Althusser et moi. Nous fûmes liés d'une certaine manière qui me reste encore, dans ce cas comme dans celui d'autres grands amis, parmi les plus chers,

[62] Étienne Balibar, « Eschatologie / téléologie: Un dialogue philosophique interrompu et son enjeu actuel », *Lignes* 23-24, n° 2 (2007): 183-208. Présenté d'abord en anglais en 2006, la version anglaise de ce texte fut publiée après la version française. Voir Etienne Balibar, « Eschatology versus Teleology: The Suspended Dialogue between Derrida and Althusser », in *Derrida and the Time of the Political*, éd. par Pheng Cheah et Suzanne Guerlac (Durham: Duke University Press, 2009), 57-73.

[63] *LP*, 69. Comme nous allons le voir dans le chapitre 2.5, ces pages ont été tirées du texte rédigé en 1967, « La querelle de l'humanisme ». Voir *EPP II*, 456.

[64] Voir Jacques Derrida, « Politics and Friendship. An Interview with Jacques Derrida », in Kaplan et Sprinker, éds., *The Althusserian Legacy*, op. cit., 183.

énigmatique. Liens d'amitié, certes, fidèles, et le plus souvent affectueux, voire tendres, mais parfois (de son côté, je dois à la vérité de le dire) non dénoués d'agressivité, liens qui se nouèrent en profondeur au-delà du souci ou des prises de parti *politiques*, ou du moins des prises de parti déchiffrables dans le code courant du politique ; car je crois que dans ce qu'elle avait de plus secret, de plus méconnaissable, du point de vue du langage politique courant, ou, comme on dit, "dominant", notre alliance était *aussi* politique. Certains de ses textes publiés après sa mort me paraissent l'attester. Je ne les connaissais pas, la plupart de ces textes »[65].

Dans une lettre de septembre 1962, Althusser écrit à Derrida :

« Je viens de lire attentivement ton introduction à ta traduction de l'Origine [de la géométrie]. Je tiens à te le dire, sans égards pour ta modestie : je n'ai pas lu à ce jour un texte aussi scrupuleux et aussi *profondément* intelligent sur Husserl. Intelligent *en profondeur*, allant au-delà des constats de contradiction ordinaires, allant chercher l'intention la plus cachée pour rendre compte et raison des énigmes de l'expression. La plupart des interprètes, qu'il s'agisse de Tao, de Merleau, de S. Bachelard, et même de Cavaillès, s'arrêtent en route: rendent les armes quand le combat parait désespéré, puis coupent à travers champs. Toi tu vas jusqu'au bout, et même si l'on peut choisir de ne pas être husserlien malgré tout (ce qui est bien difficile quand on te lit…), on voit qu'on pourrait l'être et ce que l'être signifie : un projet sans défaillances, sans ratures, sans lacunes… En tout cas tu montres que Husserl peut être ainsi compris et défendu, jusqu'au bout, fidèle à soi »[66].

---

[65] Jacques Derrida et Élisabeth Roudinesco, *De quoi demain...*, op. cit., 132. Derrida ajoute peu après : « Et puis nous avons été collègues. Nous avons habité, de façon tout aussi insolite, comme des passants patients et impatients, comme des hôtes parfois indésirables, comme une mauvaise conscience spectrale, la même étrange "rue d'Ulm", avec ses élèves et ses lieux communs — pendant une vingtaine d'années. (…) Sans parler de ce qui a continué de nous réunir, Althusser et moi, pendant les dix dernières années terribles de sa vie. Il y faudrait plus d'un livre » (132-133). Sur les écrits posthumes d'Althusser (rappelons que ce dialogue tient lieu en 2001), Derrida dit : « Après sa mort, en lisant certains de ses écrits, j'ai mieux compris, j'ai parfois découvert ce qu'il pensait de moi et comment il percevait mon chemin, comment il me lisait (notamment autour de la question de l'alea, de l'événement, d'une certaine tradition matérialiste non marxiste, du côté de Démocrite, de Lucrèce, etc.) » (172).

[66] Voir la « Lettre de Louis Althusser, 9 janvier 1962 », in Marie-Louise Mallet et Ginette Michaud, éd., *Jacques Derrida*, Cahiers de L'Herne (Paris: Editions de l'Herne, 2004), 109.

Plus tard, à propos de la parution de *Glas* (1974), il lui adresse des mots également élogieux :

> « Tu as écrit "quelque chose" d'extraordinaire. Tu le sais mieux que nous qui le lisons. Tu es pris de l'avance ! Celle d'*avoir écrit*, mais on te rattrapera — pour constater que tu es déjà ailleurs… C'est pourquoi je me hâte et parle le langage de mon retard : j'ai été bouleversé, Jacques, par ce texte, ce livre, ses deux colonnes, leur monologue double et sa complicité, le labeur et l'éclat, le neutre et sa douleur, le terne et sa splendeur, — et la redite *interne* en chaque "voix" de ce chœur contrasté. Passe moi ces mots, je t'en prie, dérisoires, mais ça "dit" des choses *inouïes*, qui passent Hegel et Genet : un texte de philosophie sans précédent *qui est* un poème comme je n'en connais pas »[67].

Outre certaines mentions plus ou moins isolées — quoique récurrentes — dans plusieurs de ses écrits publiés de manière posthume, notamment dans le texte de 1982, « Le courant souterrain du matérialisme de la rencontre », il est surtout dans certains passages de son autobiographie que l'on peut à nouveau se faire une idée de ce que signifiait la figure de Derrida pour Althusser : un « géant » en philosophie, sans égal. Merleau-Ponty, avoue Althusser, « était vraiment un grand philosophe, le dernier en France avant le géant qu'est Derrida ». De même, il se demande : « Où sont les grands philosophes (à part l'exception de Derrida en France) ? »[68].

Du côté de Derrida, il a pu se référer à plus d'une occasion abondamment à Althusser, la plus importante peut-être ce fut l'entretien accordé à Michael Sprinker en 1988 — dans le contexte de son séminaire *Politiques de l'amitié* (tenu à New York l'année 1988-1989) — publié en anglais sous le titre « Politics and Friendship » (*Politique et amitié*)[69] — un entretien que, soit-dit en passant, a été présenté par Sprinker comme une discussion motivée en termes généraux par « le rapport entre quelque chose qui s'appelle

[67] Voir la « Lettre de Louis Althusser, *circa* 1974 », in *ibid*., 325.
[68] *ADL*, 207, 521-522. Ou encore : « Je crois savoir que Bouveresse m'a accusé (…) d'être le responsable de la décadence philosophique française, comme il a dans son dernier livre couvert de boue Derrida, ce géant traité comme jadis Hegel de "chien crevé" (si le mot n'y est pas, la chose oui) » (209). Nous traiterons en tout détail ces mentions et références dans le dernier chapitre de la deuxième partie.
[69] Voir note 20 plus haut.

"althussérisme" et quelque chose qui s'appelle "déconstruction" »[70]. Dans l'entretien, Derrida se souvient de son rapport à Althusser et tente de reconstruire la conjoncture théorico-politique des années 1960-1970, marquées par une certaine hégémonie et une légitimité du discours marxiste amplement liée à la figure d'Althusser. Une hégémonie et une légitimité qui disparaîtront subitement après le meurtre de son épouse en 1980. Tout en reconnaissant l'originalité et la fécondité de son travail sur le concept de surdétermination, Derrida néanmoins indique clairement ce qui l'éloignait du travail d'Althusser ainsi que du cercle des « althussériens ». Telle qu'elle était délimitée et travaillé, la problématique marxiste lui semblait souffrir de graves insuffisances.

> « I found that problematic—I wouldn't say naive or lacking culture, far from that—but too insensitive to critical, transcendental, and ontological questions which then seemed to me to be necessary—even necessary against Husserl and Heidegger, but in any case through them »[71].

Bien sûr, ce diagnostic était lui-même surdéterminé par une conjoncture philosophique et politique particulière, dont Derrida admet à plusieurs reprises avoir ressenti une certaine méprise ou exclusion d'une certaine scène philosophique[72]. A cette époque-là (il s'agit des années 1963-1966)[73], Derrida était concerné par le problème de l'historicité, par une interrogation philosophique autour des concepts d'histoire, du transcendantal, de l'objectivité ou de l'idéalité, à partir d'une lecture serrée des textes de Husserl et Heidegger, ce qui lui semblait être une recherche « préliminaire » pour tout autre questionnement sur la dialectique, l'infrastructure économique, l'idéologie, etc. Il percevait ce travail plus « radical », c'est-à-dire plus « critique », voire plus « déconstructif » que la critique marxiste menée par Althusser et ses collaborateurs. De ce point de vue, Derrida trouve fortement problématique la thèse de la « coupure épistémologique », la distinction entre

---

[70] Jacques Derrida, « Politics and Friendship. An Interview with Jacques Derrida », in Kaplan et Sprinker, éds., *The Althusserian Legacy*, op. cit., 183.
[71] *Ibid.*, 187.
[72] Derrida fait notamment référence à une ambiance intellectuelle dans laquelle toute critique du marxisme, ou même du travail d'Althusser lui-même, pouvait rapidement être lue comme un discours « antimarxiste », ou simplement comme une critique « de droite » (une ambiance dans laquelle le militantisme au sein du PCF ou d'autres organisations politiques de gauche était certainement largement responsable). C'est pour cette raison, explique-t-il, qu'il s'est vu « paralysé », « intimidé » (il rappelle en fait l'idée du « terrorisme intellectuel »), forcé à garder silence autour de cette problématique marxiste (ou « althussérienne »), et par conséquence, il s'est trouvé, du moins pendant quelques années, dans un certain isolement intellectuel.
[73] Voir le chapitre « Dans l'ombre d'Althusser », de la biographie de Derrida : Benoît Peeters, *Derrida*, coll. Grandes biographies (Paris: Flammarion, 2010), 182-193.

science et idéologie, et la catégorie de la « dernière instance ». Et il trouvait que des problèmes comme celui de la production, de la téléologie, voire d'une ontologie marxiste, n'étaient pas vraiment interrogés dans le discours althussérien, au moins pas d'une manière satisfaisante[74].

Déjà en 1964, dans une lettre à Althusser du 1er septembre, Derrida lui avait fait savoir ce qu'il pensait de son article, « Marxisme et humanisme » :

> « J'ai trouvé *excellent* le texte que tu m'as envoyé. Je me sens aussi proche que possible de cet "*anti-humanisme théorique*" que tu proposes avec autant de force que de rigueur, je comprends bien qu'il est le tien, je comprends bien aussi, je crois, ce que signifie néanmoins la nécessité de l'humanisme "idéologique" à certains moments, la nécessité de l'idéologie *en général* même dans une société communiste, etc… J'ai été moins convaincu par tout ce qui relie ces propositions à Karl Marx lui-même. Il entre sans doute beaucoup d'ignorance dans ma méfiance et dans le sentiment que d'autres prémisses — non marxistes — pourraient commander cet anti-humanisme. Ce que tu exposes à partir de la p. 116 me montre bien la rupture de Marx avec un *certain* humanisme, une certaine conjonction de l'empirisme et de l'idéalisme, etc… Mais la radicalisation me paraît souvent, dans ses moments les plus forts et les plus séduisants, très althusserienne. Tu me diras que la "répétition" de Marx ne doit pas être une "rectification", et que l'approfondissement, la radicalisation sont la fidélité même. Certes. Mais est-ce qu'alors on n'aboutit pas au même résultat en partant de Hegel ou de Feuerbach ? Et puis, si tout ce que tu dis de la surdétermination et de la

[74] « I did not see these genealogical questions, so to speak, on science, objectivity, etc. being posed by the Althusserian discourse, or at least not in a manner that seemed satisfactory to me. From that, it seemed to me that his reading of Marx consisted in dropping a bad text or a pre-Marxist one, let's say, and in constituting the Marxist text—Marx's text of after the break—as a text that had moved beyond metaphysical suspicion, untouchable. My reticence on the order of thought and about genealogical questioning was also, by the same stroke, for the same reasons, at least virtually, a political reticence. (…) I thought that what he was saying was not wrong—not necessarily, not always—but that it was necessary to further question the axiomatic of discourse. Not the scientific but the thinking axiomatic. (…) That's why Althusser's and the Althusserians' discourse seemed a bit stifling to me: I sensed a new scientism in it, even the refinement or the disguising of (and this term would have made them scream) a new "positivism" that repressed the possibility of questions like "What is an object? Where does the value of objectivity or of the theoretical come from?" etc. Since I couldn't formulate such questions without appearing to join the chorus of adversaries, I remained silent ». Jacques Derrida, « Politics and Friendship. An Interview with Jacques Derrida », in Kaplan et Sprinker, éds., *The Althusserian Legacy*, op. cit., 197.

> conception "instrumentale" de l'idéologie me satisfait pleinement, — du conscient-inconscient aussi, quoique…— la notion même d'idéologie me gêne, pour des raisons philosophiques qui ne sont rien moins, tu le sais, que "réactionnaires". Bien au contraire. Elle me paraît encore prisonnière d'une métaphysique et d'un certain "idéalisme renversé" que tu connais mieux que personne au monde. J'ai même l'impression, parfois, qu'elle t'encombre toi-même… Il faudra que nous reparlions de tout cela, textes de Marx en main… et que tu me fasses lire… »[75].

Le moment de ce dialogue, cependant, n'arrivera pas, au moins pas publiquement.

Or, Derrida reviendra sur cette notion d'idéologie dans son séminaire de 1974-1975, « GREPH. Le concept de l'idéologie chez les idéologues français »[76], dans lequel, outre les textes classiques de Marx et Engels, il aborde le travail d'Althusser ainsi que les écrits de Gramsci, la lecture que propose Christine Buci-Glucksmann de ce dernier (son livre *Gramsci et l'État* venait de paraître)[77], ainsi que les études de Balibar rassemblées dans *Cinq études de matérialisme historique*, paru aussi en 1974[78]. Derrida se concentre tout particulièrement autour de l'affirmation d'Althusser selon laquelle l'appareil idéologique d'État dominant de notre temps est l'appareil scolaire, et en même temps il s'interroge sur la place et la signification de l'appareil de la « famille » dans tout le schème des AIE : son « couplage » avec l'appareil scolaire, son rapport à l'Etat, et le rapport que cela tient avec la philosophie hégélienne de l'Etat et du droit. Encore, tout en reconnaissant le déplacement décisif opéré par Althusser dans le champ de la théorie marxiste avec la théorie des appareils idéologiques d'État, il souligne l'insuffisance de son interrogation par rapport à la possibilité même d'une « théorie de l'idéologie », qui ne problématise pas le rapport

[75] Lettre de Jacques Derrida à Louis Althusser du 1er septembre 1964. Voir « Jacques Derrida à Louis Althusser », 20 ALT 72.68, Fonds Althusser, IMEC.

[76] Il s'agit de l'un des séminaires que Derrida inscrit sous l'initiative du « Groupe de Recherches sur l'Enseignement Philosophique » (GREPH), crée formellement en 1975, et dont il était l'un des fondateurs. Voir à cet égard, Jacques Derrida, « Où commence et comment finit un corps enseignant », in *Du droit à la philosophie*, coll. La philosophie en effet (Paris: Galilée, 1990), notamment l'appendice, 146-153.

[77] Christine Buci-Glucksmann, *Gramsci et l'État: pour une théorie matérialiste de la philosophie*, coll. Digraphe (Paris: Fayard, 1975).

[78] Étienne Balibar, *Cinq études du matérialisme historique*, coll. Théorie (Paris: F. Maspero, 1974). Derrida commente tout particulièrement la quatrième étude, « Sur la dialectique historique (Quelques remarques critiques à propos de 'Lire le Capital' », où Balibar aborde l'analyse du fétichisme et son rapport avec l'idéologie.

d'extériorité/intériorité de cette théorie à l'égard des appareils idéologiques eux-mêmes[79]. Plus tard, dans son cours de l'ENS de 1975-1976, *Théorie et pratique* (publié en 2017), Derrida propose toute une lecture croisée entre Althusser et Heidegger, pour « déconstruire la machine oppositionnelle » qui structure la distinction entre « théorie » et « pratique », chez l'un et chez l'autre[80]. A partir d'une « mise en perspective généalogique-philosophique du couple "théorie/pratique" », dit-il, Derrida essaye de tirer certaines conclusions à propos de ce qu'il désigne comme « la structure de cette bordure philosophique », du travail autour du « bord interne » de la philosophie et des effets de « débordement » de la philosophie :

> « Nous verrons alors peut-être comment la structure retorse de cette bordure — toujours exemplairement à propos de "théorie/pratique" — produit des

[79] Voir Jacques Derrida, « GREPH. Le concept de l'idéologie chez les idéologues français », 219 DRR 255.4, Fonds Derrida, IMEC. Pour une lecture détaillée de ce séminaire (que nous n'avons pas pu consulter intégralement), voir l'excellente étude de Thomas Clément Mercier, « Différence sexuelle, différence idéologique : Lectures à contretemps (Derrida lisant Marx et Althusser, dans les années 1970 et au-delà) », *Décalages* 2, n° 3 (2020): 1-51, dont une première version fut publiée en espagnol : Thomas Clément Mercier, « Diferencia sexual, diferencia ideológica: lecturas a contratiempo (Derrida lector de Marx y Althusser en la década de 1970 y más allá) », *Demarcaciones*, « A 25 años de Espectros de Marx », n° 7 (2019). Lisant tout spécifiquement la cinquième séance du séminaire, consacrée exclusivement à une lecture de l'article d'Althusser, « Idéologie et appareils idéologiques d'État », Mercier synthétise les critiques de Derrida autour de trois éléments : « 1) Derrida interroge le maintien, par Althusser, d'une distinction (au moins à titre théorique) entre Appareil *Répressif* d'État et Appareils *Idéologiques* d'État. Une telle distinction suppose la référence à une opposition entre violence "physique" (répression) et violence "non-physique" (idéologie), que Derrida interprète comme le maintien d'un certain dualisme corps/âme. Derrida propose alors de repenser cette opposition à travers une logique (déconstructrice) de la violence du *refoulement*, qui participerait de façon indiscernable d'une violence physique *et* psychique, et déborderait ainsi la distinction répression/idéologie ; 2) Derrida relève le recours massif, central, par Althusser, au concept de "reproduction". Selon Derrida, ce concept reste insuffisamment déconstruit, notamment parce qu'il suppose l'homogénéité relative de l'objet "reproduit" — et ce *malgré* l'hétérogénéité des ressources reproductives et des modes de fonctionnement de l'objet en question, par exemple dans le cadre de ce que Marx, et Althusser à sa suite, nomment "reproduction élargie" ; 3) Derrida déplore l'effacement relatif, dans cette topique de la "reproduction", de la question du sexe et de la différence sexuelle, effacement qui s'adosse au maintien d'une séparation entre AIE "privés" et AIE "publics" — notamment : le "couple" AIE Famille (lieu du "dressage" sexuel) et AIE École (l'AIE dit "dominant", lieu de déploiement privilégié de la puissance publique, incarnée par le maître d'école) ». *Ibid*., 34-35. Derrida rappelle ce séminaire dans son entretien avec Sprinker. « I had great reservation about the word and the concept of ideology as well. The word has an enormous history from Plato to the French Ideologues. Yet I didn't see this history being questioned by those who, around Althusser and, to begin with, Althusser himself, took the word and the concept precisely as if they themselves had no history either! (…) As if the concept and the word themselves were going to begin functioning by *cutting themselves* (scientifically) *off* from their history, from semantics sedimented within it, etc., as if one could obtain a non-ideological, uncontaminated, scientific concept of ideology. My worry thus concerned not only the ideology-science break, but also the formation of the concept of ideology. The first seminar I did on Marx in the 1970s concerned the word and concept of ideology, the French Ideologues, etc. ». Jacques Derrida, « Politics and Friendship. An Interview with Jacques Derrida », in Kaplan et Sprinker, éds., *The Althusserian Legacy*, op. cit., 201-202.

[80] Voir Jacques Derrida, *Théorie et pratique*, op. cit., 16-17.

> effets différents dans le contenu, mais structurellement analogues dans une autre mise en perspective généalogique, à savoir le texte de type, disons pour faire vite, heideggérien »[81].

Si dans ce contexte, Derrida remet en cause ce geste classique opéré par Althusser selon qui la philosophie pouvait être définie comme « théorie de la pratique théorique » (ou « Théorie » avec majuscule), un geste « philosophique le plus fondamentalement traditionnel », soutient Derrida, il reconnaît au même temps qu'avec la définition du marxisme comme « domaine théorique d'une recherche fondamentale », se produit « un déplacement singulier et absolument nouveau, à ma connaissance, dans l'histoire de la philosophie »[82].

Comme l'affirme Derrida dans ses entretiens avec Roudinesco, ces séminaires consacrés à lire Marx et à lire les travaux d'Althusser, étaient conçus aussi dans la perspective de l'héritage.

> « A la fin des années 1960, en effet, il s'agissait pour moi d'hériter, je veux dire de répondre d'un héritage, à un moment de l'histoire où de grandes œuvres étaient déjà élaborées et présentes dans le champ de la philosophie. Je ne parle pas seulement de Husserl ou de Heidegger, mais plus près de nous, en France, de Lévinas, de Lacan, de Lévi-Strauss, et, plus près encore, de Foucault, d'Althusser, de Deleuze bien sûr, de Lyotard. (…) [C]'est pourquoi, si l'on veut bien suivre mes textes depuis le début, il y a toujours un moment où je marque l'alliance. Je l'ai fait pour *tous* ceux que nous venons de nommer »[83].

Dans l'entretien avec Sprinker (en 1988), Derrida lui dit que dans cette conjoncture-là, il avait choisi de faire un pas à côté, de garder silence, un silence « sous conjoncture » justement, qui ne s'explique pas par simple réticence envers le discours marxiste, mais par une « réserve » stratégique, et qu'il voulait tout de même lire Marx, « quand le temps

[81] *Ibid*., 32-33.
[82] *Ibid*., 70-71.
[83] Jacques Derrida et Élisabeth Roudinesco, *De quoi demain...*, op. cit., 19.

viendra »[84]. Laissant de côté ces séminaires des années 1970, il semble que ce temps est venu pour Derrida en 1993, moment de la publication de *Spectres de Marx*.

Si bien *Spectres de Marx* n'est pas une réponse ou une réaction à la mort d'Althusser, il est bien possible de le lire comme une espèce d'hommage, voire comme un texte « adressé » à lui. D'ailleurs, l'ouvrage fut publié peu après d'autres événements forts significatifs tant pour le thème du livre que pour son rapport à Althusser : la chute du mur de Berlin en 1989 et la dissolution de l'Union Soviétique en 1991.

> « Je ne dirais pas que *Spectres de Marx* a été déterminé par la fin de cette séquence, ou encore moins par la fin de Louis Althusser. Le lien entre ces histoires, entre ces "fins d'histoire" (sinon ces "fins-de-l'histoire"), j'essaie d'en rendre compte dans de longues notes de *Spectres de Marx* sur la déconstruction, le marxisme et la psychanalyse, sur les motifs de la "fin" ("fin de la philosophie", "fin de l'histoire", etc.) qui dominaient toute une configuration des années 1950-1960, sur une certaine manière de tenter une approche psychanalytique du travail de deuil en politique »[85].

Si tout cela est impliqué par cette véritable « intervention » de Derrida, dans ce même dialogue avec Roudinesco il reconnaît que ce livre peut, de manière plus « secrète » ou indirecte, être lu comme un hommage à Althusser[86]. Ceci malgré le fait que son nom ne soit mentionné qu'une seule fois et de manière plutôt anecdotique[87]. Mais c'est dans cet ouvrage où nous trouvons une remarque assez précieuse (plusieurs fois citée, d'ailleurs)

---

[84] « You know, sometimes one prefers to remain alone, to not be read or understood, rather than to be assimilated too fast or misunderstood. However, I meant to read Marx my way when the time came. Later on, I did some seminars on Marx. There was one on ideology in 1976, I think. (…) Meanwhile, before, I felt that it was not advisable to move out onto that terrain which was so busied with the Althusserian problematic. Let's call it a reservation rather than a reticence. If you wish, in order to jump a few steps, today, when in France any reference to Marx has become forbidden, impossible, immediately catalogued, I have a real desire to speak about Marx, to teach Marx—and I will if I can ». Jacques Derrida, « Politics and Friendship. An Interview with Jacques Derrida », in Kaplan et Sprinker, éds., *The Althusserian Legacy*, op. cit., 201.

[85] Jacques Derrida et Élisabeth Roudinesco, *De quoi demain...*, op. cit., 133.

[86] « *Spectres de Marx* peut en effet être lu, si l'on veut, comme une espèce d'hommage à Louis Althusser. Salut indirect mais surtout amical et nostalgique, un peu mélancolique. La question est ouverte à l'analyse. J'ai écrit ce livre en 1993, donc trois ans après la mort d'Althusser — et, bien entendu, il peut être lu comme une parole à lui adressée, une façon de "survivre" ce que j'ai vécu avec lui, à ses côtés. Il était à la fois proche et lointain, allié et dissocié ». *Ibid.*, 169.

[87] Jacques Derrida, *Spectres de Marx*, op. cit., 147. Voir une autre mention de l'adjectif « althussérien » à la p. 64. Ce sont plutôt certains ouvrages de Balibar qui sont le plus souvent commentés. Voir les notes en pages 116-117, 140, 189, 264.

pour l'argument que nous voulons déplier par la suite. C'est le moment où Derrida, vers la fin du chapitre 3, adresse explicitement le rapport entre déconstruction et marxisme.

> « La déconstruction n'a jamais eu de sens et d'intérêt, à mes yeux du moins, que comme une radicalisation, c'est-à-dire aussi *dans la tradition* d'un certain marxisme, dans un certain *esprit de marxisme*. Il y a eu cette radicalisation tentée du marxisme qui s'appelle la déconstruction »[88].

Bien sûr, cette déclaration ouvre plusieurs questions : avant tout sur ce qu'est la déconstruction (elle est le nom d'une « radicalisation du marxisme », au moins de l'un de ses esprits), mais ensuite sur quel rapport il y a-t-il entre le travail de Derrida et le marxisme, et plus spécifiquement sur la manière dont Derrida lui-même a conçu son travail théorique au milieu de cette conjoncture des années 1960-1970. Ce sont, en effet, des années qu'il a vécu avec ce « silence conjoncturel » dont il parle dans l'entretien avec Sprinker, ce qui implique donc qu'il faut savoir lire ce que ce silence dit[89]. Nous ne pouvons pas suivre le fil de chacune de ces interrogations ici. Ce qui nous intéresse de retenir, néanmoins, c'est justement ce rapport que Derrida établit entre marxisme et déconstruction, un rapport qui est décrit sous le signe d'une « radicalisation » (terme qui pose encore un autre nombre de problèmes théoriques), et qu'il présente presque comme allant de soi (la déconstruction n'aurait jamais eu du sens ni d'intérêt si ce n'est que dans une certaine tradition du marxisme). « Une radicalisation », dit alors Derrida,

> « est toujours endettée auprès de cela même qu'elle radicalise. C'est pourquoi j'ai parlé de la mémoire et de la tradition marxiste de la déconstruction, de son "esprit" marxiste. Ce n'est pas le seul et ce n'est pas n'importe lequel des esprits marxistes, bien sûr. On devrait multiplier et raffiner ces exemples, mais le temps manque »[90].

---

[88] *Ibid.*, 151. Juste avant, Derrida affirme : « la déconstruction des métaphysiques du propre, du logocentrisme, du linguisticisme, du phonologisme, la démystification ou la dé-sédimentation de l'hégémonie autonomique du langage (…), [u]ne telle déconstruction eût été impossible et impensable dans un espace pré-marxiste ».

[89] « The silence was conjunctural. The fact of not speaking, of not lending, more precisely, *a certain public form* was both a conjunctural and a political gesture. In fact I think my texts and my behavior "spoke" expressing what was necessary to have understood for those who were interested and knew how to decipher it ». Jacques Derrida, « Politics and Friendship. An Interview with Jacques Derrida », in Kaplan et Sprinker, éds., *The Althusserian Legacy*, op. cit., 197.

[90] Jacques Derrida, *Spectres de Marx*, op. cit., 152-153. Dans une note en bas de page, Derrida se demande : « Mais que veut dire "radicaliser" ? Ce n'est pas, de loin, le meilleur mot. Il dit bien un mouvement pour aller plus loin, certes, et pour ne pas s'arrêter. Mais là se limite sa pertinence. Il s'agirait de faire plus ou moins que "radicaliser", plutôt autre chose, car l'enjeu est justement celui de la racine et de son unité présumée. Il

Si le temps manque (et « le temps est hors de ses gondes », « *the time is out of joint* », comme le rappelle l'exergue de *Hamlet*, une idée qu'articule une bonne partie du livre), il est pourtant vrai qu'il y a eu d'autres exemples, d'autres tentatives de dialogue entre déconstruction et marxisme, voire d'autres tentatives de déconstruction (ou de radicalisation ?) du marxisme. Derrida le reconnaît lui-même : « les rapports entre le marxisme et la déconstruction ont appelé, depuis le début des années 1970, à des approches diverses à tous égards, souvent opposées ou irréductibles les unes aux autres mais nombreuses », si nombreux, dit-il, qu'il n'a pas le temps de leur rendre justice dans ces quelques pages[91]. Il est frappant de constater que, parmi ceux et celles qui ont développé certaines de ces approches, Derrida ne mentionne pas l'un des travaux pionniers à cet égard, l'étude de Christine Buci-Glucksmann qu'elle rédige pour le numéro 54 de *L'Arc* consacré au travail de Derrida lui-même : « Déconstruction et critique marxiste de la philosophie »[92]. Non seulement Derrida a lu et analysé l'ouvrage de Buci-Glucksmann sur Gramsci (nous l'avons vu tout à l'heure), mais Derrida lui-même livre un extrait de *Glas* dans ce même

---

s'agirait non pas de progresser encore dans la profondeur de la radicalise, du fondamental ou de l'originaire (cause, principe, *arkhè*), en faisant *un* pas de plus dans la même direction. On tenterait plutôt de se rendre là où, dans son unité *ontologique*, le schème du fondamental, de l'originaire ou du radical, tel qu'il continue de commander la critique marxiste, appelle des questions, des procédures de formalisation, des interprétations généalogiques qui *ne* sont *pas*, *ou pas suffisamment* mises en œuvre dans ce qui domine les discours qui se disent marxistes. Pas suffisamment dans la thématique et dans la conséquence. Car le déploiement questionnant de ces formalisations et de ces généalogies affecte presque tout le discours, et de façon non seulement "théorique", comme on dit » (152, note 1).

[91] *Ibid*. Derrida mentionne l'ouvrage de Michael Ryan, *Marxism and Deconstruction: A Critical Articulation* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1982), ainsi que l'essai de Jean-Marie Benoist, *Marx est mort*, coll. Idées (Paris: Gallimard, 1970). Mais il parle aussi d'un « grand nombre d'essais » de « J. J. Goux, Th. Keenan, Th. Lewis, C. Malabou, B. Martin, A. Parker, G. Spivak, M. Sprinker, A. Warminski, S. Weber », que comme Derrida lui-même, nous ne pouvons pas recenser ici. Toutefois, il est très révélateur que le premier ouvrage cité, celui de Ryan, parle rarement d'Althusser, et quand il le fait c'est pour l'inscrire purement et simplement dans le genre des lectures métaphysiques, idéalistes ou « vulgaires » de Marx. Quant au deuxième, dont Derrida dit que le titre de *Spectres de Marx* peut être lu comme une réponse, il dit paradoxalement s'appuyer sur la lecture d'Althusser, mais pour proposer une nouvelle lecture de Marx au-delà de toute contrainte idéologique (lire Marx comme on lit Parménide, Platon, Kant ou Descartes, selon les termes de l'auteur, en ignorant ce que dit Althusser sur la lecture symptômale). Face à ce genre de commentaires à la limite de l'absurde et même face à ce que Derrida lui-même aurait pu penser d'Althusser à cet égard, nous nous proposons d'inscrire le nom d'Althusser comme un cas singulier, peut-être le plus extraordinaire, parmi ces approches qui ont essayé de penser ensemble marxisme et déconstruction (précisément parce qu'il a conduit cette approche non pas comme un « dialogue » entre deux champs du savoir, entre deux discours plus ou moins établis, mais comme la pratique même de lecture et de production théorique, c'est-à-dire, comme une *déconstruction du marxisme*).

[92] Christine Buci-Glucksmann, « Déconstruction et critique marxiste de la philosophie », *L'Arc*, n° 54 (1973): 20-32.

numéro de *L'Arc*. Simple oubli ou lapsus[93], c'est sur cette étude que nous souhaitons brièvement nous concentrer dans ce qui suit (et à laquelle nous empruntons le titre pour la section suivante).

(b) Déconstruction et critique marxiste de la philosophie

Le point névralgique du travail de Derrida, dit Buci-Glucksmann dans cet article de 1973, c'est « la déconstruction du motif transcendantal sous toutes ses formes »[94]. C'est dans cette tâche, énorme sans doute, où se joue le sens du « et » que l'auteure a mis dans le titre de son article. Or Buci-Glucksmann ne fait que reprendre ici les termes employés par Derrida dans un entretien avec Lucette Finas publié en 1972. A propos du « phallogocentrisme » et de l'entreprise générale de la déconstruction dans ses travaux publiés cette année-là (*Marges* et *Positions*), Derrida explique :

> « Il y va toujours de la déconstruction pratique du motif transcendantal sous ses formes classiques (signifié transcendantal, idéalisme transcendantal) ou modernes (le phallus ou signifiant transcendantal de la psychanalyse lacanienne ou le "matérialisme" "transcendantal", voire l'"inconscient transcendantal" de *L'anti-Œdipe*, p. 130) »[95].

Frapper le « tympan » de la philosophie, selon Buci-Glucksmann (qui reprend la métaphore nietzschéenne choisie par Derrida dans l'ouverture de *Marges*), consisterait à une « critique radicale d'une pratique idéaliste et des supports que lui accorde une institution en crise ».

---

[93] Par contre, dans son entretien avec Jean-Louis Houdebine et Guy Scarpetta, Derrida se réfère explicitement à un autre travail de Buci-Glucksmann, l'intervention qu'elle a faite au Colloque de Cluny, « Littérature et idéologies », tenu en 1970, un colloque dont plusieurs interventions ont formulé des critiques au travail de Derrida. Or Derrida met de côté l'intervention de Buci-Glucksmann qui, « sans agressivité confuse et impuissante » a rendu possible « la lecture et la discussion », même si en même temps il répond aux malentendus de son exposé. Voir Christine Buci-Glucksmann, « Sur la relation littérature et idéologie », in *Littérature et idéologies. Colloque de Cluny II. 1970* (Paris: La Nouvelle Critique, 1970), 9-15. Pour les commentaires de Derrida, voir Jacques Derrida, *Positions*, op. cit., 65 et 67.

[94] Christine Buci-Glucksmann, « Déconstruction et critique marxiste de la philosophie », art. cit., 21.

[95] Lucette Finas et Jacques Derrida, « Entretien avec Jacques Derrida : "Avoir l'oreille de la philosophie" », *Quinzaine Littéraire*, n° 152 (1972): 16. Nous ne sachions pas que cette référence — très rare — de Derrida à *l'Anti-Œdipe* de Deleuze et Guattari ait été reprise dans ses travaux ultérieurs. Nous renvoyons ici à deux articles qui adressent explicitement le rapport entre ces auteurs, et tout particulièrement la place de Derrida dans *l'Anti-Œdipe*. Voir Elias Jabre, « Le collectif commence seul, c'est-à-dire à plusieurs. Une tentative de compliquer le jeu des oppositions politiques », *Chimères* 3, n° 81 (2013): 75-93, et D. J. S. Cross, « Apocrypha: Derrida's Writing in Anti-Oedipus », *CR: The New Centennial Review* 17, n° 3 (2017): 177-97.

La déconstruction elle-même est définie par l'auteure comme une « traversée subversive des codes existants de notre culture qui, par effractions multipliées et travail de l'écriture, porte atteinte à *l'illusion* que la philosophie produit sur elle-même »[96]. Elle prévient d'emblée au lecteur que ce rapprochement entre Derrida avec une pratique marxiste de la critique peut « paraître aventureux » (en effet, avant cette étude, nous ne connaissons pas d'autres tentatives qu'aient formulé de manière si explicite ce lien). Et elle est consciente aussi que la déconstruction ne peut pas se réduire au statut de la « critique », au sens où le discours marxiste se conçoit lui-même comme « critique de l'économie politique ». Beaucoup plus tard, Derrida expliquera de manière explicite que « malgré les apparences, la déconstruction n'est ni une *analyse* ni une *critique* »[97], et qu'en tout cas la déconstruction doit soumettre à une « critique déconstructive » (si cette formule n'est pas un abus) les présupposés mêmes de ce qu'on entend par « critique », à commencer par ceux qu'on a hérité depuis l'invention kantienne de la critique[98].

Quoi qu'il en soit, ce rapprochement est toujours possible, légitime, voire nécessaire. Le « et » de « déconstruction *et* critique marxiste de la philosophie », est l'indice d'un point de rencontre, le lieu où le terrain commun pour ce rapprochement, pas nécessairement pacifique, peut-être surtout conflictuel. Dit autrement, il s'agit d'une possible alliance contre un ennemi commun (un ennemi parfois plus « intime » de ce que l'on aimerait croire) : le transcendantalisme ou l'idéalisme philosophique. Certes, il y a une différence d'échelle, pour ainsi dire. Comme le souligne Buci-Glucksmann, le rapport entre déconstruction et critique marxiste comporte plusieurs ambivalences, et il est « fait de différences et de recouvrement ». En ce qui concerne l'idéalisme, Derrida s'est bien expliqué dans son entretien avec Houdebine et Scarpetta :

> « Le logocentrisme est *aussi*, fondamentalement, un idéalisme. Il est la matrice de l'idéalisme. L'idéalisme en est la représentation la plus directe, la force le plus constamment dominante. Et le démontage du logocentrisme est simultanément — *a fortiori* — une déconstruction de l'idéalisme ou du spiritualisme dans toutes leurs variantes ».

---

[96] Christine Buci-Glucksmann, « Déconstruction et critique marxiste de la philosophie », art. cit., 21.
[97] Jacques Derrida, « Lettre à un ami japonais », in *Psyché: inventions de l'autre*, coll. La philosophie en effet (Paris: Galilée, 1987), 390.
[98] Sur ce problème, voir Rodolphe Gasché, « Deconstruction as Criticism », in *Inventions of Difference: On Jacques Derrida* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1994), 22-57.

Mais, ajoute-t-il, « le logocentrisme est un concept plus large que celui d'idéalisme, auquel il sert d'assise débordante. (…) Il constitue un système de prédicats dont certains peuvent toujours se rencontrer dans des philosophies qui se disent non-idéalistes, voire anti-idéalistes »[99]. Bien sûr, parmi ces philosophies « anti-idéalistes » nous devons compter le marxisme, du moins un certain marxisme qui s'est toujours défini comme « matérialisme » (« dialectique » ou « historique », peu importe à cet égard). Derrida l'a dit en toute lettres, la « *matière* », le « *matérialisme* » peuvent aussi occuper la place d'un « nouveau principe fondamental », d'un nouveau « signifié transcendantal » : « Le signifié transcendantal n'est pas seulement le recours de l'idéalisme au sens étroit. Il peut toujours venir rassurer un matérialisme métaphysique »[100]. Comme l'affirme Buci-Glucksmann,

> « au marxisme, le travail de Derrida ne peut que poser dans toute son ampleur le statut du *débordement* de l'idéalisme par le logocentrisme, soit la place de ces "indécidables" et du conflit en philosophie. La différance (mais aussi la dissémination) excède les catégories et les concepts marxistes »[101].

Or, si le logocentrisme n'est pas réductible à ce qu'on entend par idéalisme, cela n'empêche pas de reconnaître qu'entre déconstruction et marxisme il y a en effet plus d'une affinité[102].

> « De là notre propos. Emprunter un chemin de traverse qui marque sur un objet privilégié : Hegel et la relève dialectique, les lieux où deux démarches parallèles peuvent éventuellement se croiser et se rencontrer. A présupposer ici admis que la philosophie marxiste elle-même ne fonctionne pas comme "autofondation de soi", comme vérité absolue, science des sciences, mais se pose dans des conjonctures déterminées comme intervention théorique (et non système), concentré de ce qui assure en dernière instance son ancrage : la politique »[103].

En effet, l'auteure souligne à ce point, au moins deux éléments où ce croissement ou cette rencontre peut avoir lieu de manière particulièrement féconde : d'abord, cet « objet » (ou

[99] Jacques Derrida, *Positions*, op. cit., 70.
[100] *Ibid.*, 88.
[101] Christine Buci-Glucksmann, « Déconstruction et critique marxiste de la philosophie », art. cit., 30.
[102] Comme dit peu après Derrida : « Si l'on voulait schématiser (…) ce que j'ai tenté peut *aussi* être inscrit au titre de la "critique de l'idéalisme". Il va donc de soi que rien, dans le matérialisme dialectique, du moins en tant qu'il opère cette critique, ne suscite de ma part la moindre réticence et à cet égard je n'en ai jamais formulée ». Jacques Derrida, *Positions*, op. cit., 85.
[103] Christine Buci-Glucksmann, « Déconstruction et critique marxiste de la philosophie », art. cit., 22.

« ennemi ») privilégié qu'ils ont en commun, Hegel et la dialectique ; et ensuite le caractère structurellement *stratégique* de l'une et l'autre démarches (ce qu'implique une prise en compte de cette surdétermination de la pratique théorique par l'instance du politique, ou dit autrement, une surdétermination de la philosophie par son dehors, par le « non-philosophique »).

Il nous semble particulièrement révélateur que le propos de Buci-Glucksmann soit explicitement inspiré par le travail d'Althusser — de manière telle qu'il serait parfaitement légitime de prendre l'expression « critique marxiste de la philosophie », comme une référence assez directe à Althusser (et donc, on pourrait bien lire le titre de son article comme « déconstruction et althussérisme », à l'instar de la formule qu'allait inspirer l'entretien avec Sprinker). En fait, elle avait déjà publié un article sur Althusser dans *La Nouvelle Critique*, en 1969, soulignant l'importance des éléments d'autocritique et rectification qu'il avait commencé à développer dans des textes de 1967-1968[104]. L'ancrage « politique », le « concentré » auquel Buci-Glucksmann fait référence dans la citation ci-dessus, est en effet une référence directe à Althusser, plus précisément à la *Réponse à John Lewis* (publiée en français en 1972), et à sa définition de la philosophie comme étant « *en dernière instance, lutte de classes dans la théorie* » :

> « Lénine a écrit que "la politique est le concentré de l'économie". On pourrait écrire : la philosophie est, en dernière instance, le concentré *théorique* de la politique. (…) Tout ce qui se passe dans la philosophie a, en dernière instance, non seulement des conséquences politiques dans la théorie,

[104] Christine Buci-Glucksmann, « La pratique léniniste de la philosophie. À propos d'Althusser », *La Nouvelle critique*, n° 23 (1969): 38-45. Par ailleurs, comme on le sait, la présence d'Althusser dans son ouvrage sur Gramsci est massive. Il est intéressant de remarquer cependant qu'au début, au moment des avertissements, Buci-Glucksmann met en rapport l'« écriture fragmentaire » de Gramsci, le fait qu'il n'a jamais écrit des « livres », avec la description que donne Derrida du « sujet de l'écriture » : « Le "sujet" de l'écriture n'existe pas si l'on entend par là quelque solitude souveraine de l'écrivain. Le sujet de l'écriture est un *système* de rapports entre les couches : du bloc magique, du psychisme, de la société, du monde. A l'intérieur de cette scène, la simplicité ponctuelle du sujet classique est introuvable ». Jacques Derrida, « Freud et la scène de l'écriture », in *L'écriture et la différence*, coll. Points Essais (Paris: Éditions du Seuil, 1979), 335. Voir Christine Buci-Glucksmann, *Gramsci et l'État*, op. cit., 8. D'ailleurs, dans une note en bas de page de son article sur Derrida, elle fait une précision qui certainement nous renvoie à son ouvrage sur Gramsci : « Les indications de Derrida concernant la "déconstruction" d'une certaine division intellectuelle du travail appelle une réflexion marxiste à approfondir sur les rapports infrastructure/superstructure. Elle devra passer par les apports de Gramsci à la théorie des intellectuels, de l'hégémonie… et par une relecture du statut des superstructures à l'intérieur du *Capital*. Ce travail théorique nous paraît actuellement en cours ». Christine Buci-Glucksmann, « Déconstruction et critique marxiste de la philosophie », art. cit., 30 (note 30). Comme nous essayerons de le montrer dans le chapitre 2.6, cet approfondissement de la réflexion sur les rapports infrastructure/superstructure peut être aussi développé à partir des travaux d'Althusser.

> mais aussi des conséquences politiques *dans la politique* : dans la lutte de classe politique »[105].

Althusser l'avait déjà dit auparavant : « La philosophie est en effet, en dernière instance, *politique* »[106]. Nous savons bien — et nous aurons aussi l'occasion d'en discuter, certes — que Derrida se montrera toujours méfiant vis-à-vis de cette référence à la « dernière instance », et que dans ce contexte, elle constitue bien l'un des éléments caractéristiques de ce transcendantalisme ou cet idéalisme qu'il s'agit de déconstruire. Comme il l'affirme catégoriquement dans l'entretien avec Sprinker, le concept de dernière instance serait le concept général du « *déconstructible lui-même* »[107]. Ce que nous pouvons dire à cet endroit (ici comme ailleurs), c'est qu'à cet appel, à ce recours à une dernière instance, il faut toujours opposer ce qu'Althusser lui-même avait dit dans un passage célèbre de « Contradiction et surdétermination » : « Ni au premier, ni au dernier instant, l'heure solitaire de la "dernière instance" ne sonne jamais »[108]. Aussi paradoxal que cela puisse paraître.

Pour l'instant, contentons-nous de souligner ces deux éléments identifiés par Buci-Glucksmann, qui permettent de mieux saisir l'enjeu théorique d'une rencontre entre déconstruction et critique marxiste. D'abord il y a la centralité de la question de la *stratégie*, du travail théorique, de l'écriture, voire du « style », comme quelque chose qui se déroule nécessairement suivant une stratégie. Avant tout, cela veut dire que tout comme la déconstruction, la pratique théorique marxiste s'exerce à partir d'une mise en question de la place, les limites et le statut même de la philosophie (ses *marges*, son « dedans » et son « dehors »). Le questionnement derridien autour du « propre » de la philosophie (et plus généralement autour de toute la famille lexicale du « propre » : le proche, la propriété, la présence, et la valeur même de la « famille », du « familial » et du « familier », etc.), n'est pas sans lien avec le déplacement qu'Althusser fait subir à la philosophie dans chacune de

---

[105] *RJL*, 13-14.
[106] *LP*, 55.
[107] Jacques Derrida, « Politics and Friendship. An Interview with Jacques Derrida », in Kaplan et Sprinker, éds., *The Althusserian Legacy*, op. cit., 205. « This is why I saw in it the metaphysical anchoring par excellence. To deconstruct substantiality, principality, originarity, archi-causality, etc. always means to deconstruct or dismantle recourse to some "last instance" ». Derrida ajoute : « Everything interesting and fruitful in the logic of overdetermination becomes compromised, reduced, crushed by this discourse on the "last instance" which I have always been tempted to interpret as a concession to the economist dogma of Marxism if not that of the Communist Party ».
[108] *PM*, 113.

ses définitions successives. Surtout, peut-être, avec la définition du marxisme comme une « nouvelle pratique de la philosophie », *pratique théorique* qui se déplie toujours comme *intervention* dans une conjoncture, intervention qu'Althusser identifie avec le traçage des lignes de démarcation, ce qu'il appelle aussi le « *vide d'une distance prise* ». Avec Buci-Glucksmann on peut dire que dans les deux cas, il y a un geste qui « fait surgir ce que toute philosophie dissimule : les deux types de pouvoir qui la régissent ; son rapport aux sciences et aux différents domaines d'objets auxquels elle prescrit une place dans une subordination/subsomption », et « son rapport à elle-même, l'illusion structurelle de sa scientificité et de sa méthode »[109]. Le caractère stratégique de la pratique théorique d'Althusser, on le sait, est inséparable de sa conception politique de la philosophie. Il vaut la peine de rappeler ici les mots de clôture de son article « Marxisme et humanisme » : « les marxistes savent qu'aucune tactique n'est possible qui ne repose sur une stratégie — et aucune stratégie, qui ne repose sur la théorie »[110]. Comme l'a dit à juste titre Alain Badiou, cette conception est l'« énigme centrale » de l'œuvre d'Althusser, à savoir, « le caractère quasiment indécidable des rapports entre la philosophie et la politique »[111]. Pour Derrida, l'élément stratégique de la déconstruction n'est pas moins évident. Que ce soit dans ses essais recueillis dans *L'écriture et la différence* ou dans la *Grammatologie*, la question stratégique accompagne le discours de Derrida à chaque instant (quoique, au fond, il s'agit d'un discours qui ne fait pas de la stratégie un « objet », mais qui plutôt se déploie comme stratégie). « Tout dans le tracé de la différance est stratégique et aventureux », dit Derrida dans sa conférence de 1968, « La différance », bien qu'il s'agisse d'une « stratégie sans finalité », une « tactique aveugle »[112]. Même avant, dans son premier article publié en 1963, « Force et signification », Derrida expliquait :

---

[109] Christine Buci-Glucksmann, « Déconstruction et critique marxiste de la philosophie », art. cit., 22.

[110] *PM*, 249. Voir aussi, entre autres, le « 2ème Cours » de son *Cours de philosophie pour scientifiques*, où Althusser aborde la question de la « justesse » des thèses philosophiques, du travail d' « ajustement », et où Althusser affirme l'impossibilité d'une position absolument « extérieure » à la philosophie. « La philosophie fait donc elle-même partie de la conjoncture dans laquelle elle intervient : elle est dans cette conjoncture, elle est dans le "Tout". Il suit qu'elle ne peut entretenir avec la conjoncture de rapport externe, purement spéculatif, un rapport de pure connaissance, puisqu'*elle est partie prenante à cet ensemble* ». *PSS*, 59.

[111] Alain Badiou, « Qu'est-ce que Louis Althusser entend par "philosophie" ? », in *Politique et philosophie dans l'œuvre de Louis Althusser*, op. cit., 30.

[112] Jacques Derrida, « La différance », in *Marges de la philosophie*, coll. Critique (Paris: Les Editions de Minuit, 1972), 7. Dans « Ponctuations : le temps de la thèse », travail présenté pour la soutenance de son doctorat d'État en 1980 à la Sorbonne, Derrida dit : « Vous y avez trop entendu parler de stratégies. Stratégie est un mot dont naguère j'ai peut-être abusé, d'autant plus que c'était toujours pour préciser *à la fin*, de façon

> « Notre discours appartient irréductiblement au système des oppositions métaphysiques. On ne peut annoncer la rupture de cette appartenance que par une *certaine* organisation, un certain aménagement *stratégique* qui, à l'intérieur du champ et de ses pouvoirs propres, retournant contre lui ses propres *stratagèmes*, produise une *force de dislocation* se propageant à travers tout le système, le fissurant dans tous les sens et le *dé-limitant* de part en part »[113].

Comme nous le verrons au cours de cette recherche, Althusser sera particulièrement attentif à ce caractère stratégique de la déconstruction, qu'il reconnaîtra explicitement dans son autobiographie rédigée en 1985[114].

Le deuxième élément, nous l'avons dit, correspond à cet adversaire privilégié qu'est Hegel et la dialectique. « Que faire de Hegel ? », demande Buci-Glucksmann, comme le fera aussi Derrida lui-même au début de son *Glas*[115]. D'une certaine façon, observe la première, tout le questionnement stratégique de la déconstruction est hanté par ce problème de savoir s'il est « interne à la philosophie, ou bien renvoie-t-il à un ailleurs, un point de vue qui déplace le jeu réglé des propositions »[116]. Autrement dit, la déconstruction, tout aussi comme la « critique marxiste » (et tout particulièrement, le travail d'Althusser), doit faire face à ce problème d'être toujours déjà inscrite, « phagocytée » par le système du savoir hégélien, par le travail du négatif et par la ruse de la raison hégélienne. Le travail de la déconstruction, de même que celui de la « critique marxiste » doit se confronter constamment, par un travail systématique et rigoureux, à la dialectique hégélienne et sa logique, tout particulièrement au mouvement de l'*Aufhebung*, ou la relève, selon la traduction de Derrida. Buci-Glucksmann rappelle à cet égard la définition donnée par

---

apparemment contradictoire et au risque de me couper l'herbe sous les pieds, je n'y manque à peu près jamais, stratégie sans finalité ». Jacques Derrida, « Ponctuations : le temps de la thèse », in *Du droit à la philosophie*, op. cit., 458-459.

[113] Jacques Derrida, « Force et signification », in *L'écriture et la différence*, op. cit., 34. Ou bien, dans *Positions* : « Ce qui m'a poussé dans cette voie, c'est la conviction que, si l'on n'élabore pas une stratégie générale, théorique et systématique, de la déconstruction philosophique, les irruptions textuelles risquent toujours de retomber en cours de route dans l'excès ou l'essai empiriste et, parfois simultanément, dans la classicité métaphysique ». Jacques Derrida, *Positions*, op. cit., 93.

[114] « Jacques Derrida a beaucoup parlé de stratégie en philosophie et il a parfaitement raison, puisque toute philosophie est un dispositif de combat théorique qui dispose des thèses comme autant de places fortes ou saillants pour pouvoir (…) investir les places théoriques fortifiées et occupées par l'adversaire ». *ADL*, 482.

[115] Jacques Derrida, *Glas* (Paris: Galilée, 1974), 7 : « quoi du reste aujourd'hui, pour nous, ici, maintenant, d'un Hegel ? ».

[116] Christine Buci-Glucksmann, « Déconstruction et critique marxiste de la philosophie », art. cit., 25.

Derrida de la différance comme quelque chose essentiellement liée à la dialectique hégélienne mais toujours différent ou différant d'elle : « S'il y avait une définition de la différance, ce serait justement la limite, l'interruption, la destruction de la relève hégélienne *partout* où elle opère »[117]. Ce à quoi Buci-Glucksmann ajoute : « Partout : à prendre à la lettre, dans la mesure où aucune coupure épistémologique ne saurait définitivement assurer à la philosophie sa propre frontière et encore moins sa propre mort »[118]. A propos de la thèse de la coupure épistémologique, elle rappelle l'importance de l'une des rectifications d'Althusser concernant cette thèse, à savoir, que la coupure épistémologique n'entraine pas une « coupure philosophique ». En ce sens, Buci-Glucksmann commente un passage fondamental de la conception de la philosophie qu'élabore Althusser dans la *Réponse à John Lewis* : « En philosophie, rien n'est *radicalement* neuf, puisque les thèses anciennes reprises et déplacées survivent et revivent dans une philosophie nouvelle. Mais rien n'est jamais complètement réglé *définitivement* »[119]. Si rien n'est radicalement neuf en philosophie, et jamais rien n'est complètement réglé de manière définitive, « pas plus [ne l'est] la question Hegel », ajoute Buci-Glucksmann. Si bien qu'elle parle d'« *un rapport productif* » entre la philosophie hégélienne et la déconstruction — « productif, au sens où le travail philosophique intègre un moment fictionnel »[120], — cela peut aussi valoir pour le cas d'Althusser.

C'est ici que nous retrouvons la célèbre question du « renversement » de la dialectique hégélienne, de sa « remise sur ses pieds », tel qu'elle fut formulée par Marx lui-même dans la « Postface à la deuxième édition allemande » du *Capital*[121]. Si Derrida prend constamment Hegel « comme exergue et *pré-texte* », argumente Buci-Glucksmann, il « construit son propre *texte*, sans jamais opérer de renversement matérialiste »[122]. La

---

[117] Jacques Derrida, *Positions*, op. cit., 55. Ou encore : « La différ*a*nce doit signer (en un point de proximité presque absolue avec Hegel […] : tout se joue ici, et le plus décisif, dans ce que Husserl appelait des "nuances subtiles" ou Marx de la "micrologie") le point de rupture avec le système de l'*Aufhebung* et de la dialectique spéculative. Cette conflictualité de la différ*a*nce, qu'on ne peut appeler contradiction qu'à condition de la démarquer par un long travail de celle de Hegel, ne se laissant jamais totalement relever, elle marque des effets dans ce que j'appelle le texte en général » (60-61).

[118] Christine Buci-Glucksmann, « Déconstruction et critique marxiste de la philosophie », art. cit., 25.

[119] *RJL*, 60.

[120] Christine Buci-Glucksmann, « Déconstruction et critique marxiste de la philosophie », art. cit., 26 (note 24).

[121] Karl Marx, *Le capital: critique de l'économie politique. Livre premier*, trad. par Jean-Pierre Lefebvre (Paris: PUF, 2014), 17-18.

[122] Christine Buci-Glucksmann, « Déconstruction et critique marxiste de la philosophie », art. cit., 27.

démarche suivie par Althusser, selon, certes, une autre stratégie, évite aussi le mouvement du renversement, un geste que depuis la formulation de Marx, est devenu une sorte d'emblème ou timbre de garantie de la dialectique matérialiste. Sans renoncer à la nécessité de penser une dialectique matérialiste (sauf dans ses derniers écrits), Althusser propose en revanche la thèse d'une « transformation des structures de la dialectique »[123]. En ce sens, dit Buci-Glucksmann :

> « On ne peut donc pas s'étonner qu'en ce lieu surgisse "la proximité" de la critique derridienne avec "toutes les opérations qui sont conduites contre la spéculation dialectique hégélienne" — dont le marxisme. Car Hegel (…), dissimule et fait voir à la fois le fonctionnement de la philosophie : cercle des cercles, forme systématique de la vérité, science des sciences. Or, c'est à proprement parler, cette *illusion de la philosophie sur soi* qui fait l'objet de la critique marxiste »[124].

Buci-Glucksmann propose alors la construction d'un « dispositif théorique » structuré à partir des outils conceptuels fournis aussi bien par la déconstruction que par le marxisme, afin de produire ce qu'elle appelle des « effets philosophiques » (reprenant des termes qui nous semblent avoir été empruntés à certaines des « Notes sur la philosophie » qu'Althusser rédige entre 1967 et 1968 et qui fait circuler parmi ses collaborateurs)[125].

> « Comme toute stratégie assume simultanément le champ de ses opérations et la connaissance de ses adversaires, la déconstruction nous paraît inséparable d'une *théorie des effets* du discours philosophique dans les

[123] *PM*, 91-92. Nous reviendrons sur ces thèmes aux chapitres 1.4 et 2.1.

[124] Christine Buci-Glucksmann, « Déconstruction et critique marxiste de la philosophie », art. cit., 27. Ou encore : « Au rejet derridien de la contradiction hégélienne, qui porte sur un point précis : la transformation de la différence en contradiction, on peut opposer la reprise marxiste du "noyau rationnel" de Hegel tel que le dégage Lénine, sorte de "*situation dialectique minimale*" pour penser *la notion de procès* » (31). Sur ce point, nous devrions préciser : le « noyau rationnel » est encore une « mauvaise métaphore », mais il est vrai qu'Althusser retrouve chez Hegel la « situation dialectique minimale » pour penser le concept de « procès sans sujet ». Lorsque Buci-Glucksmann affirme : « *Les Cahiers philosophiques* pratiquent le "duel" (idéalisme matérialisme) à l'intérieur du texte de Hegel comme lieu du politique dans la théorie » (31), nous croyons que cette affirmation peut valoir également pour le type de lecture pratiqué par Althusser.

[125] Voir les « Notes sur la philosophie », dans *EPP II*, 299-348 (tout particulièrement la dernière note du 8 février 1968, « De l'effet-philosophie », pp. 333-342). Au moins Etienne Balibar, Pierre Macherey, Alain Badiou et Michel Tort ont participé à cet échange.

pratiques où elle se loge. Loin d'être neutre, elle *intervient* dans notre conjoncture théorique »[126].

Le but du dispositif théorique proposé par l'auteure est de montrer ce qui « lie et délie la déconstruction derridienne et la critique marxiste de la philosophie » (ce que nous avons décrit auparavant comme un espace conflictuel). L'une et l'autre, dit-elle, visent à « mettre en crise "l'idéalisation" qui accompagne la philosophie en ses valeurs majeures : système, vérité, sujet… »[127]. Comme l'« effet de distanciation » de Brecht — qui a tant attiré l'attention d'Althusser[128] — le but serait de produire un « "décentrement" de la philosophie *par production d'un point de vue* à partir duquel ce que la philosophie se "soumet" devient également ce qui la constitue (sciences, pratiques sociales) »[129]. Toujours interne ou immanente au champ même du discours philosophique, la production de ce « point de vue » (qui n'est pas une simple « perspective »), déplace et dérange le terrain même de la philosophie, déjoue et transgresse ses marges, tout en produisant des effets « intra » et « extra » philosophiques (sur la philosophie elle-même ainsi que sur la politique). Comme le dit encore Buci-Glucksmann :

> « Si toute philosophie fonctionne *sous* la forme spéculaire du système (de la clôture sur son propre discours) assurée, ainsi que Derrida nous a appris à le "lire", par une mythologie blanche, par un réseau de métaphores, par une hiérarchie conceptuelle, le *passage* hors de la *limite* ne peut se faire que sous une condition : rendre compte des conditions du conflit en philosophie »[130].

Le point nous semble-t-il être suffisamment établi par la lucidité de l'analyse de Buci-Glucksmann. Toute notre recherche s'inspire de la conjonction que son étude cherche à produire depuis le titre. Est-il encore nécessaire de nous expliquer sur ce que

---

[126] Christine Buci-Glucksmann, « Déconstruction et critique marxiste de la philosophie », art. cit., 22-23. Elle distingue d'abord l' « effet anti-positiviste » (« la linguistique et le structuralisme vivent sur des présupposés idéalistes jamais questionnés ») ; l' « effet anti-idéaliste » (« mise à l'écart de toute origine absolue, de toute présence, de toute parole pleine, de tout sujet ponctuel sous sa forme classique ») ; et un « effet fondamentalement politique » (23). Elle propose peu après une autre systématisation des effets à produire par ce « dispositif » : (1) « effet de lecture » ; (2) « effet de stratégie » ; (3) « effet opératoire » ; (4) « effet de situation » ; (5) « effet polémique » (voir p. 28).

[127] *Ibid.*, 29.

[128] Nous songeons, bien sûr, à l'essai « Le 'Piccolo', Bertolazzi et Brecht. (Notes sur un théâtre matérialiste) », inclut dans *Pour Marx* (*PM*, 129-152), mais aussi au texte rédigé en 1968, « Sur Brecht et Marx » (*EPP II*, 541-558).

[129] Christine Buci-Glucksmann, « Déconstruction et critique marxiste de la philosophie », art. cit., 29.

[130] *Ibid*., 32.

« déconstruction » veut dire ? (aussi ironique puisse paraître le fait de poser la question du « vouloir dire » à l'égard de la déconstruction ?). En raison des conditions de l'espace réglé d'une thèse, nous ne pouvons pas contourner ce moment toujours embarrassant d'une définition, et c'est encore pire pour une définition qui semble voué déjà à l'échec lorsqu'elle suit la forme de la question « qu'est-ce que c'est »[131]. Malgré toutes ces difficultés, malgré la « quasi-transcendantale » incertitude de cette tâche, nous pouvons — nous devons — proposer certaines pistes, certaines « bornes » pour tenter de stabiliser si peu que ce soit ce terme, pour essayer de lui donner une certaine « opérativité » dans le cadre de notre recherche (en considérant, bien sûr le risque des ambigüités et des contresens que cette tentative entraine), et ainsi rendre plus lisible la thèse sur une « déconstruction du marxisme ».

Nous n'irons pas chercher le mot au dictionnaire. Il nous semble suffisant, et théoriquement plus pertinent, d'aller directement aux textes de Derrida (et par économie, à ceux où nous pouvons trouver les précisions les plus éclairantes), qui d'ailleurs lui-même s'est tourné parfois au dictionnaire[132]. Prenons d'abord *De la grammatologie*, publié en 1967, ouvrage où Derrida semble pour la première fois donner une définition de la déconstruction. Présentée comme « mouvements » (au pluriel), et comme « entreprise », l'accent est toujours mis sur son caractère stratégique :

> « Les mouvements de déconstruction ne sollicitent pas les structures du dehors. Ils ne sont possibles et efficaces, ils n'ajustent leurs coups qu'en habitant ces structures. En les habitant d'*une certaine manière* (…). Opérant nécessairement de l'intérieur, empruntant à la structure ancienne toutes les ressources stratégiques et économiques de la subversion, les lui empruntant

[131] « Toute phrase du type "la déconstruction est X" ou "la déconstruction n'est pas X" manque *a priori* de pertinence, disons qu'elle est au moins fausse ». Jacques Derrida, « Lettre à un ami japonais », in *Psyché: inventions de l'autre*, op. cit., 392.

[132] Dans la « Lettre à un ami japonais » déjà citée, Derrida dit avoir trouvé le mot dans le *Littré*. En tout cas, il précise : « je souhaitais traduire et adapter à mon propos les mots heideggeriens de *Destruktion* ou de *Abbau*. Tous les deux signifiaient dans ce contexte une opération portant sur la *structure* ou l'*architecture* traditionnelle des concepts fondateurs de l'ontologie ou de la métaphysique occidentale ». *Ibid.*, 388. Sur cette « traduction » (et la déconstruction elle-même porte toujours sur le problème de la traduction), et plus précisément sur la « filiation conceptuelle » de la déconstruction (encore une fois, la déconstruction a toujours affaire avec la question de la « famille » et la « filiation ») avec le concept husserlien de *Abbau* (« démantèlement ») et le concept heideggérien de *Destruktion* (« destruction »), voir Rodolphe Gasché, *The Tain of the Mirror: Derrida and the Philosophy of Reflection* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1986), tout particulièrement le chapitre 7, « *Abbau*, *Destruktion*, Deconstruction », 109-120.

> structurellement, c'est-à-dire sans pouvoir en isoler des éléments et des atomes, l'entreprise de déconstruction est toujours d'une certaine manière emportée par son propre travail »[133].

Ce dernier aspect doit attirer l'attention sur ce fait mille fois répétée par Derrida, selon qui la déconstruction n'est pas quelque chose que l'on puisse « maîtriser » pleinement, car elle ne se réduit pas à la forme d'un outil, elle ne correspond pas à une « méthode »[134]. Comme il le disait dans sa « Lettre à un ami japonais », la déconstruction « arrive », elle « a lieu » comme un événement, de manière qu'on ne peut jamais conjuguer proprement la déconstruction comme un verbe, car elle n'est pas de l'ordre d'une action ou d'une opération menée par quelque sujet que ce soit. De là qu'il soit moins inexact de dire : « *ça se déconstruit* »[135].

On peut dire qu'il y a, en tout cas, un « concept », un « travail » et un « style » de la déconstruction, comme le fait Derrida dans la *Grammatologie*[136], mais il faudrait avoir à chaque fois la précaution d'écrire ces mots entre guillemets ou les écrire « sous rature » (multiplier les « mises en garde », comme dit Derrida). Comme nous le savons, c'est dans certains passages de ses entretiens réunis dans *Positions* que nous pouvons trouver encore des précisions utiles à ce propos. L'une des définitions le plus connues tient lieu dans l'entretien avec Houdebine et Scarpetta où Derrida décrit la « *stratégie générale de la déconstruction* » (à l'instar d'une « économie générale » au sens de Bataille) selon le « double geste » d'une « écriture dédoublée » (ce qu'il avait défini dans *La dissémination* comme une « *double science* »)[137]. Nous nous permettons de citer longuement ce passage :

> « dans une opposition philosophique classique, nous n'avons pas affaire à la coexistence pacifique d'un *vis-à-vis*, mais à une hiérarchie violente. Un des

---

[133] Jacques Derrida, *De la grammatologie*, coll. « Critique » (Paris: Éditions de Minuit, 1967), 39.
[134] Jacques Derrida, « Lettre à un ami japonais », in *Psyché: inventions de l'autre*, op. cit., 390.
[135] « Il faudrait aussi préciser que la déconstruction n'est même pas un *acte* ou une *opération*. Non seulement parce qu'il y aurait en elle quelque chose de "passif" ou de "patient" (plus passif que la passivité, dirait Blanchot, que la passivité telle qu'on l'oppose à l'activité). Non seulement parce qu'elle ne revient pas à un *sujet* (individuel ou collectif) qui en aurait l'initiative et l'appliquerait à un objet, un texte, un thème, etc. La déconstruction a lieu, c'est un événement qui n'attend pas la délibération, la conscience ou l'organisation du sujet, ni même de la modernité. *Ça se déconstruit*. Le *ça* n'est pas ici une chose impersonnelle qu'on opposerait à quelque subjectivité égologique. *C'est en déconstruction* (…). Et le "se" du "se déconstruire", qui n'est pas réflexivité d'un moi ou d'une conscience, porte toute l'énigme ». *Ibid*. 391.
[136] Jacques Derrida, *De la grammatologie*, op. cit., 26.
[137] Voir Jacques Derrida, « La double séance », in *La dissémination*, coll. Points Essais (Paris: Éd. du Seuil, 1993), 215-347 (plus précisément pages 255-257).

deux termes commande l'autre (…), occupe la hauteur. Déconstruire l'opposition, c'est d'abord, à un moment donné, renverser la hiérarchie. Négliger cette phase de renversement, c'est oublier la structure conflictuelle et subordonnante de l'opposition. C'est donc passer trop vite, sans garder aucune prise sur l'opposition antérieure, à une *neutralisation* qui, *pratiquement*, laisserait le champ antérieur en l'état, se priverait de tout moyen d'y intervenir effectivement. On sait quels ont toujours été les effets pratiques (en particulier *politiques*) des passages sautant *immédiatement au-delà* des oppositions, et des protestations dans la simple forme du *ni/ni*. Quand je dis que cette phase est nécessaire, le mot de phase n'est peut-être pas le plus rigoureux. Il ne s'agit pas ici d'une phase chronologique, d'un moment donné ou d'une page qu'on pourrait un jour tourner pour passer simplement à autre chose. La nécessité de cette phase est structurelle et elle est donc celle d'une analyse interminable : la hiérarchie de l'opposition duelle se reconstitue toujours. (…) [L]e moment du renversement n'est jamais un temps mort. Cela dit — et d'autre part —, s'en tenir à cette phase, c'est encore opérer sur le terrain et à l'intérieur du système déconstruits. Aussi faut-il, par cette écriture double, justement, stratifiée, décalée et décalante, marquer l'écart entre l'inversion qui met bas la hauteur, en déconstruit la généalogie sublimante ou idéalisante, et l'émergence irruptive d'un nouveau "concept", concept de ce qui ne se laisse plus, ne s'est jamais laissé comprendre dans le régime antérieur »[138].

[138] Jacques Derrida, *Positions*, op. cit., 56-57. Dans l'ouverture de *La dissémination*, « Hors livre », on peut également lire : « Il y aura toujours un risque, certes, à faire travailler, voire à laisser circuler les vieux noms : celui d'une installation, voire d'une régression dans le système déconstruit ou en cours de déconstruction. Et nier ce risque, ce serait déjà le confirmer (…). Inversement, prétendre de se débarrasser immédiatement des marques antérieures et passer, par décret, d'un geste simple, dans le dehors des oppositions classiques, c'est, outre le risque d'une interminable "théologie négative", oublier que ces oppositions ne constituaient pas un système *donné*, une sorte de table anhistorique et foncièrement homogène, mais un espace dissymétrique, traversé par des forces et travaillé dans sa clôture par le dehors qu'il refoule : expulse et, ce qui revient au même, intériorise comme un de *ses* moments. C'est pourquoi la déconstruction comporte une phase indispensable de *renversement*. En rester au renversement, c'est opérer, certes, dans l'immanence du système à déconstruire. Mais s'en tenir, pour aller *plus loin*, être plus radical ou plus audacieux, à une attitude d'indifférence neutralisante à l'égard des oppositions classiques, ce serait laisser libre cours aux forces qui dominent effectivement et historiquement le champ. Ce serait, faute de s'emparer des moyens d'y *intervenir*, confirmer l'équilibre établi. Ces deux opérations doivent donc être conduites dans une sorte de *simul* déconcertant, dans un mouvement d'ensemble, mouvement cohérent, certes, mais divisé, différentié et

Il s'agit donc d'une opération double, d'un geste « négatif » de renversement et d'un geste « positif » de déplacement ou d'intervention, qui peut prendre la forme d'un nouveau concept, ou bien, celle d'une transformation, d'une transgression du sens[139]. En tout cas, Derrida y insiste à plusieurs reprises, la déconstruction n'est jamais « neutre », elle est toujours « intervention »[140].

Si bien la déconstruction ne serait pas sans lien avec la création ou la production de nouveaux concepts, suivant le mouvement disséminant et différant de la différance, la déconstruction ne se limite pas non plus à un simple travail *du concept* (surtout pas au sens proprement hégélien du concept de concept, ce concept qui s'engendre lui-même à partir de lui-même). En d'autres termes, comme dit Derrida dans son dialogue avec Roudinesco, la déconstruction a affaire aux « limites du concept » :

> « La déconstruction passe pour être hyperconceptuelle, certes, elle l'est en effet, elle fait une grande consommation des concepts qu'elle produit autant qu'elle en hérite — mais seulement jusqu'au point où une certaine écriture pensante excède la prise ou la maîtrise conceptuelle. Elle tente alors de penser la limite du concept, elle endure même l'expérience de cet excès, elle s'y laisse amoureusement excéder. C'est comme une extase du concept : on en jouit jusqu'au débordement »[141].

Chez Derrida, il y a un questionnement systématique sur ce que « concept » veut dire, sa valeur, et sa certitude. Néanmoins, la déconstruction ne peut pas s'empêcher de travailler *avec* les concepts hérités, même si ce travail se déploie comme une entreprise *contre* ces mêmes concepts (il s'agit d'une « nécessité stratégique » qu'exige parfois de garder un

---

stratifié. L'écart entre les deux opérations doit rester ouvert, se laisser sans cesse marquer et remarquer ». Jacques Derrida, « Hors livre », in *La dissémination*, op. cit., 11-12.

[139] « Par le jeu de cet écart entre les deux marques, on pourra opérer à la fois une déconstruction de renversement et une déconstruction de déplacement positif, de transgression », dit Derrida. Voir Jacques Derrida, *Positions*, op. cit., 88-89.

[140] « Intervention » que Derrida distingue (prise de position ? ligne de démarcation ?) explicitement de la « prise de partie en philosophie » au sens léniniste, et donc — jusqu'à un certain point — au sens althussérien. Voir, entre autres, la réponse de Derrida à Houdebine dans les extraits de leur correspondance à la fin de *Positions* (*ibid*., 129).

[141] Jacques Derrida et Élisabeth Roudinesco, *De quoi demain...*, op. cit., 17. Il convient également de rappeler que la différance, le jeu de la différance, « n'est plus alors simplement un concept mais la possibilité de la conceptualité, du procès et du système conceptuels en général ». Jacques Derrida, « La différance », in *Marges de la philosophie*, op. cit., 11.

« *vieux nom* » pour « amorcer un nouveau concept »)[142]. Il y a donc une question sur la « pertinence » (stratégique) des concepts[143], pertinence toujours définie et définissable selon le rapport de forces de la situation historique qui est à chaque fois en jeu. A nouveau dans *Positions*, Derrida explique :

> « L'*entame* de la déconstruction, qui n'est pas une décision volontaire ou un commencement absolu, n'a pas lieu n'importe où, ni dans un ailleurs absolu. Entame, justement, elle s'enlève selon des lignes de forces et des forces de rupture localisables dans le discours à déconstruire. La détermination *topique* et *technique* des lieux et des opérateurs les plus nécessaires (…) dans une situation donnée dépend d'une analyse historique »[144].

Cette prise en compte des lignes de forces à partir d'une analyse historique — ce qu'on serait tentés d'appeler une « conjoncture », et d'identifier l'*entame* de la déconstruction avec l'*intervention* d'une « pensée sous la conjoncture » —, explique enfin que le mot même « déconstruction », soit « essentiellement remplaçable dans une chaîne de substitutions », et que parfois il soit préférable, plus « pertinent » ou plus « efficace », de parler de différance au lieu de déconstruction, ou bien de dissémination au lieu de différance, et ainsi de suite, chaque fois selon les conditions, les rapports de forces, du « contexte »[145].

Laissons jusqu'ici cette tentative de définition qui, comme nous l'avons dit, risque de ne pas s'avérer victorieuse ni satisfaisante. Cependant, elle nous permet d'étayer au moins — non sans violence — ce que nous allons entendre par déconstruction dans la formule « déconstruction du marxisme ». Force est de reconnaître qu'ainsi comprise, la

---

[142] Jacques Derrida, *Positions*, op. cit., 96.

[143] Voir, par exemple : « le travail du coin devrait être *pertinent* au concept, même s'il ne se règle pas sur lui. On oublie aujourd'hui qu'il doit y *toucher* : pour ne pas se contenter de tourner autour (la galerie) en laissant l'ordre en place, voire en le consolidant, ce qui arrive aux discours périphériques et incompétents. Pertinence très particulière : ce qui touche ainsi à la sémantique conceptuelle, ce qui se heurte à sa police générale (…) doit leur être seulement *tangent*, proliférant bien au-delà de cette prise ou de ce contact. Se définit ainsi un rapport *intraitable* à l'ordre déconstruit : implacablement minutieux mais à peine praticable selon les normes données et les codes en vigueur ». Lucette Finas et Jacques Derrida, « Entretien avec Jacques Derrida : "Avoir l'oreille de la philosophie" », art. cit., 1-2.

[144] Jacques Derrida, *Positions*, op. cit., 109.

[145] Comme l'explique encore Derrida : « Le mot "déconstruction", comme tout autre, ne tire sa valeur que de son inscription dans une chaîne de substitutions possibles, dans ce qu'on appelle si tranquillement un "contexte". Pour moi, (…), il n'a d'intérêt que dans un certain contexte où il remplace et se laisse déterminer par tant d'autres mots, par exemple : "écriture", "trace", "différance", "supplément", "hymen", "pharmakon", "marge", "entame", "parergon", etc. Par définition, la liste ne peut être close ». Jacques Derrida, « Lettre à un ami japonais », in *Psyché. Inventions de l'autre*, op. cit., 392 (voir aussi page 393 pour la citation précédente).

déconstruction se montre à plusieurs égards incompatible avec l'entreprise althussérienne, ou au moins, celle-ci devrait être soumise à son tour à une déconstruction profonde et systématique (ce que Derrida lui-même a esquissé partiellement dans son cours *Théorie et pratique*). Au-delà des différences plus ou moins évidentes qu'on peut toujours établir entre deux traditions théoriques plus ou moins hétérogènes — pour le dire grossièrement, « *la* phénoménologie » et « *le* marxisme » —, il est vrai que, dans la définition même de la déconstruction que nous avons esquissée ci-dessus, nous retrouvons des éléments qui frappent par leur traitement si explicitement opposé. Par exemple — comme nous venons de le voir —, le caractère assigné au *concept*, au concept de concept, sa valeur et sa fonction dans le travail théorique. Mais aussi, la valeur d'une *thèse*, le travail avec des thèses philosophiques et la signification qu'on peut accorder à la pratique de poser des thèses, de prendre *position* sous la forme de thèses philosophiques[146]. Les exemples, certes, peuvent facilement se multiplier. Mais plus intéressant que la constatation de ces différences semble être un exercice qui met en jeu les différences pour produire quelque chose de nouveau, d'inattendu, en partant précisément d'une autre observation, ou d'une autre « intuition », celle d'une affinité tout aussi importante entre l'entreprise théorique althussérienne et la déconstruction, surtout quand elle est lue comme une déconstruction du marxisme. Si nous nous limitons à l'entretien dont nous parlons ici, Derrida lui-même déclare son accord avec certains thèmes du travail d'Althusser, notamment à propos du concept d'histoire :

> « Toute la critique si nécessaire qu'Althusser a proposée du concept "hégélien" d'histoire et de la notion de totalité expressive, etc., vise à montrer qu'il n'y a pas une seule histoire, une histoire générale mais des

[146] Contrairement à la définition de la philosophie comme une position de thèses (« *Thèse 1*. Les propositions philosophiques sont des Thèses » ; *PSS*, 13), la déconstruction n'admet pas d'être formulée en « thèses ». « Au moment où elle met ces valeurs en question, la déconstruction ne doit pas s'assommer de thèses, de contenus, de démonstrations linéaires ». Lucette Finas et Jacques Derrida, « Entretien avec Jacques Derrida : "Avoir l'oreille de la philosophie" », art. cit., 3. Le rapport explicite entre thèse et position est adressé par Derrida tout à la fin de son échange avec Houdebine (et c'est d'ailleurs Derrida lui-même qui lui propose de donner à cet entretien le titre de « *Positions* », au pluriel) : « je dirais même que l'altérité de l'autre *inscrit* dans le rapport ce qui ne peut en aucun cas être "posé". L'inscription, telle que je la définirais à cet égard, n'est pas une simple position : plutôt ce par quoi toute position est d'*elle-même déjouée* (*différance*) : inscription, marque, texte et non seulement *thèse ou thème*-inscription de la *thèse* ». Ce qui pose problème pour Derrida avec ce concept de position, « c'est qu'il porte au moins le même nom qu'un ressort absolument essentiel, vital (même s'il passe parfois inaperçu) de la dialectique spéculative hégélienne (*Setzung*) ». Jacques Derrida, *Positions*, op. cit., 132-133.

> histoires *différentes* dans leur type, leur rythme, leur mode d'inscription, histoire décalées, différenciées, etc. A cela, comme au concept d'histoire que Sollers appelle "monumental", j'ai toujours souscrit »[147].

Egalement, à propos de la lecture des textes de la tradition marxiste, Derrida signale : « Il me faudra donc analyser ce que je considère comme une hétérogénéité, en conceptualiser la nécessité, la règle de déchiffrement, cela en tenant compte des progrès décisifs qui ont été, simultanément, accomplis par Althusser et à sa suite »[148].

Reprenons donc les éléments les plus importants que nous avons identifiés à partir du travail pionnier de Buci-Glucksmann. La conjonction (« *et* ») entre déconstruction et critique marxiste de la philosophie est repérable tout d'abord dans la critique de l'idéalisme sous toutes ses formes, la critique du transcendantalisme sous toutes ses formes, et le démantèlement même de ce qui rend possible le mouvement d'idéalisation, la construction et le maintien (le « fonctionnement ») du motif transcendantal. Plus spécifiquement, et selon des termes qui permettent de repérer la conjonction plus précise entre Althusser et la déconstruction, il s'agit, d'une part, de la place privilégiée qu'occupe la philosophie hégélienne ainsi que la dialectique comme « thème » ou problème central dans l'une et l'autre démarche, comme ce « adversaire » commun sans lequel ni le travail théorique d'Althusser ni la déconstruction peuvent s'expliquer. Et d'autre part, il y a cette conception, ou plutôt, cette pratique philosophique qui se déploie comme *stratégie* sachant que le champ discursif de la philosophie (ou la théorie) doit prendre en considération les déterminants structurels, les conditions historiques, les rapports de forces en jeu, sachant en un mot qu'il n'y a pas de dehors absolu de la philosophie, pas de position ou de connaissance purement spéculative, de sorte qu'aucune écriture (et aucune lecture) ne peut prétendre être neutre. Comme nous le verrons dans un moment, ces éléments se traduisent dans le travail d'Althusser, ils sont réinscrits ou réorganisés sous une problématique plus précise, celle de l'humanisme philosophique et de ses catégories. De là qu'on ait pu toujours associer Althusser avec Derrida sous l'auvent commun de l'« antihumanisme ». Comme l'a dit Balibar, même si la critique de l'« idéologie juridique bourgeoise » n'est pas

[147] *Ibid.*, 79.
[148] *Ibid.*, 86-87. D'autre part, Derrida dit sur la « rencontre » entre matérialisme dialectique et déconstruction sur laquelle Houdebine insiste à plusieurs reprises, qu'elle « [lui] semble en effet, depuis longtemps, absolument nécessaire » (84).

la même chose qu'une « déconstruction de la métaphysique », « avec le recul, on pourrait penser qu'Althusser et Derrida, si différents que fussent leurs projets, se rencontrèrent au moins en ceci qu'ils participèrent à une remise en question de l'humanisme en philosophie et des catégories qui en découlaient »[149].

(c) Lecture symptômale et déconstruction

En 1971, Maurice Blanchot soutenait dans un très bref texte qu'il y avait « trois paroles » de Marx juxtaposés dans son écriture. La première, « directe, mais longue », serait celle qui se rattache le plus à la tradition et au logos philosophique (parole dans laquelle Hegel aurait une place privilégiée). Cette parole correspond à ce registre de son discours qui rend possible que la « parole de Marx s'interprète tantôt comme humanisme, voire historicisme, tantôt comme athéisme, antihumanisme, voire nihilisme »[150]. Nous avons déjà, selon ce qui est affirmé par Blanchot, plusieurs lectures d'une même « parole » (et parmi elles, rien de moins que celle qui concerne la « querelle de l'humanisme »). La deuxième, dit Blanchot, serait une parole « politique », au sens où « elle ne porte plus un sens, mais [plutôt] un appel, une violence, une décision de rupture. Elle ne dit rien à proprement parler, elle est l'urgence de ce qu'elle annonce, liée à une exigence impatiente et toujours excessive, puisque l'excès est sa seule mesure »[151]. On pourrait bien se demander si précisément à cause de cet excès cette parole politique ne serait déjà toujours en excès, en s'excédant soi-même et donc en dépassant tout le discours marxien et puis, aussi, en le politisant, c'est-à-dire qu'il n'y aurait pas de « parole » de Marx qui ne soit déjà au même temps « politique » (ou bien, ce qui nous semble également possible, qu'il n'y aurait pas non plus de « parole » de Marx qui ne soit déjà toujours en excès). Enfin, une troisième « parole » serait la « parole indirecte (donc la plus longue) du discours scientifique ». Par cela, nous dit Blanchot, « Marx est honoré et reconnu par les autres représentants du savoir. Il est alors homme de science, répond à l'éthique du savant,

[149] Étienne Balibar, « Eschatologie / téléologie: Un dialogue philosophique interrompu et son enjeu actuel », art. cit., 184.
[150] Maurice Blanchot, « Les trois paroles de Marx », in *L'amitié* (Paris: Gallimard, 1971), 115.
[151] *Ibid*.

accepte de se soumettre à toute révision critique »[152]. Mais, à nouveau, nous trouvons ici un certain élément excessif dans cette « parole scientifique » puisque chez Marx, il y aurait un mode de concevoir (et d'exercer) la pensée théorique qui oblige à une mutation radicale de ce que nous comprenons par « science »[153]. Dans l'œuvre de Marx,

> « la science ni la pensée ne sortent en effet intactes (…), et cela au sens le plus fort, pour autant que la science s'y désigne comme transformation radicale d'elle-même, théorie d'une mutation toujours en jeu dans la pratique, ainsi que, dans cette pratique, mutation toujours théorique »[154].

Comme nous l'avons dit tout à l'heure, il s'agit à nouveau ici de l'excès de la parole de Marx, un excès débordant si radicale et si profond qu'il bouleverse « l'idée même de science », en faisant dépasser la pratique vers le théorique, et le théorique vers la pratique (déplacement qui peut sans doute être compris ici comme une autre manière de poser le problème de la « pratique théorique » formulé par Althusser ; ou encore de ce que Derrida voulait penser avec la question d'une « matérialité de l'écriture »). Quand Blanchot soutient que ni la science ni la pensée ne sortent intactes des analyses de Marx, lorsque la science devient la science de sa propre transformation ou théorie de la mutation pratique (ainsi que la pratique de la mutation théorique), nous sommes, semble-t-il, face à ce que l'on peut considérer comme un discours « déconstructif », une écriture qui met en jeu une pratique théorique auto-déconstructive. Nous y reviendrons.

Mais après tout, c'est Blanchot lui-même qui fond d'un seul coup toutes ces « paroles » dans la « parole communiste » de Marx, singulière et plurielle à la fois, une et multiple, philosophique, politique et scientifique. Or, ce « chœur » ne tiendrait pas sans souci à Marx lui-même ni non plus à nous, ses lecteurs : il

> « ne vit pas commodément avec cette pluralité de langages qui toujours se heurtent et se disjoignent en lui. Même si ces langages semblent converger vers la même fin, ils ne sauraient être retraduits l'un dans l'autre, et leur

[152] *Ibid.*, 116.
[153] Il est intéressant de remarquer que dans ces « trois paroles » identifiés par Blanchot, on semble retrouver la division faite par les éditions de « La pléiade » en organisant les écrits de Marx entre ceux « Politiques », ceux « Philosophiques » et enfin ceux qui seraient « Economiques » (et par « économiques » il faudrait lire ici « scientifiques »). Ce que nous demande l'analyse de Blanchot, c'est précisément de problématiser, voire de « déconstruire » ce partage, d'autant plus que c'est Blanchot lui-même qui fournit les éléments pour penser à Marx au-delà de ce type de partitions, en mélangeant le politique, le philosophique et l'économique, ou en débordant l'un dans l'autre, en déjouant ses marges.
[154] *Ibid*.

> hétérogénéité, l'écart ou la distance qui les décentrent, les rendent non contemporains et tels que, produisant un effet de distorsion irréductible, ils obligent ceux qui ont à en soutenir la lecture (la pratique) à se soumettre à un remaniement incessant »[155].

Cette incommodité expliquerait peut-être, du moins dans une certaine mesure, pourquoi Marx a laissé tant de pages non publiés, à l'état d'ébauches ou de manuscrits (notamment les *Grundrisse* ou les *Manuscrits de 1844*), des sous-mains, ou simplement inachevées (*Le Capital*).

Dans un livre qui semble être passé inaperçu pour beaucoup de lecteurs[156], Patrice Loraux a ouvert d'autres voies pour penser et complexifier encore ce problème de la « parole » ou l'« écriture » de Marx. Publié en 1986 avec pour titre *Les sous-main de Marx*, Loraux y esquisse le projet d'une « critique de la publication politique », prenant comme référence justement le corpus de l'œuvre marxienne. Il s'agirait d'une critique de l'histoire — toujours traversée par une politique — de la publication, du travail d'édition, de correction et même, dans de nombreux cas, de réécriture des textes de Marx (en commençant par ce qu'a fait Engels, non seulement avec les soi-disant « Thèses sur Feuerbach », mais aussi avec les livres II et III du *Capital*).

Ce que Loraux essaie de montrer (à propos des *sous-mains* de Marx justement) c'est qu'« à la limite, avec Marx tout n'est encore que matériaux, et il n'y a pas de livre qui ne puisse se révéler un artefact provisoire, toujours susceptible d'être défait »[157]. Et ceci, compte tenu de tout le parcours traversé par les différents ouvrages de Marx, ainsi que les propres renvois, autocritiques ou même les corrections que lui-même a inséré dans ses propres préfaces, introductions, postfaces ou dans les éditions consécutives des textes eux-

---

[155] *Ibid.*, 117.

[156] Derrida, certes, le commente dans *Spectres de Marx*. Voir Jacques Derrida, *Spectres de Marx*, op. cit., 179-180, 225-226. Balibar connaît aussi sans doute cet ouvrage, puisqu'une première version de ce texte fut présentée dans le cadre du « Centre de Recherches philosophiques sur le Politique », créé en 1980 par Philippe Lacoue-Labarthe et Jean-Luc Nancy, instance dans laquelle Balibar était aussi intervenu auparavant. Voir Étienne Balibar, « Marx, le joker ou le tiers inclus », in *Rejouer le politique*, éd. par Philippe Lacoue-Labarthe et Jean-Luc Nancy (Paris: Galilée, 1981), 135-69. En plus, dans les notes à la fin de son ouvrage, Loraux reconnaît explicitement sa dette envers Balibar ainsi qu'envers Miguel Abensour. Voir Patrice Loraux, *Les sous-mains de Marx : introduction à la critique de la publication politique* (Paris: Hachette, 1986), 111.

[157] *Ibid.*, 19.

mêmes[158]. La question devient encore plus aiguë lorsqu'il s'agit d'ouvrages ou plutôt d'ébauches publiés à titre posthume, comme c'est le cas notamment des *Manuscrits de 1844* ou de *l'Idéologie allemande*.

En effet, Loraux suggère que la « formulation marxiste » (l'énonciation de son discours) serait toujours soumise à l'épreuve d'un « *indice de modification* »[159], indice qui ne prendrait pas nécessairement la forme d'une correction effective ou explicite dans le texte, mais serait déjà à l'œuvre dans les indications faites par Marx lui-même, par ses éditeurs et — peut-être surtout — par le lecteur, qui doit faire face à un texte qui ne semble jamais pouvoir être lu par lui-même, de manière absolument autonome et parfaitement autosuffisante. De fait, Loraux pose aussi la question — en jouant avec le langage hégélien — d'une sorte d'idéologie ou d'un mythe du « livre absolu » et de la « lecture absolue » qui lui serait corrélative[160], quelque chose dont il faudrait être toujours vigilant et avec quoi l'on devrait savoir prendre une distance critique (on reconnaît ici des échos avec l'analyse faite par Althusser du « mythe religieux » de la lecture). Pour Loraux, « Marx risque alors de n'être jamais disponible que dans l'incessante circulation qui donne à ses écrits alternativement le statut d'un dispositif monté pour être une arme et d'un matériau usagé à la *refonte* »[161]. C'est l'enjeu du travail d'édition et de publication, qui nous confronte au défi d'un matériau presque insaisissable. Presque, parce que s'agissant d'une « politique », il faudrait toujours aussi l'affronter avec une certaine *stratégie*. C'est peut-être Loraux lui-même qui semble nous donner quelques pistes de cette stratégie à élaborer. En effet, selon Loraux,

> « "Marx" n'est pas le nom d'un auteur individuel, mais l'éponyme d'une fonction d'écriture, un "collectif" où "l'auteur Marx" n'est jamais qu'en

[158] Voir par exemple, dans *Le Capital*, la « Préface à l'édition française », avec l' « Avis au lecteur », ainsi que l' « Avertissement de la troisième édition allemande », la « Préface à l'édition anglaise » et la « Note sur la quatrième édition allemande », faites par Engels. Karl Marx, *Le capital*, op. cit., 19-35.

[159] On pourrait bien comprendre cet « indice de modification » par analogie avec l'« indice d'efficacité » proposé par Althusser dans « Idéologie et appareils idéologiques d'État » (*P*, 74-75), c'est-à-dire, un indice dont l'efficacité, sa capacité à produire des effets, son pouvoir de détermination ou de conditionnement, est toujours « relatif » (au sens de l'« autonomie relative » de la superstructure) par rapport à une certaine « *topique* », mais il serait une « topique » d'une toute autre nature que celle de la « métaphore spatiale de l'édifice », donc, une « topique » peut-être sous-jacente au texte, immanente à sa propre articulation.

[160] Sur le « Modèle du livre » et le « Livre Modèle », voir notamment Jacques Derrida, « Hors livre », dans *La dissémination*, op. cit., 7-76.

[161] Patrice Loraux, *Les sous-mains de Marx*, op. cit., 20.

position de premier rédacteur, position que d'autres noms propres, Engels, Kautsky, d'autres encore peuvent venir occuper »[162].

L'éponyme Marx signifie-t-il alors l'effacement du nom de Marx en tant qu'auteur ? Peut-être, mais nous ne pouvons pas vraiment dire si cet effacement est dû à Marx lui-même, disons à ses écrits, ou plutôt à toute l'histoire de sa lecture et de son lectorat qui façonne les « marxismes » ainsi que les dits « post-marxismes » de nos jours (bien que cette distinction elle-même s'avère fallacieuse car c'est précisément le problème posé par la pratique de la lecture que nous voulons aborder ici : elle défait la souveraineté de l'auteur ainsi que celle du lecteur ; elle transforme la position des deux et déplace le centre de l'opération que nous désignons comme lecture).

Cet « indice de modification » aurait pour contrepartie ce que Loraux appelle une théorie de l'« *inexactitude nécessaire* », c'est-à-dire qu'un texte de Marx ne se montre jamais que sous la forme de son être *exposé*, c'est-à-dire *affecté*, par un certain « système des dangers », soit les équivoques et les renvois inhérentes à un texte qui occupe toujours une position sur un question en développement (c'est, par ailleurs, ce qu'affirme Balibar lorsque, selon la lecture d'Althusser, il dit : « plus que d'autres, Marx a écrit *dans la conjoncture* »[163], c'est-à-dire qu'il a toujours écrit en prenant parti dans une conjoncture historique et politique déterminée, et donc en assumant les risques que cela implique). En fait, quand Loraux signale que l'« énoncé marxiste » est *en même temps* ce qu'il énonce et la rectification de cet énoncé[164], on pourrait dire que cette idée n'est qu'autre façon d'exprimer ce que Balibar affirme à propos de l'évolution de la pensée de Marx : « Marx est le philosophe de l'éternel recommencement, laissant derrière lui *plusieurs* chantiers… Le contenu de sa pensée n'est pas séparable de ses déplacements »[165]. Avec Marx nous sommes alors confrontés à une pensée de déplacements (économiques, politiques et historiques), mais aussi à une pensée déplacée, c'est-à-dire, une pensée qui, n'étant plus synthétisable dans une « système » ou « doctrine », n'étant jamais réductible à un « corps »

[162] *Ibid.*, 23. Sur cette question de l'écriture « collective » ou « commune » chez Marx, voir aussi le texte de Nancy dans Jean-Christophe Bailly et Jean-Luc Nancy, *La comparution* (Paris: Bourgois, 2007).
[163] Étienne Balibar, *La philosophie de Marx*, Nouvelle édition revue et augmentée (Paris: Éditions la Découverte, 2014), 36.
[164] « Ce qui implique qu'un texte de Marx soit traité en même temps comme ne contenant pas ce dont il parle, ne parlant pas ce qu'il contient, faisant dévier en exposant et appelant donc déjà une rectification, qui rectifie jusqu'à remplacer intégralement ». Patrice Loraux, *Les sous-mains de Marx*, op. cit., 45.
[165] Étienne Balibar, *La philosophie de Marx*, op. cit., 36.

fixe et statique, incorpore ses déplacements comme son propre contenu, et fait du déplacement sa méthode et sa stratégie. En d'autres mots, lorsqu'elle pense les transformations ou les déplacements de la réalité sociale en tant que son objet, sa pensée se déplace constamment, elle devient elle-même en quelque sorte un « sujet » déplacé.

Cette impossibilité de l'œuvre de Marx de « faire système », corollaire ou envers de la thèse balibarienne selon laquelle « *il n'y a pas et il n'y aurait jamais de philosophie marxiste* »[166], peut nous conduire à poser une autre thèse, à savoir, qu'il y a une sorte de « *dissémination* constitutive » du texte marxien, en tant que « les écrits de Marx n'ont pas d'autre contenu que d'être en écart les uns sur l'autres. [Ils ont] une disposition strictement différentielle où ce qui est à la lettre dans chaque écrit en fait irrémédiablement la différence »[167]. Il serait tout autant possible de lire les textes ou l'œuvre de Marx — et ceci ne revient qu'à formuler en termes plus généraux la thèse qu'on vient de proposer — comme toujours déjà en déconstruction ou en « auto-déconstruction ». C'est l'enjeu structurellement indécidable de la déconstruction : il faudrait dire ici que le texte de Marx « *se déconstruit* », au sens où Derrida avait dit que le « *se* » de « *ça se déconstruit* » abrite tout l'« énigme ». Derrida lui-même suggère cette hypothèse dans un entretien de 1977 : « même en tant que "système philosophique", si le marxisme (hypothèse à compliquer) se présentait ainsi, il comporterait, comme tout système, des possibilités de déconstruction et même d'autodéconstruction dont il faut tenir compte pratiquement, politiquement »[168]. S'il y a donc une sorte d'impossibilité structurelle à « faire système », s'il y a quelque chose dans la propre écriture de Marx qui l'empêche de prendre la forme d'une « doctrine », c'est comme dit Balibar, « parce que *la rectification allait plus vite* »[169].

---

[166] *Ibid.*, 29.
[167] Patrice Loraux, *Les sous-mains de Marx*, op. cit., 49.
[168] Jacques Derrida, « Ja, ou le faux-bond », in *Points de suspension. Entretiens*, éd. par Elisabeth Weber, coll. La Philosophie en effet (Paris: Galilée, 1992), 77.
[169] Etienne Balibar, *La philosophie de Marx*, op. cit., 185. Voir à cet égard l'Introduction de Jean-Pierre Lefebvre à sa traduction du *Capital* : « A chaque phase du processus (préparation du texte de départ pour Roy, correction des épreuves pour Meissner, correction de la traduction envoyée par Roy, correction des épreuves envoyées par l'imprimeur), Marx introduisait des changements, au grand désespoir des imprimeurs. Chez beaucoup d'auteurs, cette division du travail en phases différentes aboutirait à un grand nombre de variantes brèves. Chez Marx, il encourageait une tendance qui n'avait pas besoin d'être encouragée, la tendance à la réécriture perpétuelle, au palimpseste ». Jean-Pierre Lefebvre, « Introduction », in Karl Marx, *Le capital*, op. cit., XXIX. Lefebvre ajoute, peu après : « On imagine ce qu'eût donné la révision par Marx de la traduction anglaise : il aurait sans doute continué de réécrire cette œuvre que, depuis 1844, il ne cessait d'écrire et réécrire. L'original, l'édition allemande de 1867, n'avait-il pas lui-même connu la même genèse toujours recommencée ? » (XXX).

Prendre le texte de Marx depuis ce point de vue peut nous conduire à reconnaître, finalement (comme le fait Loraux), que dans un certain sens, « un texte n'est *de Marx* qu'en tant qu'il est actuellement en train d'exercer sa force à rendre invisible un autre écrit dont il est désormais solidaire, écrit (…) partiellement dans l'ombre et qu'il faut cependant finir par soupçonner ». Le problème, ainsi posé, nous laisse avec la question suivante : « quel est donc l'écrit que toujours un texte de Marx dissimule ? »[170]. Certes, cela semble évident par rapport aux philosophes ou économistes contre lesquels Marx a toujours adressé sa critique. Mais si nous tirons toutes les conséquences de cette logique, nous pourrions toujours reprendre ce travail de lecture sous la forme ou selon la stratégie de la lecture symptômale élaborée par Althusser, celle qui consiste à « projeter des "voix" dans le texte », à « interpréter les silences, ou du moins des demi-mots »[171]. Et ceci dans le but de relancer des questions que le propre texte marxien s'efforce à déplacer, c'est-à-dire à reformuler dans des nouvelles coordonnées conceptuelles ou des nouvelles conjonctures théoriques. Dans ce sens, il ne faut pas seulement travailler avec une pluralité de « voix » qui habitent le propre texte de Marx, mais il faudrait aussi faire intervenir des voix également plurielles mais « étrangères », venants d'ailleurs, qu'il faudrait donc projeter dans son texte, surtout en sachant que « beaucoup de ce qui est ébauché dans Marx est loin d'avoir trouvé sa forme définitive »[172].

D'autre part, la question de l'étrangeté, l'hétérogénéité ou la multiplicité des « paroles » de Marx, nous renvoie à la question de la position qu'on assigne à Marx dans l'histoire de la philosophie — ou plutôt, pour ne pas aller si loin —, dans la période et le contexte où il intervient. C'est-à-dire, à partir de qui (et quoi), contre qui (et quoi), et pour achever quoi (ou en laissant son héritage à qui), il pratique son écriture et dirige sa critique. De là, on trouve immédiatement, par exemple — pour prendre l'exemple le plus courant — la figure d'Hegel et des « jeunes hégéliens », mais aussi Smith et Ricardo et l'économie politique classique anglo-saxonne (et on pourrait aussi ajouter les figures du « socialisme français », pour compléter la triade des « sources » du marxisme, bien sûr). Encore une fois, nous devons nous débattre avec une autre question qui, à première vue, peut sembler « simplement » une question de méthode (comme si une question de méthode chez un

[170] Patrice Loraux, *Les sous-mains de Marx*, op. cit., 57.
[171] Etienne Balibar, *La philosophie de Marx*, op. cit., 180.
[172] *Ibid*., 186.

auteur comme Marx n'était déjà trop), mais qui, comme dans le cas de l'argument de Loraux, se révèle immédiatement être aussi un problème philosophique et politique. Il s'agit de savoir si Marx en fin de comptes est philosophe ou pas, si son œuvre, ses écrits, peuvent être considérés comme des textes philosophiques au même titre que tout autre texte philosophique, et selon quels critères. Bien sûr, la question ainsi posée peut sembler un peu vaine, mais c'est à son propos que se livre en bonne partie, par exemple, la discussion sur la thèse de la « coupure épistémologique » installée par Althusser, où le problème n'est pas tant de répondre par oui ou par non (Marx était-il un philosophe ?), mais plutôt de déterminer ce que l'on peut comprendre par *philosophie* dans l'œuvre de Marx et s'il s'agit toujours de la même conception, de la même *pratique* de la philosophie, ou bien, s'il y a une *transformation de la philosophie* elle-même (rappelons ici le mot d'Althusser sur le « paradoxe » de la philosophie marxiste : « la philosophie marxiste existe, et pourtant *elle n'a pas été produite comme philosophie* »)[173].

Comme Derrida l'a remarqué à juste titre dans le premier chapitre de *Spectres de Marx*, Blanchot a posé une question aussi difficile que décisive : nous, en tant que lectorat de Marx, nous devons faire face à cette hétérogénéité et cette non contemporanéité de la « parole communiste » de Marx ainsi qu'à sa multiplicité de paroles dans son écriture et à un certain décalage ou disjonction entre elles. Mais ce que mentionne Blanchot dans les trois pages de son petit texte, c'est qu'il ne faut surtout pas essayer de réduire cette hétérogénéité, ou d'unifier cette non-contemporanéité, mais de « penser le "maintenir ensemble" » de leur condition « *disparate* »[174]. Comme dit Derrida — qui a su lire attentivement ce court texte — :

> « Blanchot nomme enfin la nécessaire disjonction des langages de Marx, leur non-contemporanéité à eux-mêmes. Que ceux-ci "se disjoignent", et d'abord en Marx lui-même, on ne doit ni le dénier ni le réduire, ni même le déplorer. Ce à quoi il faut sans cesse revenir, ici comme ailleurs, à propos de ce texte comme de tout autre (…), c'est une hétérogénéité irréductible, une

[173] « La transformation de la philosophie », est le titre d'une conférence donnée par Althusser à Grenade en 1976. Voir *SP*, 143-144.

[174] « Blanchot nous rappelle qu'il nous serait ainsi par elles demandé, en premier lieu, penser le "maintenir ensemble" du *disparate* même. Non pas de maintenir ensemble le disparate, mais de se rendre là où le disparate lui-même maintient ensemble, sans blesser la dis-jointure, la dispersion ou la différence, sans effacer l'hétérogénéité de l'autre ». Jacques Derrida, *Spectres de Marx*, op. cit., 57-58. Comme le remarque Derrida, « disparate » est un mot utilisé par Blanchot.

> intraductibilité interne en quelque sorte. Elle ne signifie pas nécessairement la faiblesse ou l'inconsistance théorique. Le défaut de système n'y est pas une faute. L'hétérogénéité ouvre au contraire, elle se laisse ouvrir par l'effraction même de ce qui déferle, vient au reste à venir — singulièrement de l'autre. Il n'y aurait ni injonction ni promesse sans cette disjonction »[175].

Ce qui est frappant c'est que, justement à partir de la question posée par Blanchot, Derrida observe un certain contrepoint par rapport à l'entreprise althussérienne.

> « Blanchot y insistait alors (entre 1968 et 1971, donc) pour mettre en garde non pas contre le savoir mais contre l'idéologie scientiste qui souvent, au nom de la Science, ou de la Théorie comme Science, avait pu tenter d'unifier ou de purifier le "bon" texte de Marx. Si Blanchot semble ici s'accorder avec certains motifs althusseriens, il prévient déjà contre le risque qui, selon lui, leur était inhérent »[176].

Il faut prendre le poids des mots employés ici par Derrida : il s'agit d'une « prévention », relative à un « risque », qui « selon lui » (Blanchot), « était inhérent » au texte d'Althusser. Derrida ne parle pas d'erreur, mais à travers les mots de Blanchot, il nous met aussi en garde contre un risque possible de la lecture d'Althusser (qui aurait tenté d'unifier ou de purifier le texte du « bon Marx », etc.)[177]. Sans nier l'existence de ces « risques » — qui ont d'ailleurs été désignés par Althusser lui-même comme des « déviations », notamment celle qu'il identifie explicitement à son « théoricisme » — tout ce que nous allons montrer tout au long de notre recherche vise montrer que malgré ces risques (ou peut-être même *grâce* à ces risques), Althusser n'a nullement réduit cette hétérogénéité. Au contraire, il a permis de la penser ensemble, car l'hétérogénéité des « paroles de Marx », est une prémisse constitutive non seulement de son héritage — toujours pluriel, toujours *plus d'un* esprit — mais aussi de ce qui rend possible sa « déconstruction ».

---

[175] *Ibid.*, 63.
[176] *Ibid.*, 63-64.
[177] Il est très significatif, pensons-nous, que Derrida lui-même ne parle pas (« selon lui ») de ces risques de lecture d'Althusser, et qu'il n'aborde pas explicitement une « critique » d'Althusser, si ce n'est à travers ce biais blanchotien. Soit pour des raisons de conjoncture (1993, trois ans après la mort d'Althusser, dans une conférence sur l'avenir du marxisme, etc.), soit pour des raisons théoriques plus précises, c'est dans des passages comme celui-ci où il faudrait analyser en quel sens *Spectres de Marx* peut être lu comme un « hommage » à Althusser (comme une parole à lui « adressée », selon les mots de Derrida, cités plus haut — voir Jacques Derrida et Élisabeth Roudinesco, *De quoi demain...*, op. cit., 169).

La question de l'hétérogénéité, de l'étrangeté des paroles de Marx posée par Blanchot et reprise par Derrida, exige une pratique de lecture totalement nouvelle, une lecture qui est nécessairement (« toujours déjà ») une relecture, un « remaniement » incessant, un recommencement sans fin, qui pose ainsi un problème « herméneutique », philosophique et politique de premier ordre, non seulement en ce qui concerne la lecture, c'est-à-dire l'héritage de Marx, mais aussi en ce qui concerne la lecture et l'héritage en général. Loin de rendre la lecture de Marx — ou tout simplement la lecture — comme quelque chose d'insaisissable, cela nous laisse dans une position beaucoup plus exigeante, et du coup beaucoup plus périlleuse, puisque nous sommes obligés d'essayer des lectures plus créatives et moins évidentes, donc nous risquons de pousser trop loin une certaine « trahison » de Marx, ou, pour utiliser la métaphore qu'Althusser emprunte à Lénine : nous risquons de courber le bâton trop loin, jusqu'à ce qu'il se casse[178]. Mais voilà, nous sommes déjà confrontés au grand problème de savoir qui ou quoi nous trahissons en « trahissant » Marx (ce qui veut dire, au fond, qu'est-ce que nous héritons et que signifie-t-il « hériter »). Choisir son héritage, pour reprendre les termes de Derrida, voudrait aussi dire choisir ses trahisons.

C'est en quelque sorte ce que Balibar avait dit à propos du concept d'idéologie chez Althusser : « Jouer Marx contre Marx : cette stratégie est au cœur de la "lecture symptômale" pratiquée dans *Lire le Capital* »[179]. Comme Derrida l'a aussi dit dans son entretien de 1971 :

> « nous ne pouvons considérer le texte de Marx, celui d'Engels ou de Lénine comme une élaboration toute faite, qu'on devrait "appliquer" simplement à la conjoncture actuelle. En disant cela, je n'avance rien qui soit contraire au "marxisme" (…). On n'a pas à lire ces textes selon une méthode herméneutique ou exégétique qui y chercherait un signifié accompli sous une surface textuelle. La lecture est transformatrice. Je crois que cela serait confirmé par certaines propositions d'Althusser. Mais cette transformation ne s'opère pas n'importe comment. Elle exige des protocoles de lecture »[180].

[178] Voir, par exemple, la « Soutenance d'Amiens », in *SM*, 205-206.
[179] Étienne Balibar, « Le non-contemporain », in *Écrits pour Althusser*, op. cit., 104.
[180] Concernant ces « protocoles de lecture », Derrida ajoute tout de suite : « Pourquoi ne pas le dire brutalement : je n'en ai pas encore trouvé qui me satisfassent ». Jacques Derrida, *Positions*, op. cit., 86. La

Bien que Derrida n'ait pas trouvé satisfaisante la théorie de la lecture symptômale esquissée par Althusser, nous devons nous intéresser à ce qui constitue le seul « protocole » de lecture althussérien dont nous disposons (ou du moins le seul qui a été explicitement présenté comme tel), car cela nous permettra de mieux saisir ce que signifie, selon le travail d'Althusser, la « déconstruction du marxisme ».

Comme il est bien connu, Althusser introduit le concept de « lecture symptômale » dans sa première contribution à *Lire Le Capital* : « Du "Capital" à la philosophie de Marx ». Dans les premières pages, Althusser affirme qu'il n'y a pas de « lecture innocente », ce qui veut dire que toute lecture est « coupable »[181]. Certes, culpabilité et innocence sont des catégories religieuses ou juridiques qu'Althusser met en avant précisément pour dénoncer le « mythe religieux de la *lecture* », c'est-à-dire comprendre la lecture comme l'exercice d'un sujet devant un « *livre ouvert* »[182], comme une pratique absolument consciente et ininterrompue, qui suit une ligne de pensée unique et continue, et qui prend le texte de sa lecture comme un objet parfaitement donné. Autrement dit, c'est une lecture qui prend le texte dans la transparence de sa pure et simple *présence*.

Face à cette « philosophie spontanée » de la lecture, la lecture symptômale impose la tâche de confronter les écrits de Marx (et tout texte en général) avec une certaine *stratégie*. De ce point de vue, la lecture symptômale reconnaît aussi une pluralité et même une hétérogénéité dans le discours ou le texte de Marx, lorsqu'il distingue tout d'abord la possibilité de lire *Le Capital* à partir de l'économie, de l'histoire ou de la littérature (universelle). Althusser précise encore que la lecture qu'ils ont faite du *Capital* est une lecture *philosophique*, c'est-à-dire une lecture qui est conduite par une question spécifique (celle de savoir quel est le rapport du *Capital* à son objet et quelle est la nature du discours qui articule ce rapport), question qui cherche à définir la « différence spécifique » du *Capital* (et de la philosophie de Marx) par rapport à tous les autres œuvres ou analyses d'économie politique classique, ainsi que par rapport à tout autre discours philosophique « idéologique ». La stratégie de lecture suivie alors, est en fait la mise en pratique d'une

---

question posée par Houdebine était (encore une fois) sur le rapport de Derrida avec le marxisme, ou plutôt avec ce qu'il identifie comme la « dialectique matérialiste ». Houdebine délimite cette problématique en faisant référence simultanément aux travaux d'Althusser et de Philippe Sollers.

[181] *LC*, 4.

[182] *Ibid.*, 7-8.

« nouvelle théorie du *lire* »[183], qui paradoxalement avait déjà été mise en œuvre par Marx lui-même : « J'oserais soutenir que c'est depuis Marx que nous devrions commencer de soupçonner ce que, du moins dans la théorie, *lire* et donc écrire *veut dire* »[184]. Comme nous le verrons par la suite, la « lecture symptômale » est décrite par Althusser comme une « double lecture » : en décelant ce qui est resté celé ou in-décelé dans le texte qu'on lit, la lecture symptômale assume l'existence de *deux textes*, dans lequel le second « s'articule sur les lapsus du premier »[185]. La référence au « symptôme » et en cela, faite à la psychanalyse, n'y est pas pour rien. Il s'agit de faire attention aux silences, aux « lapsus théoriques » d'un texte (en l'espèce, celui de Marx), qui doublent « son propre discours explicite »[186].

Même si Althusser dit explicitement que c'est grâce à Marx, à sa pratique théorique, à ce qu'il fait lorsqu'il *lit*[187], que nous pouvons avoir une idée de ce que lire veut vraiment dire, Freud et la psychanalyse constituent bien sûr une autre source fondamentale pour l'élaboration de la théorie de la lecture symptômale. Dans son article de 1964 « Freud et Lacan » (publié donc juste un an avant *Lire Le Capital*), Althusser avait défini l'objet de la psychanalyse comme « l'inconscient et ses effets »[188]. Avec le « retour à Freud » opéré par Lacan, dit Althusser, « nous étions introduit au paradoxe, formellement familier à la linguistique, d'un discours double et un, inconscient et verbal, n'ayant pour double champ qu'un champ unique sans nul au-delà qu'en lui-même : le champ de la "Chaîne signifiante" »[189]. La lecture lacanienne de la linguistique structurale de Saussure, permet ainsi « l'intelligence du processus tant du discours de l'inconscient, que du discours verbal du sujet, et de leur rapport, c'est-à-dire de leur non-rapport identique à leur rapport, bref de leur redoublement et de leur décalage »[190]. Cette idée d'un discours double et un, pour paradoxale qu'elle soit, est fondamentale pour l'élaboration de la théorie de la lecture symptômale, car elle permet d'écarter toute interprétation « herméneutique » de cette théorie, comme recherche d'un sens caché, d'une signification profonde, « au-delà » du

[183] *Ibid.*, 9.
[184] *Ibid.*, 7.
[185] *Ibid.*, 23.
[186] *Ibid.*, 265.
[187] « Quand nous lisons Marx, nous sommes d'emblée devant un *lecteur*, qui devant nous, et à haute voix, *lit* ». *Ibid.*, 9.
[188] *ESP*, 36.
[189] *Ibid.*, 37.
[190] *Ibid*.

texte[191]. En fait — et ça serait une troisième source théorique fondamentale —, lorsque dans l'un des premiers paragraphes de *Lire Le Capital*, Althusser dit que Spinoza est « le premier qui ait jamais posé le problème du *lire*, et par voie de conséquence de l'*écrire* »[192], il pointe vers ce même problème, à savoir, que la lecture symptômale n'est pas une simple herméneutique. Dans une note dactylographiée d'une version préliminaire de « Freud et Lacan », on découvre qu'Althusser avait considéré d'insérer dans cet article un exergue du premier chapitre du *Traité politique*, dans sa version latine originale : « *non ridere, non lugere, neque detestari, sed intelligere* »[193] (« ne pas rire, ne pas déplorer, ne pas détester, mais comprendre »), une leçon « herméneutique » qu'il faut cependant comprendre tout autrement que comme l'herméneutique classique, laquelle demeure toujours débitrice d'une sorte d'humanisme théorique[194]. Le travail de la lecture symptômale n'a pas pour but de « révéler » un sens « caché » ou « profond » qui serait déjà contenu dans le texte à lire, un message tout prêt à être « découvert » par une capacité interprétative particulière du sujet-lecteur. Autrement dit, les invisibilités et manques d'un texte ne doivent pas être rendus visibles ou remplies par un « dehors » du texte (ni par le « dedans » de la subjectivité du lecteur). De même que pour Spinoza, la connaissance de la nature doit être cherchée à partir de la nature elle-même, les miracles et les croyances doivent être expliqués par l'Écriture elle seule, sans faire appel à un « au-delà »[195]. De ce point de vue, la lecture symptômale oppose à cet « idéalisme du texte » une conception matérialiste et immanente de la lecture

[191] Voir à cet égard l'étude d'Emilio De Ipola, « Lectura y política (a propósito de Althusser) », in *Lectura de Althusser*, coll. Posición (Buenos Aires: Galerna, 1970), 289-318, l'un des premiers travaux (sinon le premier) qui prend sérieusement la mesure des implications théoriques de la lecture symptomale. Contrairement à l'herméneutique que l'auteur identifie ingénieusement avec une « lecture fantomale » (comme pratique idéaliste ou représentationnelle de la lecture), la lecture symptomale d'Althusser exige toute une nouvelle théorie et une nouvelle pratique de la lecture. Par analogie avec le concept marxiste de « formation sociale », il propose également le concept de « formation textuelle » comme le produit d'une articulation complexe de deux (ou plusieurs) *écritures*, ayant toujours une structure « à dominante ». « Un texte théorique est le lieu d'un conflit que la lecture réanime », et il possède toujours « une existence de type *conjoncturelle* » (301).

[192] *LC*, 8.

[193] Voir la note d'édition dans *ESP*, 49 (note « a » à la page 23).

[194] Voir à ce sujet Warren Montag, « Spinoza and Althusser Against Hermeneutics: Interpretation or Intervention? », in *The Althusserian Legacy*, op. cit., 51-58. Voir aussi Robert Paul Resch, *Althusser and the Renewal of Marxist Social Theory* (Berkeley: University of California Press, 1992), 174-178. Pour la question de la lecture chez Spinoza, voir le chapitre II, « Superstition et lecture », dans André Tosel, *Spinoza ou le crépuscule de la servitude. Essai sur le Traité théologico-politique*, coll. Philosophie de l'esprit (Paris: Aubier, 1984), 47-71.

[195] « Comme la nature, un texte es entièrement coïncident avec son existence actuelle, il est une surface sans profondeur, sans un réservoir de potentiel herméneutique ». Voir Warren Montag, « Spinoza and Althusser Against Hermeneutics: Interpretation or Intervention? », in *The Althusserian Legacy*, op. cit., 53. C'est nous qui traduisons.

(solidaire d'une théorie matérialiste et immanente de la connaissance comme procès de production de connaissances).

La lecture symptômale repose donc sur l'idée que la lecture ne peut jamais être traitée comme une simple opération qui se déroule dans une seule et unique instance. Contrairement au mythe religieux de la lecture (qui peut toujours prendre la forme d'une version « positiviste » ou « empiriste »), Althusser soutient que la lecture est toujours une lecture double, une lecture à deux « niveaux », pour ainsi dire, sans rien qui permette aux deux instances de se référer à un paramètre commun entre l'un et l'autre (comme le discours de l'inconscient se rapporte à la conscience par un « non rapport »). Comme l'explique Althusser, on peut dire qu'une première lecture a lieu au niveau « descriptif », c'est-à-dire la lecture *littérale* d'un texte, ce que le texte dit ou rend visible, ainsi que ce qu'il ne dit pas ou reste comme un « manque » ou une simple absence. Mais une deuxième lecture a lieu lorsque la littéralité du texte est mise en relation et même expliquée par la « structure de structures » qui articule et combine dans une « relation invisible nécessaire » ce que le texte dit et ce qu'il se tait. Dit autrement, cette deuxième lecture vise à expliquer la « nécessité » qui connecte le champ du visible avec le champ de l'invisible[196]. « Comprendre cette identité nécessaire et paradoxale du non-voir et du voir dans le voir même, c'est très exactement poser notre problème (celui de la relation nécessaire qui unit le visible et l'invisible), et bien le poser, c'est se donner chance de le résoudre »[197]. Althusser est très précis en soulignant le fait que le champ de visibilité d'un texte donné est toujours déterminé par la problématique théorique spécifique dont ce texte n'est qu'un produit, tout comme le champ de visibilité d'une conjoncture politique est déterminée (et surdéterminée) par la rencontre aléatoire des multiples déterminants structurels de cette conjoncture historique. Dans ce sens,

> « la vue n'est plus alors le fait d'un sujet individuel, doté d'une faculté du "voir" qu'il exercerait soit dans l'attention, soi dans la distraction ; la vue est le fait de ses conditions structurales, la vue est le rapport de réflexion immanent du champ de la problématique sur *ses* objets et *ses* problèmes. La vision perd alors ses privilèges religieux de la lecture sacrée : elle n'est plus

[196] *LC*, 12.
[197] *Ibid*., 14.

> que la réflexion de la nécessité immanente qui relie l'objet ou le problème à ses conditions d'existence, qui tiennent aux conditions de sa production. A la lettre ce n'est plus l'œil (l'œil de l'esprit) d'un sujet qui *voit* ce qui existe dans le champ défini par une problématique théorique : c'est ce champ lui-même qui *se voit* dans les objets ou les problèmes qu'il définit »[198].

Pour Althusser, il ne s'agit donc pas simplement d'aller chercher des « silences » explicites, c'est-à-dire, des éléments qui manquent dans l'évidence de ce qui est mis par écrit, dans ce qu'on lit et on « voit » avec nos propres yeux. Il s'agit aussi (et voici une question plus difficile) d'écouter les silences là où il y a du bruit, d'entendre des paroles non dites dans le discours lui-même prononcé, de trouver ce « non vue », cet invisible, là où justement l'on voit et ce qui se montre dans la visibilité même du texte. Comme l'exprime Althusser dans un beau passage :

> « Une simple lecture littérale ne voit dans les arguments que la continuité du texte. Il faut une lecture "*symptomale*" pour rendre les lacunes perceptibles, et pour identifier, sous les mots énoncés, le discours du silence qui, surgissant dans le discours verbal, provoque en lui ces blancs, que sont les défaillances de la rigueur, ou les limites extrêmes de son effort : son absence, une fois ces limites atteintes, dans l'espace que pourtant elle *ouvre* »[199].

Il s'agirait alors de repérer les *décalages* dans le régime de visibilité lui-même, pour y déceler le type de contradictions ou de résistances qu'ils cachent lorsqu'ils montrent, et que ce qui est montré donc, n'est qu'un premier « niveau » des évidences simples, le niveau d'une lecture empiriste d'où sont formés les « généralisations » du marxisme (généralisations qu'opèrent toujours par réduction de l'hétérogénéité des paroles de Marx). La lecture symptômale serait donc à la fois stratégie et production (et la lecture est en effet *transformatrice*, pour reprendre le mot de Derrida). Comme l'affirme encore Althusser :

> « Je n'ai rien proposé d'autre que la *lecture "symptomale"* des œuvres de Marx et du marxisme les unes par les autres, c'est-à-dire la production systématique progressive de cette réflexion de la problématique sur ses objets qui les rend *visibles*, et la mise à jour, la production de la

[198] *Ibid*., 19.
[199] *Ibid.*, 265-66.

> problématique la plus profonde qui permette de *voir* ce qui peut n'avoir encore d'autre existence qu'allusive ou pratique »[200].

Contre une lecture « innocente » qui serait complètement inoffensive dans la mesure où elle ne produit rien, dans la mesure où elle reste entièrement satisfaite avec le texte et accepte son évidence visible, la lecture symptômale est « coupable » de faire « bouger » les choses qui rendent visible quelque chose, quelque chose qu'autrement serait demeuré invisible. Elle est « coupable » en ce qu'elle produit des nouvelles connaissances sous la forme de nouveaux concepts ou de problématiques, et cette production, comme *intervention*, a ses propres effets.

Arrivés à ce point, il convient d'attirer l'attention sur un fait qui, à première vue, pourrait sembler anecdotique et dont on ne sait pas qu'il ait jamais été repéré parmi les spécialistes. En effet, il est frappant de constater, que plus ou moins au même temps qu'Althusser pose la question « *qu'est-ce que lire ?* »[201], Derrida pose la question « qu'est-ce que l'écriture »[202]. Malgré l'extraordinaire proximité entre les deux questions, la question se pose de savoir si l'accent mis sur la lecture plutôt que sur l'écriture ne révèle peut-être le résidu d'un préjugé « logocentrique » qui hante encore la position d'Althusser, même s'il précise d'emblée que la question de la lecture entraîne nécessairement la question de l'écriture (et inversement, comme nous l'avons vu, Derrida reconnaît aussi que la question de l'écriture appelle une compréhension entièrement nouvelle de la lecture). Nous pensons qu'il n'y a pas de réponse catégorique à cette question, mais en tout cas ce que nous proposerons au cours de cette recherche offre des arguments pour une réponse plutôt négative.

Quoi qu'il en soit, ce que nous voulons souligner ici, c'est qu'il existe un élément commun, un terrain partagé qui rend possible cet écart même. Cet élément commun est sans doute la place qu'Althusser et Derrida assignent tous deux à Freud et à la psychanalyse

---

[200] *Ibid*., 28.
[201] *Ibid*., 6.
[202] Jacques Derrida, *De la grammatologie*, op. cit., 43 (ou encore, p. 110). Rappelons que la première partie de cet ouvrage publié en 1967, « L'écriture avant la lettre », fut d'abord publiée sous forme d'essai dans les numéros 223-224 de la revue *Critique*, en décembre 1965-janvier 1966. Comme nous l'avons remarqué auparavant, il est vrai que Derrida remet en question la pertinence même de toute question posée sous la forme « qu'est-ce que c'est ? » (surtout s'il s'agit de la question de l'écriture), dans la mesure où cette formulation présuppose ou réclame la question de l'origine. Mais en termes généraux, il est hors question que l'un des fils conducteurs commun aussi bien à la *Grammatologie* qu'à *L'écriture et la différence* est une interrogation sur la nature même de ce qu'on entend par « écriture ».

dans leurs développements théoriques respectifs autour de la lecture et de l'écriture. Chez l'un comme chez l'autre on retrouve l'idée d'une « double inscription » ou d'une « double marque » du texte, reprise de l'hypothèse freudienne d'une distribution et d'une articulation spatiale qu'organise l'appareil psychique, c'est-à-dire la célèbre « topique », qui pose le problème d'une écriture et d'une lecture qui doivent toujours être *doubles*. Structurellement double, pour ainsi dire.

Dans une note de bas de page de « La double séance », où Derrida semble s'engager dans un débat indirect avec Althusser (c'est un moment où Derrida remet en cause la pertinence du concept métaphysique de la « dernière instance »), il affirme ceci :

> « l'effacement simple du concept métaphysique de dernière instance risquerait de désamorcer la critique nécessaire qu'il permet dans des contextes déterminés. Tenir compte de cette double inscription des concepts, c'est pratiquer une *double science*, une écriture bifide et *dissymétrique*. Dont l'"économie générale", définie ailleurs, constitue bien, en un sens déplacé de ces mots, la dernière instance »[203].

Même si la lecture symptômale peut différer de cette écriture dissymétrique pratiquée par Derrida, il n'en est pas moins vrai qu'Althusser insiste à plusieurs reprises sur l'idée d'une double inscription dans la topique, non seulement lorsqu'il s'agit du travail de lecture d'un texte théorique mais aussi lorsqu'il s'agit de la lecture matérialiste d'une conjoncture politique[204]. Dans un autre texte important de Derrida, « Freud et la scène de l'écriture » (qu'Althusser a lu attentivement), on retrouve encore l'idée selon laquelle cette lecture double n'admet aucun « au-delà » ou « transcendance », selon le même argument qu'Althusser a utilisé pour expliquer la découverte de Freud en termes d'un « discours double et un ». L'un des passages cruciaux de cet essai mérite d'être cité longuement :

---

[203] Jacques Derrida, « La double séance », in *La dissémination*, op. cit., 256 (note 19). Derrida renvoie ici évidemment à son essai « De l'économie restreinte à l'économie générale. Un hégélianisme sans réserve », in *L'écriture et la différence*, op. cit., 369-407.

[204] Voir par exemple dans *Marx dans ses limites* (*EPP I*, 402-403), ou dans « Le marxisme aujourd'hui » (*SM*, 303). Voir à cet égard aussi l'étude de Robert J. C. Young, « Rereading the Symptomatic Reading », in *The Concept in Crisis. Reading Capital Today*, éd. par Nick Nesbitt (Durham: Duke University Press, 2017), 44 : « reading must become double, a form of dislocation, hence duplicitous, enforcing delay, inserting temporality, historicity into the transparent immediacy of conventional reading ». En d'autres mots, « reading must become differential, doubled up, and take the form of *décalage*, unwedging, staggering, shifting, of displacement, slippage, difference of phase, become out of step, enforce a time-lag, all of which must necessarily prompt a form of "double reading" ».

> « Le texte conscient n'est donc pas une transcription parce qu'il n'y a pas eu à transposer, à transporter un texte *présent ailleurs* sous l'espèce de l'inconscience. Car la valeur de présence peut aussi dangereusement affecter le concept d'inconscient. Il n'y a donc pas de vérité inconsciente à retrouver parce qu'elle serait écrite ailleurs. Il n'y a pas de texte écrit et présent ailleurs, qui donnerait lieu, sans en être modifié, à un travail et à une temporalisation (celle-ci appartenant, si l'on suit la littéralité freudienne, à la conscience) qui lui seraient extérieurs et flotteraient à sa surface. Il n'y a pas de texte présent en général et il n'y a pas même de texte présent-passé, de texte passé comme ayant été-présent. Le texte n'est pas pensable dans la forme, originaire ou modifiée, de la présence (…). Puisque le passage à la conscience n'est pas une écriture dérivée et répétitive, transcription doublant l'écriture inconsciente, il se produit de manière originale et, dans sa secondarité même, il est originaire et irréductible »[205].

Certes, Derrida a sa explication très élaborée sur l'impossibilité de toute « présence » du texte (et de toute « présence » tout court), c'est-à-dire de l'impossibilité de traiter tout texte écrit comme disponible et lisible dans sa pure et simple « présence » : il s'agit de la notion d'archi-trace (ou d'archi-écriture) qui rend structurellement impossible toute présence comme présence pure et pleine. De ce point de vue, on serait tenté de dire que le concept d'archi-écriture chez Derrida « surdétermine » et « sousdétermine » à la fois l'existence de l'écriture elle-même, la possibilité de tout texte et de toute présence, de tout discours et de tout phénomène. Nous verrons que cette impossibilité de la pleine présence du texte est également à la base de l'argument d'Althusser sur l'impossibilité (sauf par une méconnaissance idéologique) de la simplicité d'une contradiction, c'est-à-dire sur l'impossibilité de « lire » une conjoncture historique à partir de la simple présence des événements et des discours immédiatement « visibles » dans le temps présent. Lorsque nous lisons certains passages du début de *Lire Le Capital*, il semble parfois qu'Althusser parle la langue de Derrida :

> « Qu'en cette lecture immédiate de l'essence dans l'existence, s'exprime le modèle religieux du Savoir Absolu hegelien, cette Fin de l'Histoire, où le

[205] Jacques Derrida, « Freud et la scène de l'écriture », in *L'écriture et la différence*, op. cit., 313-314.

> concept devient enfin visible à ciel ouvert, présent parmi nous en personne, tangible dans son existence sensible (…) : voilà qui nous met sur la voie de comprendre que la nostalgie d'une lecture à *livre ouvert*, et du *"Grand Livre du Monde"* galiléen lui-même, est plus vieille que toute science, qu'elle rumine encore sourdement les phantasmes religieux de l'épiphanie et de la parousie, et le mythe fascinant des Ecritures, où, vêtue de ses mots, la vérité avait pour corps le Livre : la Bible. Voilà qui nous introduit à soupçonner que pour traiter la nature ou le réel comme un Livre, où, selon Galilée, parle le discours muet d'une langue "composée de carrés, de triangles et de cercles", il fallait être possédé d'une certaine idée du *lire*, qui fait d'un discours écrit la transparence immédiate du vrai, et du réel le discours d'une voix »[206].

Ou encore :

> « en découvrant que l'histoire des hommes, qui tient dans des Livres, n'est pourtant pas un texte écrit sur les pages d'un Livre, en découvrant que la vérité de l'histoire ne se lit pas dans son discours manifeste, parce que le texte de l'histoire n'est pas un texte où parlerait une voix (le Logos), mais l'inaudible et illisible notation des effets d'une structure des structures »[207].

Mais on pourrait aussi dire, à l'inverse, que Derrida semble parfois reprendre et transformer la langue d'Althusser[208]. Mais il n'existe pas de langue propre, ou alors toute langue s'expose aux effets de l'exappropriation.

---

[206] *LC*, 7.

[207] *Ibid*., 8. Voir aussi à la page suivante : « Faut-il ajouter qu'une fois rompue la complicité religieuse établie entre le Logos et l'Etre ; entre ce Grand Livre qu'était, en son être même, le Monde, et le discours de la connaissance du monde ; entre l'essence des choses et sa lecture ; — une fois rompus ces pactes tacites où les hommes d'un temps encore fragile se couvraient d'alliances magiques contre la précarité de l'histoire et le tremblement de leurs audaces, — faut-il ajouter qu'une fois rompus ces liens, une nouvelle conception du *discours* devenait enfin possible ? » (*ibid.*, 9).

[208] Voir par exemple, dans l'entretien de 1967 avec Henri Ronse : « par cette circulation à la fois fidèle et violente entre le dedans et le dehors de la philosophie — c'est-à-dire de l'Occident —, se produit un certain travail textuel qui donne un grand plaisir. Ecriture à soi intéressé qui donne aussi à lire les philosophèmes (…) comme des sortes de symptômes (mot que je suspecte, bien sûr, comme je l'explique ailleurs) de quelque chose qui *n'a pas pu se présenter* dans l'histoire de la philosophie, qui n'est d'ailleurs présent nulle part, puisqu'il s'agit, dans toute cette affaire, de mettre en question cette détermination majeure du sens de l'être comme *présence*, détermination en laquelle Heidegger a su reconnaître le destin de la philosophie. Or on peut suivre le traitement de l'écriture comme un symptôme particulièrement révélateur (…). Un tel symptôme est nécessairement et structurellement dissimulé ». Jacques Derrida, *Positions*, op. cit., 15. Dans une préface rédigée pour une traduction chinoise de textes d'Althusser, Balibar affirme que la lecture symptômale

Ce que nous avons dit jusqu'ici devrait suffire pour montrer jusqu'à quel point la lecture symptômale théorisée par Althusser partage certains éléments théoriques avec la « science de l'écriture » pensée par Derrida, ce qui par économie nous désignons ici avec le terme de déconstruction. Il serait même possible de soutenir que l'une et l'autre partagent une même « problématique »[209]. Tout comme l'écriture dissymétrique de Derrida — écriture disséminante et différante — renvoie constamment à d'autres textes et d'autres lectures, et en cela elle ouvre la tâche de la lecture au jeu de l'écriture (au jeu qu'est l'écriture elle-même), la lecture symptômale chez Althusser non seulement ouvre la possibilité de nouvelles lectures du *Capital* ainsi que d'autres ouvrages majeurs de la tradition marxiste, mais en même temps elle réclame, de par sa propre construction conceptuelle, une lecture symptômale du travail d'Althusser lui-même. Comme le remarque Warren Montag :

> « If we apply to Althusser the same protocol of reading that he applied to Marx, we must understand his work as constituted by contradiction and antagonism, and it becomes intelligible on this basis alone. To read Althusser in this way is to draw lines of demarcation within his texts, thus making their conflicts visible. The question to be answered is this: What are the contradictions that haunt Althusser's texts, the ways in which it, by virtue of its very development, diverges from itself? »[210].

---

d'Althusser a « certainement influencé la "déconstruction" de Derrida ». Voir Etienne Balibar, « Althusser et Mao », *Période*, 2015, http://revueperiode.net/althusser-et-mao/. Par ailleurs, comme l'observe Buci-Glucksmann, dans les entretiens recueillis dans *Positions*, nombre des catégories employés par Derrida « ne sont pas sans rapport avec des notions marxistes : stratégie, positions, renversement, déplacement, hiérarchie de couples, champ agonistique… », et elle précise dans une note en bas de page : « notons que *dans les termes mêmes* elles renvoient à leur "équivalent" marxiste ». Christine Buci-Glucksmann, « Déconstruction et critique marxiste de la philosophie », art. cit., 21 (note 5). D'autre part, on peut noter aussi que dans « Freud et la scène de l'écriture », Derrida parle de la « découverte » de Freud, voire de la « coupure freudienne » : Jacques Derrida, « Freud et la scène de l'écriture », in *L'écriture et la différence*, op. cit., 310.

[209] Voir à ce propos l'article de Samuel Solomon, « L'espacement de la lecture: Althusser, Derrida and the Theory of Reading », *Décalages* 2, n° 1 (2012): 1-25. L'auteur montre de manière convaincante que la « double lecture », la lecture à deux niveaux radicalement différents (ce qu'Althusser décrit comme leur « non-rapport »), produit l'effet d'une « déconstruction » du propre texte d'Althusser, un mouvement qu'il identifie avec le concept d'espacement ou de dissémination chez Derrida.

[210] Warren Montag, *Althusser and His Contemporaries* (Durham and London: Duke University Press, 2013), 12. De manière similaire, Jean-Marie Vincent remarque : « la lecture symptomale faite par Althusser appelle d'autres lectures symptomales de Marx qui, au besoin, s'interrogeront sur les limites de la lecture althussérienne pour en prolonger les effets ». Jean-Marie Vincent, « La lecture symptomale chez Althusser », in Sylvain Lazarus (dir.), *Philosophie et politique dans l'œuvre de Louis Althusser*, op. cit., 72. A partir de certaines limitations de la lecture symptômale du *Capital* telle qu'elle est pratiquée par Althusser, Vincent argumente : « Il y a là un point d'aveugle sur lequel il y a lieu de s'interroger en soumettant L. Althusser, à

Bien que ce ne soit pas la seule orientation de notre recherche — nous devons, à chaque étape, passer par un moment de reconstruction, d'exposition « descriptive » ou « pédagogique » des concepts et des thèses d'Althusser — elle inspire certainement certaines de nos analyses « critiques ».

Parcours et détours de cette recherche (ou derechef : Althusser et la déconstruction du marxisme)

Il convient de le répéter ici une fois de plus : il ne s'agira pas d'une thèse sur la relation entre Althusser et Derrida, même si cela semble souvent être le cas (et à chaque fois, pour des raisons théoriques toujours justifiées). Notre recherche porte sur la stratégie philosophique d'Althusser comme mise en œuvre d'une déconstruction du marxisme, une stratégie qui, même si elle ne suit pas toujours les mêmes « protocoles » que ceux définis par Derrida, peut à juste titre être considérée comme une voie « althussérienne » de la déconstruction. Il s'agirait donc d'une stratégie qui ressemble et en même temps diverge de celle suivie par Derrida. Bien sûr, nous ne sommes pas les seuls, ni les premiers, à avoir remarqué cette ressemblance[211]. Sous l'auvent commun de l'« antihumanisme » des années

---

son tour, à une lecture symptomale » (74). Voir aussi Jean-Marie Vincent, "Note complémentaire à 'La lecture symptomale chez Louis Althusser'," disponible sur le site https://www.multitudes.net/Note-complementaire-a-la-lecture/. On retrouve la même remarque dans l'introduction de Callari et Ruccio, citée plus haut : « just as we can never judge individuals solely on the basis of what they say about themselves, so a symptomatic reading of Althusser's work can and must go beyond its declared intentions, to deconstruct it, to find the threads that combine to overdetermine its multiple identities ». Antonio Callari et David F. Ruccio, éds., *Postmodern Materialism and the Future of Marxist Theory*, op. cit., 35.

[211] Outre que les travaux déjà cités tout au long de cette introduction, on peut mentionner ici l'étude de Zeto Bórquez et Marcelo Rodríguez, « Althusser y Derrida. Estrategia e implicaciones conceptuales », *Revista Pensamiento Político*, n° 2 (2012): 187-204, repris dans une version légèrement modifiée (avec un titre différent), dans Zeto Bórquez et Marcelo Rodríguez, « Derrida y Althusser. Materialismo y ontología », in *Louis Althusser: filiación y (re) comienzo*, éd. par Zeto Bórquez et Marcelo Rodríguez (Santiago, Chile: Universidad de Chile, Facultad de Artes, Departamento de Teoría de las Artes, 2010), 109-34 ; et les travaux de Carolina Collazo, « Althusser y Derrida. La lectura como intervención política », *Décalages* 2, n° 1 (2016): 1-31, et « Althusser y Derrida: una alianza política », in *Althusser desde América Latina*, éd. par Anna Popovitch (Morelia y Buenos Aires: Biblos, 2017). Voir aussi les articles du numéro 7 de la revue *Demarcaciones*, qu'inclut un dossier sur le 25ème anniversaire de *Spectres de Marx* de Derrida, notamment les travaux de Claudio Aguayo Bórquez, « Althusser-Derrida: contra el origen, la estrategia », *Demarcaciones*, n° 7 (2019): s/p., et de Vittorio Morfino, « Una inquietante familiaridad », *Demarcaciones*, n° 7 (2019): s/p., qui en constitue un prolongement d'une étude préalable : Vittorio Morfino, « Escatologia *à la cantonade*. Althusser oltre Derrida », in *Su Jacques Derrida. Scrittura filosofica e pratica de decostruzione*, éd. par Paolo

1960, plusieurs commentateurs ont décrit le travail d'Althusser comme le déploiement d'une déconstruction du matérialisme historique (ou du « matérialisme dialectique »), en soulignant ainsi plusieurs des motifs identifiés par l'étude de Buci-Glucksmann : une critique du mythe de l'origine, une pensée radicalement anti-téléologique, ainsi qu'un anti-essentialisme strict qui rejette toute notion « naïve » (ou « spontanée ») de sujet ou de nature humaine.

Pour ne citer que quelques exemples, Balibar lui-même se réfère à plusieurs reprises au travail d'Althusser avec le terme de « déconstruction ». En certaines occasions, il est vrai, il s'agit de « déconstruction » au sens plutôt « négatif », voire proprement « destructif » du geste d'autocritique d'Althusser, une « déconstruction » entre guillemets qui l'aurait conduit à une rectification constante[212]. En d'autres occasions, le terme est employé pour décrire le caractère « ambivalent » (dirait-on « indécidable ») de certains concepts ou certaines thèses d'Althusser, tels que — et peut-être surtout — le concept d'idéologie[213]. Mais en d'autres occasions encore, et de manière plus explicite, Balibar pense le travail d'Althusser dans le sillage même de la déconstruction théorisée par Derrida, ainsi que par Heidegger :

> « ce qu'Althusser avait à dire (du marxisme et de sa crise, et plus généralement de la politique, de la philosophie, de l'idéologie — donc de l'imaginaire et du réel, donc du sujet) ne pouvait l'être que sous la forme d'une dénégation, d'un discours assorti après coup de son annulation. Il lui fallait, en somme, mettre en pratique ce que Heidegger et Derrida ont *théoriquement* décrit : l'unité contradictoire, dans le temps, des mots et de leur "rature" : mais rature sous laquelle les mots restent perceptibles, pour

---

D'Alessandro et Andrea Potestio (Milano: LED Edizioni Universitarie, 2008), 45-58. Voir aussi le commentaire critique de cette dernière étude par Iván Trujillo, « Teleología, escatología y estrategia. Por una herencia sin filiación », *Demarcaciones*, n° 4 (2016): 230-54.

[212] Par exemple, dans « Tais-toi encore, Althusser ! », texte de 1988 : « A quel moment ai-je pris conscience du fait qu'Althusser, comme contraint par une force impitoyable, "détruisait", "déconstruisait" ou "défaisait" ce qu'il avait fait ? (…) C'était en réalité bien avant (même si je ne l'ai vraiment compris qu'après coup), très précisément quand je lus l'article "inédit" dont il m'avait communiqué le manuscrit en juin 1976 » (il s'agit de « La découverte du docteur Freud »). Voir Étienne Balibar, « Tais-toi encore, Althusser ! », in *Écrits pour Althusser*, op. cit., 61-62.

[213] « Ce sont des déplacements successifs qui donnent aux formulations d'Althusser sur l'idéologie leur aspect ambivalent, à la fois "constructif" et "déconstructif" ». Étienne Balibar, « Le non-contemporain », in *Écrits pour Althusser*, op. cit., 104.

dire leur non-vérité — qui est pourtant le seul accès dont nous disposions à la vérité qu'ils peuvent communiquer »[214].

Dans un autre texte, « L'objet d'Althusser », à propos de la « topique », Balibar affirme également : « ce à quoi, en revanche Althusser n'a cessé de se consacrer, c'est à la "déconstruction" de la forme que Marx avait donnée à la présentation de *sa* propre topique : la "métaphore architecturale" à l'œuvre dans le célèbre texte de la *Préface* de 59 »[215].

On retrouve des jugements analogues chez plusieurs commentateurs du travail d'Althusser, qui parlent de « déconstruction » pour caractériser une certaine période de sa production théorique. Dans la présentation de *Solitude de Machiavel*, par exemple, Yves Sintomer identifie la période qui comprend les textes rédigés autour des années 1976-1978 comme une étape de « déconstruction » de son propre travail[216]. Pareillement, André Tosel a décrit les textes du « dernier Althusser », ceux qui développent la thèse du « matérialisme aléatoire », comme une « déconstruction » de la tradition rationaliste classique[217]. Dans la préface d'*Être marxiste en philosophie*, G.M. Goshgarian parle également de l'entreprise théorique entamée par Althusser avec « Lénine et la philosophie », comme l'effort de « déconstruire la grande tradition de la philosophie idéaliste moyennant une prise de distance par rapport à la prise de distance qu'elle prétend prendre du monde »[218]. Mais il y a

---

[214] « L'explication philosophique nous oblige à faire rendre aux textes d'Althusser un peu plus que ce qu'on y a généralement cherché : non pas seulement des thèses mais l'effet *non nul*, s'il existe, d'un parcours qui *annule* ses propres thèses (ou ses "positions") : un effet qui s'exprime nécessairement dans des "antithèses" ». Étienne Balibar, « Tais-toi encore, Althusser ! », in *Écrits pour Althusser*, op. cit., 68-69.

[215] Étienne Balibar, « L'objet d'Althusser », in Sylvain Lazarus (dir.), *Philosophie et politique dans l'œuvre de Louis Althusser*, op. cit., 113. Voir aussi, dans « La contradiction infinie » (texte de la soutenance de thèse sur travaux, présentée en 1993 et publiée d'abord en anglais en 1995), où Balibar décrit son propre parcours par une première étape de « reconstruction » du marxisme (ou de « refondation »), après quoi, dit-il, « je me suis engagé au contraire dans un long travail de *déconstruction* du texte marxiste, dont les paliers les plus significatifs ont été franchis lorsque je me suis rendu compte à mon tour que les contradictions du marxisme — théorie politique et mouvement historique — sont inexplicables en dehors des contradictions de Marx, dont elles constituent en réalité l'effectuation ; puis que l'histoire de la théorie marxiste elle-même (…) n'est pas autre chose qu'un déplacement, une fuite en avant de certaines *apories* fondamentales, dont il importe de rechercher la trace et les termes dans la texture même de l'écriture de Marx : la plus fondamentale de toutes, qui en vérité commande tout le sort du marxisme, comme l'avait parfaitement vu et indiqué Althusser, étant l'aporie du concept d'idéologie ». Étienne Balibar, « La contradiction infinie », *Lignes* 32, n° 3 (1997): 17-18.

[216] Voir *SM*, 11-12.

[217] André Tosel, « Les aléas du matérialisme aléatoire dans la dernière philosophie de Louis Althusser », *Cahiers philosophiques*, n° 84 (2000): 7-30.

[218] « D'où la tâche historique — poursuit Goshgarian — du philosophe marxiste armé de la théorie : transformer cette "distance originaire" mythique en "vide d'une distance prise" ». *ÊMP*, 22. En référence à certains passages du chapitre 13, Goshgarian rajoute : « Le théoricisme devait continuer à passer sous le couperet avant que la science de la philosophie ne rencontre ce vers quoi, selon la première version d'*Être marxiste*, sa logique interne conduisait son analogue, la déconstruction derridéenne : la dictature du

aussi ceux qui comme Gregory Elliott, parlent de « déconstruction » comme quelque chose à regretter dans le travail d'Althusser, ou dont il faut s'inquiéter en raison de son effet potentiellement démobilisant ou dépolitisant. Comme Tosel, Elliott reconnaît dans la thèse du matérialisme aléatoire une « déconstruction du matérialisme historique », mais il affirme en même temps que cette déconstruction reste limitée à une entreprise purement « négative », voire « destructive », sans jamais avoir atteint une « alternative positive » de reconstruction du matérialisme historique[219].

Plus proche de la lecture de Balibar, peut-être — qui a déjà esquissé une première tentative de reconstituer ce qu'il appelle le « dialogue interrompu » entre Althusser et Derrida[220] —, et plus proche aussi d'autres lectures comme celle de François Matheron[221] ou Guillaume Sibertin-Blanc [222] qui, sans nécessairement recourir au terme de

---

prolétariat » (24). Goshgarian fait référence spécifiquement à une note en bas de page (biffée dans le manuscrit original), où Althusser écrit : « entre nous, Mao est un remarquable écrivain ; elles ne sont pas toujours très justes, mais il a une sorte de génie pour trouver des formules insubstituables. Derrida a d'ailleurs fait toute une théorie de l'écriture, comme Marx avait fait toute une théorie, méconnue malheureusement de nos dirigeants, de la dictature du prolétariat » (214, note 3).

[219] « In other words, 'aleatory materialism' may be regarded as the continuation by other means of Althusser abiding project from the 1960s onwards: the deconstruction of historical Marxism — or the ideological orthodoxy of Communism — and the reconstruction of historical materialism. And, in its anti-finalist Althusserian rendition, historical materialism was all along (to extend his own category) be a theory of history as *a process without an origin, a subject, a centre, or goal(s)*. (…) In sum, Althusser's achievement — still substantial enough, in all conscience — was a primarily negative one, successively deconstructing historical Marxism in the 1960s and then his own full-scale alternative to it in the 70s, but failing to replace them — whether in the 60s, 70s or 80s — with a positive alternative ». Gregory Elliott, *Althusser: The Detour of Theory*, op. cit., 366-367. Elliott va jusqu'à signaler que l'un des risques ou l'une des conséquences non prévues du travail d'Althusser, pourrait même avoir conduit à la reconnaissance de l'impossibilité du marxisme, ou encore à une radicalisation des thèses déconstructives menant à un « post-modernisme » qui finit par abandonner toute tentative de recommencement du matérialisme historique : « Thus it was that the self-declared partisan of a 'return to Marx' became the inadvertent artisan of the turn from Marx associated with 'poststructuralism'. For by virtue of the contradictory complexity of his Marxism, that transfer of allegiances could proceed via an anti-Marxist radicalisation of certain of his theses » (370).

[220] Voir Étienne Balibar, « Eschatologie / téléologie: Un dialogue philosophique interrompu et son enjeu actuel », art. cit., 183-208.

[221] Voir encore l'étude de François Matheron, « Louis Althusser ou la impure pureté du concept », in *Dictionnaire Marx contemporain*, éd. par Jacques Bidet et Eustache Kouvélakis, op. cit., 369-390, où il parle en effet de « déconstruction » (une seule fois, de manière plutôt accessoire), mais dont l'analyse la plus importante tient à voir avec cette logique selon laquelle la « pureté » du concept chez Althusser demeure toujours affectée (ou « hantée ») par l'impureté de son contraire. De ce point de vue, on pourrait dire que Matheron propose de lire Althusser comme une véritable « pensée de la contamination », telle qu'elle fut développée par Derrida.

[222] Voir Guillaume Sibertin-Blanc, « De la théorie du théâtre à la scène de la théorie : réflexions sur "Le « Piccolo », Bertolazzi et Brecht" d'Althusser », in *Le Moment philosophique des années 1960 en France*, éd. par Patrice Maniglier (Paris: Presses universitaires de France, 2011), 255-72. Selon l'auteur, on peut lire « toute l'entreprise de *Pour Marx* comme un effort pour dissocier Marx de Marx, pour introduire une distance critique dans son œuvre qui, rappelons-le, n'est pas simplement une distance entre un "avant" et un "après" dans une périodisation de l'œuvre, mais une dissymétrie qui traverse toute l'œuvre » (266) — une dissymétrie

« déconstruction », ont proposé des lectures parfaitement compatibles avec cette perspective, nous prenons parti pour l'hypothèse selon laquelle toute l'entreprise théorique d'Althusser peut être considérée comme une déconstruction du marxisme. Loin de la peur d'une dépolitisation « postmoderne » du marxisme, et malgré certains textes où l'on peut voir au contraire Althusser s'éloigner de tout ce que le terme « déconstruction » semble désigner, nous pensons que c'est parce qu'Althusser mène un travail de déconstruction du marxisme qu'il peut y avoir un avenir théorique et politique pour le marxisme.

Comme nous le verrons tout au long de cette recherche, nous avons choisi comme terrain d'analyse particulièrement riche — qui fonctionne en quelque sorte comme le « fil conducteur » de tout notre travail — ce qu'Althusser lui-même appelait en 1967 « la querelle de l'humanisme »[223]. C'est en examinant de près cette querelle, les thèses mises en jeu, ainsi que les concepts produits par Althusser, qu'il devient possible d'apprécier son travail théorique comme une « déconstruction du marxisme ». D'ailleurs, c'est dans le cadre de cette querelle qu'Althusser propose la thèse de l'antihumanisme théorique de Marx, et nous avons vu justement que cette thèse sur l'antihumanisme peut se révéler particulièrement compatible avec la déconstruction (critique du « mythe de l'homme » ou de l'essence humaine, du « mythe de l'origine », etc.). Sous ce « auvent commun », nous nous proposons donc dans la première partie, de présenter certains des antécédents théoriques qui permettent de saisir et de mieux comprendre l'enjeu de l'intervention d'Althusser dans la conjoncture philosophique des années 1960. Nous verrons dans l'introduction de la première partie qu'il s'agit d'analyser, ou plutôt d'*inscrire* l'intervention d'Althusser au milieu de cette grande problématique que Balibar a plusieurs fois reconstruit selon les termes d'une liaison théorique essentielle entre la question de l'*anthropologie philosophique* et la question de l'*humanisme*[224], un lien théorique profond, surdéterminé par un problème de *traduction* entre différentes traditions philosophiques (allemande, française), mais qui peut être résumé avec l'équation « Homme = Sujet », ou

---

qu'il est difficile de ne pas associer avec l' « écriture dissymétrique » dont parle Derrida. Sibertin-Blanc poursuit son argument : « en produisant au sein de la pensée de Marx cette dissociation interne, donc cette distance à soi qui empêche de projeter le savoir dans le fantasme d'une conscience de soi coïncidant parfaitement avec elle-même et pleinement maîtresse de ses propres interventions, il s'agit de déstabiliser sans cesse, dans nos propres pratiques de connaissance, la position d'un sujet supposé savoir en lequel se réfléchirait en totalité le sens de l'histoire théorique et politique du marxisme » (267).

[223] *EPP II*, 433-532.

[224] Voir Étienne Balibar, *Citoyen sujet et autres essais d'anthropologie philosophique*, coll. Pratiques théoriques (Paris: Presses universitaires de France, 2011), 28-29.

bien, « le Sujet est identique à l'*Essence de l'Homme* »[225]. Toute la bataille d'Althusser contre l'humanisme théorique dans le marxisme aura pour but de critiquer et démonter ce lien ou cette équation, afin de reconstruire une nouvelle problématique théorique antihumaniste sur des bases radicalement différentes[226]. L'établissement des éléments théoriques et des thèses centrales d'Althusser (que nous distinguons « didactiquement » en trois thèses : la thèse althussérienne de l'humanisme théorique de Marx, la thèse althussérienne de l'antihumanisme théorique de Marx, et la thèse althussérienne de la coupure épistémologique) nous permettra de préparer le terrain pour la deuxième partie.

Dans le six chapitres de la deuxième partie (précédés d'un « préambule » : 2.1) nous entreprendrons de montrer comment le travail de production théorique d'Althusser, c'est-à-dire la position de certaines thèses ainsi que la production de certains concepts, constitue ainsi un exercice de déconstruction « en acte » de certains concepts ou problèmes théoriques classiques du marxisme. Pour des raisons que nous expliquerons le temps voulu, nous avons choisi d'analyser en détail alors le nouveau concept de dialectique, c'est-à-dire le concept de « surdétermination » tel qu'il est pensé par Althusser (chapitre 2.2), le nouveau concept de structure ou le « tout complexe à dominante » (chapitre 2.3), le nouveau concept d'histoire ou le concept de « temporalité différentielle » (chapitre 2.4), le concept de « procès sans sujet » (chapitre 2.5), la nouvelle conception de la « topique » marxiste, c'est-à-dire le concept althussérien d'« idéologie » et le problème du sujet (chapitre 2.6), et enfin le concept de la rencontre et la thèse du « matérialisme aléatoire » (chapitre 2.7). A chaque fois, il s'agira de mettre en évidence comment et pourquoi on peut dire que ce qu'Althusser fait lorsqu'il produit ces concepts ou lorsqu'il met en jeu ces thèses, est un travail de déconstruction. Et comme nous l'avons dit plus haut, si le contrepoint ou la référence à Derrida et à son propre travail théorique devient parfois incontournable, nous ne suivrons pas toujours ses « protocoles » de lecture, mais la stratégie proprement althussérienne de lecture et de déconstruction, stratégie qui fait

[225] Étienne Balibar, « Subjection and Subjectivation », in *Supposing the subject*, éd. par Joan Copjec (London ; New York: Verso, 1994), 4.
[226] Selon les termes de Peter Thomas, il s'agit de la production d'une « grammaire philosophique » alternative qui met l'accent sur la singularité plutôt que sur le formalisme, sur l'articulation relationnelle plutôt que sur la structure, sur le déplacement plutôt que sur la localisation, et sur le décalage plutôt que sur la fixité. Voir Peter D. Thomas, « The Plural Temporalities of Hegemony », *Rethinking Marxism* 29, n° 2 (2017): 289.

souvent appel à d'autres références théoriques fondamentales, comme c'est notamment (mais pas exclusivement) le cas avec Spinoza[227].

Nous avons affirmé que la « lecture symptômale » pouvait être considérée comme le seul « protocole » de lecture offert par les écrits d'Althusser, en tout cas le seul qui soit présenté explicitement comme tel. Or, à côté de cette élaboration théorique, et malgré le fait que d'autres protocoles pourraient être reconstitués « à l'état pratique », il y a une image très chère à Althusser qui peut bien résumer sa stratégie philosophique, selon une formule qui s'accorde bien avec les protocoles de la déconstruction derridienne. Il s'agit d'une image qu'il évoque dans la première version de son autobiographie, « Les faits » (écrite en 1976), mais dont plusieurs de ses collaborateurs rappellent aussi combien Althusser aimait à la mentionner. « Le problème de tous les problèmes philosophiques (et politiques et militaires) », affirme Althusser, c'est « de savoir comment on peut bien sortir d'un cercle tout en y restant »[228]. Cette formule résolument paradoxale, voire aporétique, exprime assez précisément le geste « déconstructif » élémentaire cherché par Althusser, geste qui, sous cet aspect, il partage non seulement avec Derrida, mais — encore une fois — avec la stratégie philosophique de Spinoza[229]. Pas par hasard, l'image fait apparition aussi vers le tout dernier paragraphe de la première contribution d'Althusser dans *Lire Le Capital* (précisément le lieu où il expose sa théorie de la lecture symptômale). Althusser y conclut par les mots suivants :

---

[227] A partir de que qu'il identifie comme le « rationalisme spinoziste » d'Althusser, Knox Peden a bien observé cet aspect dans le contexte de son positionnement critique envers la phénoménologie : « In general, Althusser avoided the vocabulary of ontology. But the key legacy of his thought can best be presented as the claim that any philosophy that wants to invoke ontological principles or claims must do so without borrowing its arguments from theology. Or, if it does "borrow" concepts from theology, it must render them nontheological in the transformation, which effectively means sapping them of their transcendental norms. This is the quintessentially Spinozist maneuver of Althusser's effort ». Knox Peden, *Spinoza contra Phenomenology. French Rationalism from Cavaillès to Deleuze* (Stanford: Stanford University Press, 2014), 187.

[228] *ADL*, 360. Voir les commentaires d'Yves Duroux dans « Le passage des temps. Conversation avec Yves Duroux », in Aliocha Wald Lasowski, *Althusser et nous* (Paris: PUF, 2016), 67.

[229] Dans un sens conforme à ce que dit Peden, Warren Montag remarque à ce propos : « One scholar has called the procedure Althusser refers to here the "strategy of the *sive*", the strategy of remaining inside the dominant conceptual regime while carrying out an operation of theoretical transformation and translation: God or nature, right or power, preserving words while changing their meanings and then returning these words against this regime. Althusser has preserved the language of interiority, the words "belief", "consciousness", in the very same sense that Spinoza preserved the concept of God, in order more effectively to subvert it ». Warren Montag, « "The Soul is the Prison of the Body": Althusser and Foucault, 1970-1975 », *Yale French Studies*, n° 88 (1995): 66. La « stratégie du *sive* » à laquelle fait référence Montag renvoie en fait à l'ouvrage de Tosel, cité plus haut. Voir André Tosel, *Spinoza ou le crépuscule de la servitude*, op. cit., 55-56, et 148.

> « Nous ne sommes donc pas sortis du cercle d'une seule et même question : si nous avons pu, sans en sortir, ne pas tourner dans un cercle, c'est que ce cercle n'est pas le cercle clos de l'idéologie, mais le cercle perpétuellement ouvert par ses clôtures mêmes, le cercle d'une connaissance fondée »[230].

Un cercle *perpétuellement ouvert pas ses clôtures mêmes*, c'est comme dit Macherey, le cercle de la théorie, indistinguible sur ce point du cercle de la lecture symptômale.

> « Pour retranscrire cette analyse dans le langage de Derrida, dont Althusser paraît ici très proche, la lecture symptomale consiste, non pas à déconstruire un texte, par une opération extérieure de décomposition et d'analyse, mais à déceler en lui les traces qui indiquent que, à même son inscription littérale, un processus de déconstruction est en marche ; ça déconstruit et ça se déconstruit, et, ce faisant, ça incite à construire de manière différente, indéfiniment »[231].

Voici la logique (devrait-on dire la « dialectique » ?) du cercle qui s'ouvre par ses propres clôtures. Non sans une ambition risquée — risquée surtout parce qu'elle semble condamnée d'avance à l'échec d'une clôture totale — ce que nous tenterons de faire tout au long de cette recherche, c'est de lire Althusser selon cette même devise : tenter de sortir du cercle tout en y restant. Ce qui veut dire aussi — si on a l'oreille pour l'entendre — être juste avec Althusser.

[230] *LC*, 79. Nous reviendrons plus en détail sur cette image du cercle, et le « cercle de cercles », dans le chapitre 2.2.
[231] Pierre Macherey, « Lire Althusser », La philosophie au sens large, consulté le 29 avril 2020, https://philolarge.hypotheses.org/1651.

I. PREMIÈRE PARTIE : QUELLE « QUERELLE » ? ANTECEDENTS ET ENJEUX DE L'INTERVENTION D'ALTHUSSER

1.0 Introduction à la première partie

Tant pour l'organisation que pour le contenu des quatre chapitres qui composent cette première partie, quelques remarques préliminaires sont nécessaires. Au vu de ce premier aperçu de l'organisation de la thèse, des thèmes et des noms propres mentionnés dans cette première partie, un lecteur ou lectrice familier des débats de ce qu'on appelle depuis les années 1960 l'« althussérisme », pourrait être perplexe. Au lieu d'un Garaudy, d'un Lefebvre, voire d'un Sartre, on retrouve au premier plan les noms de Heidegger, Kojève et Hyppolite. Au-delà des motivations « subjectives » qui sont toujours impliquées dans ce type de « choix » thématique ou méthodologique, il existe des raisons théoriques « objectives » à cette sélection, ainsi qu'à l'organisation des éléments considérés, et c'est l'objet de cette brève introduction de tenter de les expliquer.

D'abord, c'est Althusser lui-même qui dans un chapitre de *L'avenir dure longtemps*, parle d'une intervention philosophique dans une conjoncture philosophique spécifique : « tout homme qui intervient par l'action — et je tenais alors l'intervention philosophique pour une action, en quoi je ne me trompais pas — intervient toujours dans une conjoncture pour en modifier le cours ». Cette conjoncture impliquait toute une constellation de philosophes et courants philosophiques plus ou moins dominants à l'époque. « Dans quelle conjoncture philosophique étais-je donc amené à "intervenir" ? C'était en France, comme toujours ignorante de tout ce qui se fait en dehors de ses frontières »[232]. C'est là qu'Althusser convoque les noms de Heidegger, Husserl, Kojève et Hyppolite, aux côtés de ceux de Sartre, Merleau-Ponty, Bachelard, Foucault, Cavaillès, Canguilhem, Desanti et Thao. Au-delà de l'ordre qu'il semble impliquer dans ces lignes, et de l'importance relative qu'il accorde à l'un ou l'autre, il est intéressant de noter ce qu'il dit en particulier de Heidegger, Kojève et Hyppolite. De Heidegger, nous le verrons, il reconnaît qu'il n'a lu que « tardivement » la *Lettre sur l'humanisme*, mais qu'elle « ne fut pas sans influencer mes thèses sur l'antihumanisme *théorique* de Marx »[233]. De Kojève, ensuite, Althusser affirme :

[232] *ADL*, 203.
[233] *Ibid*.

> « je savais par quelles voies Hegel et Marx avaient été introduits en France : Kojevenikov (Kojève), émigré russe chargé de hautes responsabilités au ministère de l'Économie (…). Je lus tout ce qu'il avait écrit et me convainquis rapidement que lui — que tous, Lacan compris, avaient entendu passionnément avant la guerre — n'avait strictement rien compris ni à Hegel ni à Marx. Tout tournait chez lui autour de la lutte à mort et de la Fin de l'histoire »[234].

Contrairement à ce qu'il dit de Kojève, Althusser dit enfin d'Hyppolite : « je conçus une estime infinie pour le travail érudit et courageux d'un Hyppolite qui, au lieu d'interpréter Hegel, se contentait de lui donner la parole dans son admirable traduction de *La Phénoménologie de l'esprit* »[235]. Peut-être plus intéressant que ces « souvenirs » de Kojève et d'Hyppolite, est la façon dont il décrit la conjoncture philosophique dans laquelle il a été forcé de penser : « Sur Hegel, *en France du moins*, tout était à comprendre et à expliquer »[236]. C'est ce qu'il avait vite découvert en 1947 en rédigeant son travail de diplôme, « Du contenu dans la pensée de G.W.F. Hegel », sous la direction de Gaston Bachelard[237].

On peut se rapporter à un autre texte, plus proche de la conjoncture décrite ci-dessus, de 1966, qui a pour titre, justement, « Conjoncture philosophique et recherche théorique marxiste ». Toujours intéressé à « lire » rigoureusement la conjoncture philosophique du moment, Althusser range les noms de Heidegger, Husserl et Hegel (et par là, le nom d'Hyppolite), dans un « front philosophique » qui a fait reculer le « spiritualisme » dominant dans la période de l'entre-deux-guerres en France.

> « On peut dire que le spiritualisme a dû reculer sous la pression d'une rénovation de la philosophie française, très précisément sous la pression d'un mouvement d'inspiration *idéaliste rationaliste et critique*. Retour à

[234] *Ibid.*, 204. Ou encore : « Je ne compris pas comment, hors l'ignorance française totale de Hegel, Kojève avait pu à ce point fasciner ses auditeurs : Lacan, Bataille, Queneau et tant d'autres ».
[235] *Ibid*.
[236] *Ibid*., 205.
[237] « Je perçus sans peine que les "hégéliens" français disciples de Kojève n'avaient *rien compris à Hegel* (…). Même Bachelard, (…) n'y avait rien compris ». *Ibid.*, 204.

> Descartes, retour à Kant, découverte de Hegel et de Husserl, lecture sérieuse, études et commentaires de ces auteurs »[238].

C'est là le « Front nº 1 », un idéalisme rationaliste critique qui a fait reculer le spiritualisme, et dont Althusser inscrit le travail d'Hyppolite « qui fit connaître Hegel et Husserl à la philosophie française ». Mais Althusser distingue un second front, qui correspond à un second moment de plein développement, où cet idéalisme rationaliste critique entre en crise, et c'est au milieu de cette crise que des nouvelles tentatives philosophiques, parmi lesquelles celle de Heidegger, sont en train d'être développées.

> « Ce qui se produit de vivant se produit ailleurs autour de Marx, de Freud et aussi de Nietzsche, de Russell, de Frege, de Heidegger, de la linguistique, de l'épistémologie, de l'histoire des sciences. Ce qui se passe de vivant remet en cause, profondément, la *problématique théorique* non seulement du spiritualisme (Front nº 1), mais aussi, dans un Front nº 2, de l'idéalisme rationaliste critique. Ce qui se passe de vivant remet du même coup en cause la *problématique idéologique* des sciences dites humaines »[239].

Bien qu'elle ne soit pas la seule, l'entreprise philosophique heideggérienne ferait donc partie de ce second front issu de la crise de l'idéalisme rationaliste critique (c'est-à-dire de la crise des philosophies du sujet ou de la conscience), et elle s'inscrit dans les tendances vivantes de la philosophie contemporaine qui transformeront non seulement la problématique théorique du spiritualisme mais aussi la problématique idéologique qui organise les différentes sciences humaines. Cette dernière remarque peut s'avérer très importante car non seulement elle renvoie à la question de la querelle de l'humanisme mais elle donne aussi une idée de la manière dont Althusser semble avoir considéré la philosophie heideggérienne dans le contexte de cette conjoncture philosophique, c'est-à-dire où elle pourrait se situer sur les différents fronts de lutte du champ de bataille philosophique. Quant à l'entreprise de la philosophie marxiste, elle « lutte bien entendu sur le Front nº 1 *antispiritualiste*, aux côtés des philosophies rationaliste critiques — mais elle lutte aussi sur le Front nº 2 *anti-idéaliste critique*, contre la problématique de l'idéalisme rationaliste et critique, pour une nouvelle problématique matérialiste »[240]. Sans vouloir

[238] *EPP II*, 400.
[239] *Ibid.*, 402.
[240] *Ibid.*, 403.

suggérer ici une identification entre la philosophie heideggérienne et une problématique « matérialiste » (nous examinerons le type de problèmes qu'une telle identité peut poser), il faut néanmoins reconnaître comment le combat théorique mené par la philosophie marxiste peut admettre selon Althusser certaines « alliances » stratégiques avec d'autres philosophies qui montrent des positions « anti-idéalistes », surtout si ces positions peuvent « donner ses services », comme dit Althusser, à une critique de l'humanisme théorique au sein des sciences humaines.

Mais il est vrai qu'il ne suffit pas de voir des noms placés sur tel ou tel « front » pour en déduire ensuite une sorte de proximité ou d'affinité théorique, ni pour justifier la cohérence de leur relation. Tant pour des raisons théoriques que « géographiques », il faudrait distinguer d'une part le nom de Heidegger, et d'autre part ceux de Kojève et d'Hyppolite. Le rapport critique du philosophe allemand avec la phénoménologie et avec l'anthropologie philosophique héritée du transcendantalisme kantien n'a pas grand-chose à voir (du moins à première vue) avec le travail d'introduction, commentaire et traduction de la philosophie hégélienne réalisé en France d'abord par Kojève puis par Hyppolite. Il est donc nécessaire de distinguer les raisons et la signification de la place attribuée à chacun de ces auteurs, dans le contexte plus large de notre recherche.

En ce qui concerne Heidegger, on ne saurait peut-être pas dimensionner la portée de sa pensée, mais tout particulièrement de la *Lettre sur l'humanisme* (rédigée en 1946), sur un vaste domaine de la scène philosophique française, notamment si l'on considère qu'elle est explicitement adressée à Jean Beaufret, et qu'elle parle explicitement du philosophe français vivant le plus renommé à l'époque : Jean-Paul Sartre. Nous verrons cependant que la réception de sa pensée (et de la *Lettre* en particulier) prendra plusieurs années, et que les effets d'après-coup ne finiront pas de se produire jusqu'aux années 1960-1970 et au-delà, façonnant de manière décisive l'approche philosophique de toute une génération. En termes théoriques plus précis, nous nous intéresserons particulièrement à ce que l'on peut appeler à tort ou à raison l'« antihumanisme heideggérien », ou plutôt ce que nous préférons appeler les « motifs antihumanistes » dans le pensée heideggérienne. Car en effet, depuis *Sein und Zeit* jusqu'à la *Lettre sur l'humanisme* (et certainement dans ses œuvres ultérieures), Heidegger présente une philosophie qui déplace à plusieurs égards, et à des niveaux de radicalité relatifs, la problématique anthropologique ou anthropocentrique qui domine de

manière plus ou moins évidente la philosophie allemande des premières décennies du XXème siècle. Même si nous ne pouvons pas décrire en détail les différents moments de ce processus complexe et hétérogène de réception, de transfert et de traduction philosophique, nous allons au moins essayer de reconstruire les éléments fondamentaux de ce qui constitue l'antihumanisme heideggérien, les principaux « motifs » antihumanistes, ayant en vue ce qu'on peut désigner comme le « déplacement structuraliste de l'anti-humanisme heideggérien », selon Dominique Janicaud[241], ou ce que Pierre Aubenque, sous l'expression de « querelle parisienne de l'humanisme », a proposé de penser comme la traduction ou la postérité de l'antihumanisme heideggérien dans le débat structuraliste des années 1960 (et qui devrait inclure outre qu'Althusser, Foucault, Derrida et Lacan)[242].

De manière plus générale, on peut considérer tout ce problème du transfert et de traduction de la pensée heideggérienne, à partir de l'argument formulé par Balibar dans l'avant-propos de *Citoyen sujet*, un avant-propos qui n'est pas intitulé par hasard « Après la querelle ». Balibar y attire l'attention sur un problème autour duquel une grande partie de ses propres recherches semblent avoir tourné, et qui exige, dit-il, une approche par « récurrence ». Il s'agit du problème de la « possibilité de l'*anthropologie philosophique*, ou plutôt du sens de la *question anthropologique* en philosophie », question qui se déplace et traverse des traductions plus ou moins importantes d'une certaine conjoncture philosophique en Allemagne à une autre conjoncture philosophique en France. Selon l'argument de Balibar, il faut

> « se demander pourquoi, sur trois générations au moins et à travers deux frontières (dans la forme d'une grande *translatio quaestionum* des universités allemandes des années 20-30 à l'institution philosophique française des années 50-70, et de façon différente à l'anthropologie et à la théorie politique américaines), la *question anthropologique est apparue indissociable de la question de l'humanisme*, si ce n'est confondue avec elle »[243].

---

[241] Dominique Janicaud, *Heidegger en France. Tome 1. Récit* (Paris: Hachette littératures, 2005), 132.
[242] Voir Pierre Aubenque, « Du débat de Davos (1929) à la querelle parisienne sur l'humanisme », in Bruno Pinchard, éd., *Heidegger et la question de l'humanisme: faits, concepts, débats* (Paris: Presses universitaires de France, 2005), 236.
[243] Étienne Balibar, *Citoyen sujet et autres essais d'anthropologie philosophique*, op. cit., 28-29. Voir aussi dans la note 1 de bas de page : « Les questions qui avaient été agitées dans l'Université allemande entre 1927

Au-delà de l'intérêt qu'exprime Balibar pour penser la question anthropologique autrement que comme humanisme, il est nécessaire de prendre note de cette « question de traduction » majeure qui se pose entre une conjoncture philosophique et une autre. Plus significative encore est la précision que Balibar apporte immédiatement après dans une note de bas de page : « dans la reconstitution de la conjonction opérée en France entre les deux questions de l'humanisme et l'anthropologie il faut certainement évaluer le poids des formulations de Heidegger contenues dans la *Lettre sur l'humanisme* de 1947 (*Brief an Jean Beaufret*) »[244]. C'est précisément cette tâche d'évaluation et de pondération de ce texte en particulier de ce que nous avons entreprise dans le premier chapitre de cette première partie[245].

D'ailleurs, et comme Balibar lui-même l'affirme, la présence de la pensée heideggérienne dans le travail théorique d'Althusser (soit au sens positif d'une « influence » ou au sens négatif d'une « démarcation »), ne se réduit pas seulement aux formulations de la *Lettre sur l'humanisme* dans le cadre de la question anthropologique. Dans l'« Avant-propos pour la réédition de 1996 » de *Pour Marx*, Balibar observe, par exemple, un élément théorique tout à fait différent, voire inattendu. Il suggère — à titre d'hypothèse — une familiarité entre le concept althussérien de « problématique » et le concept heideggérien de « *Problemstellung* », « et qu'il sera intéressant de comparer un jour avec la "problématisation" de Deleuze et de Foucault »[246]. D'autre part, Jean-Marie Vincent a souligné aussi l'importance de la philosophie de Heidegger dans le

---

et 1930 par les disciples de Dilthey (Groethuysen), les phénoménologues (Scheler, Heidegger) et les néo-kantiens (Cassirer), à partir de la redécouverte des formulations de Kant sur la "4e question critique" (*Was ist der Mensch ?*), ont resurgi sous une forme nouvelle, plus directement liée à l'ethnologie et à la théorie politique, aussi bien dans l'Amérique des années 40-50 (Cassirer, Arendt) que dans la France des années 60-70 (Sartre, Lévi-Strauss, Althusser, Foucault, Derrida) ; mais (sauf erreur de ma part) c'est seulement en Allemagne et en France qu'il y a eu discussion sur la question de droit : *possibilité* d'une "anthropologie philosophique" et, à la limite, d'une identification de la philosophie avec l'anthropologie (qu'Althusser appelle "humanisme théorique") ».

[244] *Ibid*.

[245] Balibar reproduit cet argument ailleurs. Voir par exemple, Étienne Balibar, « Le structuralisme : une destitution du sujet ? », *Revue de métaphysique et de morale* 45, nº 1 (2005): 11-12 : « j'appellerai *l'épisode français de la question de l'anthropologie philosophique*, succédant à l'épisode allemand de l'entre-deux-guerres (autour de Cassirer, Scheler, Heidegger et les héritiers de Dilthey), dont il relayait d'une certaine façon les thèmes tout en restant relativement indépendant de l'épisode américain contemporain. Cette articulation de l'aventure structuraliste avec le problème de l'anthropologie philosophique, c'est-à-dire non seulement avec la question de savoir s'il y a une philosophie de l'homme et de l'humain, mais surtout avec la question de savoir si *comme telle* la philosophie est "pensée de l'humanité" (…) explique pourquoi l'opposition parfois violente entre le structuralisme et ses adversaires désignés ou proclamés se cristallise autour de la question de l'humanisme et de l'anti-humanisme ». Voir aussi Etienne Balibar, « Subjection and Subjectivation », in *Supposing the subject*, éd. par Joan Copjec, op. cit., 1-15.

[246] *PM*, vii.

développement de la théorie de la « lecture symptômale » chez Althusser et dans son travail théorique en général.

> « Dans l'œuvre d'Althusser, il y a une présence discrète, pour ne pas dire allusive, de Martin Heidegger, sous forme de mentions rapides qui créent autant d'absences. Cela signifie certainement que L. Althusser considérait certainement Heidegger comme un philosophe de première importance, mais qu'il ne pensait pas nécessaire de placer un débat avec lui au centre de ses préoccupations. Cela signifie notamment que les thématiques de la destruction de l'ontologie, du dépassement de la métaphysique qui ne devaient pas lui déplaire, ne lui paraissaient pas avoir de portée pour le renouvellement de la philosophie marxiste »[247].

L'explication de Vincent nous semble tout à fait correcte, sauf pour le fait que ces thèmes seront en fait réappropriées par Althusser dans ses écrits ultérieurs sur le matérialisme aléatoire (auxquels, il est vrai, Vincent n'a pas eu accès)[248]. Bien qu'il ne soit pas vraiment question d'un « débat » avec Heidegger, sans doute certains thèmes, ainsi que certains concepts de Heidegger en particulier, seront explicitement repris par Althusser pour repenser la philosophie marxiste depuis la thèse du « matérialisme aléatoire » ou du « matérialisme de la rencontre »[249].

Outre cette présence « discrète » ou plus ou moins anecdotique de Heidegger à travers les écrits d'Althusser ainsi que la présence plutôt explicite et théoriquement réfléchie dans ses écrits sur le matérialisme aléatoire, on peut dire un mot de la place de Heidegger dans cette première partie et de son importance pour l'ensemble de notre recherche. Il s'agit du rapport d'Althusser à Derrida et à la question de la « déconstruction », un rapport qui, comme nous l'avons proposé dans l'introduction générale, guidera notre recherche de façon plus ou moins persistante. Bien que ce ne soit pas ici le lieu pour développer toutes les implications et complications de ce rapport (nous

---

[247] Jean-Marie Vincent, « La lecture symptomale chez Althusser », in *Politique et philosophie dans l'œuvre de Louis Althusser*, op. cit., 74. Voir encore : « Cette réflexion se concrétise très vite dans des thèses critiques sur les concepts de sujet, d'homme, de "cogito" qui offrent beaucoup d'analogies avec des thèses avancées par L. Althusser à partir de sa propre réflexion » (75).

[248] Comme expliqué dans l'Introduction générale, l'ensemble des travaux réunis dans l'ouvrage précité est le résultat d'un colloque en hommage à la mort d'Althusser, organisé par Sylvain Lazarus, réalisé à l'Université de Paris 8 en mars 1991. Le premier tome des *Écrits philosophiques et politiques* d'Althusser paraîtra en 1994.

[249] Ce point sera abordé en détail dans le dernier chapitre de la deuxième partie (2.7).

aurons l'occasion de relever divers points de rencontre au cours des prochains chapitres), il faut aussi garder à l'esprit que, dans une large mesure, l'approche et l'interprétation de la pensée heideggérienne par Althusser ont toujours été plus ou moins déterminées ou influencées par le travail de Derrida. C'est une chose que non seulement Althusser lui-même admet dans sa correspondance[250], mais aussi Derrida rappelle très bien[251]. Non seulement il reconnaît le profond intérêt qu'Althusser a pour la philosophie de Heidegger, mais de manière plus catégorique, il va jusqu'à dire que « l'ombre de Heidegger » est présent dans « tous ses travaux publiés à cette époque là, c'est-à-dire *Pour Marx* et *Lire Le Capital* ». Plus encore: « For Althusser, if I may be allowed to say it in such a brutal way, Heidegger is *the great unavoidable thinker of this century*. Both the great adversary and also a sort of essential ally or virtual recourse (Althusser's entire work should be read following this indication) »[252].

D'autre part, cette présence de Heidegger (plus ou moins relayée par Derrida) est confirmée par ses plus proches collaborateurs. Dans un entretien de 2015, par exemple, à propos du 50e anniversaire de *Lire le Capital*, Balibar se souvient du contexte d'écriture de ce livre collectif et, en particulier, sur la contribution d'Althusser (« L'objet du "Capital" »). Il explique ce qui suit : « il travaillait dans le voisinage immédiat — c'est une chose qui me frappe après-coup — de Derrida qui faisait un cours sur historicité et temporalité chez Heidegger dans la salle d'à côté, que nous on n'a pas boycotté au sens actif du terme, mais où on n'est pas allés. Mais, Althusser lui il était surement au courant. Ils devaient en parler entre eux. Les traces heideggériennes ou les allusions qui se trouvent dans le texte ne sont

[250] Dans une lettre à Derrida datée du 9 janvier 1962, Althusser félicite et fait éloge de son travail d' « Introduction » à *l'Origine de la géométrie* de Husserl, et dans un PS il lui demande : « J'aimerais que tu m'en parles un peu plus longuement, quand on se verra, — comme de bien d'autres thèmes (le rapport avec Heidegger entre autres) ». Voir Marie-Louise Mallet et Ginette Michaud, éd., *Jacques Derrida*, Cahiers de L'Herne (Paris: Editions de l'Herne, 2004), 110. D'autre part, dans une lettre à Navarro datée du 18 septembre 1984, Althusser lui dit : « Je lis attentivement du Heidegger après avoir lu du Nietzsche (…). J'ai besoin de temps et de recul pour voir en quoi l'équilibre intérieur de ce que j'ai pu penser (…) va se voir modifié par ces lectures (…) ces lectures me renvoient inévitablement à d'autres, que je n'ai pas faites, ou que j'ai faites dans un autre contexte et que j'ai d'ailleurs complètement oubliées (par ex. Derrida : en quoi et comment il a critiqué Heidegger tout en s'appuyant sur lui, etc.) ». *SP*, 112.

[251] Voir par exemple, dans ses entretiens avec Roudinesco : « Quand nous parlions de sujets philosophiques, il ne se posait pas en marxiste, il ne cherchait pas à aborder ce sujet avec moi. Nous parlions de textes dont il pensait, m'interrogeait à ce sujet, qu'ils m'étaient plus familiers qu'à lui et qui le fascinaient plus qu'on ne le croit généralement : Heidegger, Artaud, Nietzsche ». Voir Jacques Derrida et Élisabeth Roudinesco, *De quoi demain…*, op. cit., 172.

[252] Jacques Derrida, « Politics and Friendship », in E. Anne Kaplan et Michael Sprinker (éds.), *The Althusserian Legacy*, op. cit., 189-190.

donc sûrement pas là par hasard. Ça faisait partie de leur fond commun et c'étaient des choses dont il discutait avec Derrida »[253]. Il s'agira donc de tenter de reconstruire une partie de ce fond commun, non seulement pour mieux comprendre la portée de ces « traces » ou « allusions » à la pensée heideggérienne, mais aussi pour mieux comprendre le rapport qu'Althusser entretient avec l'œuvre de Derrida, à la fois comme lecture critique de Heidegger et comme travail de déconstruction.

Voyons maintenant la place de Kojève et d'Hyppolite, qui peuvent certainement être placés sur le même axe, et dont la signification, ainsi que leur relation directe avec Althusser peuvent sembler plus évidentes. Aussi importante, sinon plus, que la *Lettre sur l'humanisme* de Heidegger, doit être l'impact provoqué par les cours de Alexandre Kojève prononcés à l'École Pratique d'Hautes Études entre les années 1933-1939, publiés en 1947 sous le titre *Introduction à la lecture de Hegel*. Le document le plus significatif à cet égard est sans doute le Diplôme d'Études Supérieurs d'Althusser, « Du contenu dans la pensée de G.W.F. Hegel », ainsi qu'une brève revue de l'ouvrage de Kojève, « L'homme, cette nuit », publiés tous les deux aussi en 1947. L'importance de la figure de Kojève dans le travail d'Althusser est en quelque sorte double : d'abord, comme il le dit dans une lettre à Hélène Rytmann[254], sa très particulière interprétation de Hegel joue un rôle assez important dans son propre approche à la philosophie hégélienne. Mais il est clair aussi que Kojève représente en même temps une figure à l'égard de laquelle Althusser va essayer de se démarquer constamment. Depuis ses textes de jeunesse Althusser va critiquer l'interprétation exclusivement « subjectiviste » ou « anthropologique » proposée par Kojève, et aussi très tôt, Althusser a reconnu l'implication théorique et politique de cette lecture dans une lecture matérialiste et dialectique de la théorie de Marx. La lecture kojévienne de Hegel comporte donc (et voici le deuxième aspect) un certain nombre de thèses qui seront frontalement rejetées par Althusser — c'est le cas notamment de l'idée de la « fin de l'histoire » —, ou bien, qui se montrent incompatibles avec les positions matérialistes en philosophie qu'Althusser est en train de bâtir — c'est le cas du « dualisme ontologique » et de ses implications pour une conception matérialiste de la dialectique. En termes généraux, si au début on reconnaît une certaine tendance d'Althusser à identifier

[253] Étienne Balibar et al., « Althusser : une nouvelle pratique de la philosophie entre politique et idéologie. Conversation avec Étienne Balibar et Yves Duroux (Partie I) », *Cahiers du GRM*, n° 7 (2015): 7.
[254] *LH*, 82-83.

Hegel et le « hégélianisme » avec cette interprétation volontairement partielle de la philosophie hégélienne développée par Kojève[255], cette position sera progressivement nuancée, ou mieux dit, reformulée sous une nouvelle conjoncture. Dans les années 1960 nous verrons Althusser prendre position *pour* Hegel (ou plus précisément pour un certain Hegel), contre des lectures subjectivistes, historicistes, ou simplement humanistes de sa philosophie, toujours dans le contexte du problème largement discuté du rapport de Marx à Hegel.

Le cas d'Hyppolite peut être analogue à cet égard. Rappelons ici la publication non moins importante de la première traduction française complète de la *Phénoménologie de l'esprit* de Hegel en deux volumes, le premier en 1939, le deuxième en 1941. Cette traduction sera bientôt suivie de la publication du commentaire d'Hyppolite, *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*, de 1946. D'un point de vue purement historique ou bibliographique, il est difficile de savoir laquelle de ces publications, celles d'Hyppolite ou celle de Kojève, a été plus importante dans la trajectoire d'Althusser et de sa génération. Dans tous les cas, nous savons qu'Althusser a rédigé au moins deux textes où il s'adresse explicitement à Hyppolite, « Le retour à Hegel. Dernier mot du révisionnisme universitaire » de 1950, et la « Lettre à Jean Lacroix » de 1950-1951. Le premier, nous le verrons en temps voulu, fut publié par Althusser dans *La Nouvelle Critique* de manière anonyme, et originellement il avait pour titre « Hegel, Marx et Hyppolite ou le dernier mot du révisionnisme universitaire »[256]. Précédé d'un exergue tiré d'un article d'Hyppolite dont le contenu et l'objet sont très révélateurs de ce qu'Althusser entendait par

[255] Voir à ce sujet les remarques de Knox Peden : « As Kojève reduced Hegel to subjectivity, so Althusser came to reduce Hegel to Kojève, and in turn all the "subjectivism" that Kojève's impact entailed for French philosophy ». Knox Peden, *Spinoza contra Phenomenology. French Rationalism from Cavaillès to Deleuze* (Stanford: Stanford University Press, 2014), 141.

[256] Voir les notes d'édition dans *EPP I*, 257 (note a). La version originale dactylographiée par Althusser, incluait un paragraphe qui ne fut pas reproduit dans la publication de *La Nouvelle Critique* : « Nous destinons particulièrement cet article aux étudiants en philosophie communistes et non communistes. Nous entendons aborder à propos des ouvrages de M. Hyppolite le problème de l'apparition de Hegel dans la philosophie bourgeoise en France. Nous nous proposons de montrer : 1. que la redécouverte ou la découverte de Hegel par la pensée bourgeoise est spécifiquement liée à l'idéologie bourgeoise de la période impérialiste ; 2. que les penseurs bourgeois doivent falsifier la véritable signification historique de Hegel pour l'utiliser à leurs propres fins ; 3. que cette falsification est destinée à alimenter une critique et une révision, un "dépassement" du marxisme, à détourner les intellectuels de la lutte de classes dans sa phase la plus violente, et à servir d'argument à une idéologie de type fasciste ; 4. que le problème de Hegel est pour la classe ouvrière "résolu depuis longtemps" ».

« révisionnisme »[257], l'article visait précisément un nombre de travaux d'Hyppolite (ainsi que de Kojève, entre autres), où le retour à Hegel était perçu aux yeux d'Althusser comme une mise en cause de la philosophie de Marx. Le deuxième texte, bien qu'il porte le nom de son ancien professeur, aborde constamment le travail d'Hyppolite. Ce qui est en jeu, néanmoins, est toujours le rapport de Marx à Hegel, et la lecture hégélienne de Marx fournie par des philosophes comme Hyppolite.

De manière générale, on peut dire qu'entre Kojève et Hyppolite se dessine ainsi le cadre à partir duquel Althusser va progressivement construire sa propre position. Bien évidemment, il ne s'agit pas d'un cadre exhaustif, mais il nous semble que ces deux figures jouent un rôle particulièrement important non seulement dans l'approche d'Althusser à Hegel, mais peut-être surtout dans sa réflexion et dans la formation de ses thèses sur le rapport de Marx à Hegel, et par cette voie, de la célèbre thèse de la « coupure épistémologique ». Entre le « Hegel anthropologue » de Kojève et le Hegel « existentialiste », voire « humaniste » d'Hyppolite, Althusser construit une véritable « machine de réfutation », selon le mot de Jean-Claude Milner, avec le double but de réfuter une lecture hégélienne de Marx ainsi que de récupérer le « bon » héritage de la philosophie hégélienne. Lorsqu'il se souvient de cette conjoncture philosophique, l'ancien élève d'Althusser explique l'enjeu de ce qui avait pris la forme d'un « hégélo-marxisme » (notamment avec la publication de la *Critique de la raison dialectique* de Sartre en 1960) :

> « L'événement majeur de l'évolution conceptuelle est la traduction de la *Phénoménologie de l'esprit* par Jean Hyppolite (1939-1941), confirmée par la publication du commentaire d'Alexandre Kojève (1947). Même du strict point de vue lexical, une sorte de "dialecte" dialectique s'est alors constituée, reprenant des expressions, des tours syntaxiques directement issus de cette traduction. Mais il ne valait, aux yeux de ceux qui le pratiquaient, que s'il donnait une langue à la critique de l'ordre établi. Il ne s'agissait pas d'être

[257] Voir Jean Hyppolite, « De la structure du "Capital" et de quelques présuppositions philosophiques de l'œuvre de Marx », in *Études sur Marx et Hegel* (Paris: Librairie Marcel Rivière et Cie, 1955), 142-168, article publié en 1948. L'exergue choisi par Althusser dit : « Mon but est surtout ici d'essayer de penser la synthèse marxiste à partir de la philosophie hégélienne… Nous prétendons découvrir un certain idéalisme dans la pensée marxiste… Des révisions peuvent s'imposer aujourd'hui auxquelles Marx n'avait point songé » (*EPP I*, 243).

hégélien, mais de rejoindre Marx en passant par Hegel ; ainsi s'explique le label hégélo-marxisme »[258].

Dans ce qui suit, nous tenterons de mettre en évidence les termes clés et les thèses fondamentales qui, dans l'après-guerre, consolideront ce « dialecte dialectique » inspiré des travaux de Kojève et d'Hyppolite.

Nous avons dit que la place de Heidegger d'une part, et celle de Kojève et Hyppolite, d'autre part, devaient être expliquées séparément, pour des raisons à la fois théoriques et « géographiques » (on pourrait dire, à ce stade, pour des raisons plutôt « conjoncturelles »). Mais, comme nous le verrons dans les chapitres suivants, il s'avère que Kojève et Hyppolite étaient tous deux des lecteurs de Heidegger, le « grand philosophe » selon l'expression qu'ils ont dit à différents moments. Sans vouloir s'attarder sur l'importance qu'a pu exercer la pensée heideggérienne sur le travail de l'un et l'autre, ainsi que la manière très différente dont ils ont tous deux *lu* sa philosophie, il ne serait pas exagéré d'imaginer qu'à travers cette lecture et cette appropriation de la philosophie heideggérienne par Kojève et Hyppolite, est aussi en train de prendre forme — bien qu'indirectement — ce qui a été décrit comme le déplacement structuraliste de l'antihumanisme heideggérien. Bien que cette hypothèse exige plusieurs précisions et médiations (que nous ne sommes pas en mesure de développer en détail), nous verrons que ce déplacement peut se repérer notamment dans un ouvrage comme *Logique et existence*, publié en 1953. En tout cas, il faut souligner que la présence plus ou moins importante de la pensée heideggérienne dans les travaux de Kojève et d'Hyppolite permet d'apprécier comment certains « thèmes » ou concepts heideggériens entrent en circulation dans le débat où intervient Althusser par le biais d'une autre problématique (ou d'une problématique « déplacée »), celle du rapport de Marx à Hegel, et plus précisément de la *différence spécifique* de la théorie marxiste[259].

---

[258] Voir « L'antihumanisme théorique absolu. Conversation avec Jean-Claude Milner », in Aliocha Wald Lasowski, *Althusser et nous* (Paris: PUF, 2016), 214-215.

[259] Dans son entretien avec Michael Sprinker, Derrida parle à ce propos d'une « imprégnation » du discours heideggérien à travers des gens comme Hyppolite ou Jean Beaufret, tous les deux figures étroitement liées à l'ENS. Voir Jacques Derrida, « Politics and Friendship », in E. Anne Kaplan et Michael Sprinker (éds.), *The Althusserian Legacy*, op. cit., 191 : « Heidegger was very present even at the Ecole Normale, thanks in particular to Hyppolite, who always spoke a lot about him, and to Beaufret who taught courses there. Thus there was at least an impregnation. I don't know if that's a good word or what category to use here. I don't believe Althusser ever read Heidegger well. But there was that impregnation, that is, a certain presence, an

Ceci nous amène au quatrième chapitre, moment fondamental de notre recherche — véritable « charnière » entre la première et la deuxième partie —, où nous aborderons directement les principales thèses qui articulent ce qu'Althusser lui-même appelle la « querelle de l'humanisme ». Certes, à ce stade, nous devrons quitter — dans une certaine mesure, bien sûr — le terrain de la lecture et de l'interprétation de la philosophie hégélienne sur lequel nous resterons tout au long des deuxième et troisième chapitres. Mais comme dans la transition entre le premier et le deuxième chapitre, il ne s'agira que d'un abandon partiel. Nous verrons que si dans le passage du premier chapitre consacré à Heidegger vers le deuxième chapitre consacré à Kojève (et puis vers le troisième chapitre sur Hyppolite), nous devrons quitter le terrain de la discussion, cet abandon ne sera que partiel, car nous retrouverons la présence de Heidegger dans tous les deux chapitres consécutifs. Quelque chose de similaire se produira dans le cas du passage entre le troisième et le quatrième chapitre sur la querelle de l'humanisme. Forcément nous devrons quitter le terrain de la discussion sur la philosophie de Hegel, mais encore une fois, ce ne sera que partiellement, car comme nous le verrons, tout l'effort d'Althusser pour déterminer la différence spécifique de la théorie marxiste est fondamentalement une délimitation, une *démarcation* à l'égard de la philosophie hégélienne. Si la thèse de la coupure épistémologique est elle-même pensée comme une coupure avec l'« humanisme théorique », elle est aussi d'une certaine manière, une coupure avec le hégélianisme, surtout avec le hégélianisme représenté par l'œuvre de Kojève, d'Hyppolite et de certains de ses héritiers ou de ses contemporains (avant tout l'œuvre de Sartre et de Merleau-Ponty). Mais la thèse de la coupure implique aussi une confrontation avec Hegel lui-même, dans la mesure où elle est définie par Althusser comme un travail de « transformation des structures de la dialectique ». Le rapport de Marx à Hegel, dit Althusser, ne peut être compris selon la célèbre formule du « renversement » de la dialectique hégélienne, mais plus radicalement comme le problème de la « *transformation de ses structures* »[260].

Dans le quatrième chapitre, nous proposons donc de reconstruire la conjoncture théorique plus immédiate dans laquelle Althusser intervient, spécifiquement avec son article de 1964, « Marxisme et humanisme ». Nous suivrons pour cela les indices qu'en

---

authority, a legitimacy of the Heideggerian discourse that was in the air, in references: impregnation and avoidance ».

[260] *PM*, 91.

donne Althusser lui-même dans son texte de 1967, « La querelle de l'humanisme ». De manière un peu trop schématique (voire « analytique »), mais suivant la forme d'exposition « didactique » pratiquée par Althusser dans son *Cours de philosophie pour scientifiques*, nous traiterons successivement de la thèse althussérienne de l'humanisme théorique de Marx, de la thèse althussérienne de l'antihumanisme théorique de Marx, et enfin de la thèse althussérienne de la coupure épistémologique. Pour des raisons qui apparaîtront au cours de l'exposition, nous nous concentrerons plus particulièrement sur cette troisième thèse, en suivant de près les études qu'Étienne Balibar lui a consacrées. Nous terminerons ce chapitre par une discussion autour de trois distinctions fondamentales qui nous permettront d'organiser les chapitres de la deuxième partie : la coupure et la rencontre, la coupure et l'humanisme, et la coupure et la topique.

1.1. Heidegger et la *Lettre sur l'humanisme* : Y a-t-il un antihumanisme heideggérien ?

> « La pensée de Heidegger n'appartient plus du tout à la métaphysique, et pourtant elle n'appartient à rien d'autre ».
>
> Gérard Granel, *Traditionis traditio*, 115.

> « These four senses of subjectivity—individuality, reflectivity, transcendentality, and morality—blend in many ways. But it is their unity that constitutes 'humanism' the way Marx, Nietzsche and Heidegger (as well as their epigones Foucault and Althusser) criticize this concept. What is identical in all three of these masters of anti-humanism and in their followers is their experience of a reversal—or rather their experience that a reversal articulates *itself through* them ».
>
> Reiner Schürmann, « Anti-Humanism », 162.

1.1.1 Introduction

Bien que la *Lettre sur l'humanisme* ne soit pas mentionnée dans les textes d'Althusser qui soulèvent explicitement la question de l'humanisme chez Marx (« Marxisme et humanisme » de 1964, et « La querelle de l'humanisme » de 1967), elle constitue néanmoins un « moment » décisif dans l'histoire de la soi-disant « querelle de l'humanisme ». De fait, c'est Althusser lui-même qui, plusieurs années plus tard, reconnaîtra l'influence qu'a exercé ce texte sur sa propre élaboration de la thèse de « l'antihumanisme théorique » : « De Heidegger, je ne lus que tardivement la *Lettre à Jean*

Beaufret sur l'humanisme qui ne fut pas sans influencer mes thèses sur l'antihumanisme *théorique* de Marx »[261]. En ce sens, pour justifier la place qu'on accorde à ce texte de Heidegger, il y a des raisons que l'on peut dire *historiques*. Car, si court soit-il, ce texte provoque des profonds effets d'après-coup sur la scène philosophique française : d'une part, dans le cercle autour de Sartre et de l'existentialisme, mais aussi, d'autre part, dans l'émergence et la maturation des différentes positions « antihumanistes », dont celle d'Althusser n'est qu'une parmi d'autres (ce qui doit attirer notre attention sur le fait que la notion d'« antihumanisme » cache la coexistence d'autres discours sur la « fin de l'homme » ou la critique de l'« anthropocentrisme », tout aussi pertinents pour une reconstruction et une explication de la portée de cette « querelle »). Comme le témoigne Dominique Janicaud, il est significatif que ces effets ne seront pas seulement « retardés » — en partie, à cause du temps qu'il a fallu attendre pour disposer d'une traduction intégrale de la *Lettre*[262] — mais aussi « largement déplacés », dans la mesure où la plupart des lectures des années 1960 et 1970 sur de la question de l'humanisme se sont appuyées sur la *Lettre* mais de façon indirecte ou allusive, au point que, par rapport à l'existentialisme, par exemple, on pourrait même dire que finalement « le débat entre les sartriens et Heidegger sur l'humanisme n'a pas eu lieu »[263].

---

[261] *ADL*, 203. Nous le savons par le témoignage du père Stanislas Breton, qu'Althusser a resté « impressionné » par la lecture de certains textes de Heidegger, notamment de *Sein und Zeit* (qu'il a lu en allemand ou dans sa traduction française), surtout dans les années 1980. Stanislas Breton, « Althusser aujourd'hui », *Archives de Philosophie* 56, nº 3 (1993): 419. Dans une lettre à Fernanda Navarro du 18 septembre 1984, Althusser dit : « Je lis attentivement du Heidegger après avoir lu du Nietzsche » (*SP*, 112). Peu avant, il lui avouait : « je suis très loin d'être au clair avec ces auteurs. Quand je lis un auteur, j'ai toujours besoin, après le long abandon de la lecture, de me retourner vers lui avec le besoin de le saisir (*begreifen*), de le tenir dans ma main serrée. Je crois que c'est possible avec Nietzsche, qui n'est pas si compliqué, mais avec Heidegger, c'est une autre histoire » (*SP*, 111).

[262] Dominique Janicaud, « Du bon usage de la *Lettre sur l'humanisme* », in Bruno Pinchard, éd., *Heidegger et la question de l'humanisme: faits, concepts, débats* (Paris: Presses universitaires de France, 2005), 222. Une première version incomplète de la *Lettre* fut publiée en 1947, dans le nº 63 de la revue *Fontaine*, traduite par Joseph Rovan sous le titre : *Lettre à Jean Beaufret*. En allemand, elle sera également publiée en 1947 avec l'essai *Platons Lehre von der Warheit* (« La doctrine de Platon sur la vérité »), chez l'éditeur A. Francke à Berne, sous le titre *Über den « Humanismus ». Brief an Jean Beaufret, Paris* (tous deux seront publiées sous le titre complet du volume : *Platons Lehre von der Warheit.* Mit einem Brief über den « Humanismus »). Enfin, elle sera republiée en 1949 dans une édition séparée chez l'éditeur Vittorio Klostermann (Frankfurt am Main) sous le titre *Über den Humanismus*. La traduction intégrale de la *Lettre* en français ne se fera qu'en 1953, par Roger Munier, qui l'a fait publier en deux livraisons successives de la revue *Cahiers du Sud*. Mais elle ne deviendra largement accessible qu'avec la publication, en 1957, d'une édition bilingue du texte, présenté aussi par Munier, chez Aubier. Voir Martin Heidegger, *Lettre sur l'humanisme*, texte allemand traduit et présenté par Roger Munier (Paris: Aubier-Montaigne, 1983).

[263] Dominique Janicaud, *Heidegger en France. Tome 1. Récit* (Paris: Hachette littératures, 2005), 119. Sur la réception de Heidegger en France dans le milieu phénoménologique et existentialiste, voir aussi l'étude de

Mais en second lieu, il est clair qu'il existe des raisons proprement théoriques, tout aussi importantes, voire plus. Tout d'abord, il y a une réponse explicite à la question posée par Jean Beaufret, « comment redonner un sens au mot "humanisme" ? » (reprit par Heidegger dans son texte)[264], question qui à l'époque n'était pas une mince affaire (Heidegger rédige la *Lettre* en 1946, moins de deux ans après la fin de la Seconde Guerre mondiale, donc à un moment où les crimes de guerre nazis étaient déjà dans le domaine public), bien que ce texte ne soit pas l'unique source, ni d'ailleurs la première à exposer les éléments fondamentaux de la conception heideggérienne de l'être humain[265] (la *Lettre* reprend, en fait, plusieurs questions déjà proposées dans *Être et temps*, ainsi que dans des textes ou séminaires ultérieurs des années 1930 et début des années 1940). Mais ce qui nous semble encore plus intéressant — surtout dans le contexte d'une querelle qui, après tout, il aurait fallu appeler « la querelle *marxiste* sur l'humanisme » — c'est que c'est le premier (et presque le seul) texte où Heidegger se réfère explicitement à « Marx » et au « marxisme ».

Essayons de montrer quelle est la portée de cette lettre, tant par rapport à Marx et au marxisme que par rapport à Althusser, qui, malgré certaines déclarations antérieures (peut-être motivées par une fausse modestie)[266], reconnaît lui-même l'influence… mais dans quel sens ? Dans quelle mesure ?

Françoise Dastur, « Réception et non-réception de Heidegger en France », *Revue germanique internationale*, n° 13 (2011): 35-57, où elle examine plus en détail la lecture qu'en a été faite par Jean-Paul Sartre, Emmanuel Levinas, Jacques Derrida et Maurice Merleau-Ponty.

[264] Martin Heidegger, « Lettre sur l'humanisme », in *Questions III et IV*, trad. par Jean Beaufret, François Fédier, et Julien Hervier (Paris: Gallimard, 1990), 70.

[265] Question aussi valable pour la notion d' « humanisme ». En fait, comme l'indique Pierre Aubenque, c'est dans « La doctrine de Platon sur la vérité », texte de 1942, où tient lieu la « première confrontation publique de Heidegger avec le concept de l'humanisme ». Voir Pierre Aubenque, « Du débat de Davos (1929) à la querelle parisienne sur l'humanisme (1946-1968) : Genèse, raisons et postérité de l'anti-humanisme heideggérien », in B. Pinchard, éd., *Heidegger et la question de l'humanisme*, op. cit., 229. Mais la confrontation avec ce terme avait eu lieu bien plus tôt quoique de manière plutôt « privée », pourrait-on dire, car déjà en 1934, dans son premier séminaire sur Hölderlin, Heidegger affronte explicitement l'humanisme. Voir Emmanuel Faye, « Métaphysique et humanisme : Raisons cachées d'un déni heideggérien », in B. Pinchard, éd., *Heidegger et la question de l'humanisme*, op. cit., 40.

[266] « Je connais très mal Platon et ne connais pas Aristote, je connais mal Descartes, mal Bergson, pas du tout Heidegger ». *ADL*, 455.

1.1.2. Motifs « antihumanistes » avant la Lettre

Etant donné que dans la *Lettre sur l'humanisme* Heidegger lui-même se réfère aux principales thèses qu'il a développés dans *Sein und Zeit*, il est important de revenir à ce « chef-d'œuvre » de 1927 pour avoir une idée de la position, et surtout des déplacements que Heidegger opère sur la notion traditionnelle de l'« homme » ou de l'« être humain », ainsi que sur les catégories qui lui sont toujours plus ou moins impliquées, notamment celles de « sujet », de « conscience » (ou « auto-conscience »), de l'« ego » ou de la « personne », entre autres. Nous ne pourrons pas entrer dans tous les détails de ce trait fondamental et très complexe de la pensée de Heidegger, mais nous essaierons au moins de signaler quelques « motifs » centraux qui seront pour la plupart des motifs qui vont attirer l'attention de toute une génération qui, plus ou moins explicitement, se réclamera d'un soit disant « antihumanisme heideggérien » (expression que nous tiendrons pour très douteuse, comme nous le verrons dans ce qui suit).

On sait que dès les premières pages, Heidegger ne parlera pas de l'« homme » ou de l'« être humain », mais de *Dasein*, et que celui-ci apparaîtra, dès le début, comme un terme étroitement lié à « la question du sens de l'être », plus précisément, comme cet être qui se définit avant tout par sa possibilité de questionnement : « Cet étant que nous sommes toujours nous-mêmes et qui a entre autres la possibilité essentielle du questionner, nous le saisissons terminologiquement comme *DASEIN* »[267]. Bien sûr que cela ne dit pas grand-chose — ou peut-être que dans ce trop peu à dire, il y a beaucoup à dire — et c'est

[267] Martin Heidegger, *Être et temps*, trad. par Emmanuel Martineau (Édition numérique hors-commerce, s. d.), 28 (majuscules dans l'original). Come il est averti par le traducteur dans l'avant-propos : « Cette édition hors commerce d'*Être et Temps* a été réalisée "au compte du traducteur", qui a souhaité en offrir le nombre réduit d'exemplaires à ses amis. Entreprise en juillet 1984, la traduction a été achevée le 3 février 1985, et éditée au cours des mois suivants » (3). Les pages indiquées correspondent aux pages de la version numérique. Pour l'édition en papier, voir Martin Heidegger, *Être et temps*, trad. par Emmanuel Martineau (Paris: Authentica: Joël Lechaux, Eric Ledru, 1985). Si nous ne sommes pas en condition de juger sur la qualité de cette traduction par rapport à l'autre traduction intégrale disponible (celle de François Vezin, parue chez Gallimard en 1986, qui s'appuie en fait sur la traduction partielle faite par Rudolf Boehm et Alphonse de Waelhens en 1964), nous nous appuyons sur celle-ci, non seulement en raison de qu'elle a été toujours la plus facilement accessible (édition numérique disponible en ligne), mais aussi par le jugement plutôt favorable que certains commentateurs de la littérature heideggérienne ont fait de la traduction de Martineau (ou inversement, par le jugement plutôt défavorable, voire profondément critique, de la traduction de Vezin). Sur toute la polémique déclenchée avec la parution presque simultanée de ces deux traductions, qui confronte Martineau avec Vezin, mais aussi avec Jean-François Courtine, et où sont partie prenante aussi Jean Beaufret (décédé en 1982) et François Fédier, voir le chapitre 9 (« La lettre de l'esprit ») dans Dominique Janicaud, *Heidegger en France. Tome 1*, op. cit., 317-345.

Heidegger lui-même qui s'empresse d'expliquer pourquoi son argument ne conduit pas simplement à une circularité. Mais cette première définition nous prévient au moins sur l'idée, reprise plusieurs fois au cours de l'ouvrage, que le *Dasein* a un rapport « privilégié » à la question même de l'être et que par conséquent, il a une « primauté » sur tout autre étant (privilège et primauté qui nous disent déjà quelque chose). Cette première définition est inséparable, pour des raisons théoriques, de la définition du *Dasein* comme un « être-au-monde ». Cela veut dire que la possibilité de questionner n'est à son tour possible que *dans* le monde (et que le *Dasein* doit alors avoir une idée de ce que le monde est, monde qui, cependant, n'est pas l'être[268]). De ce qui précède, Heidegger dégage une conséquence fondamentale pour l'« analytique existentielle du Dasein », et c'est le fait que, d'après cette primauté « ontico-ontologique » du *Dasein*, on découvre qu'il « doit d'abord être élaboré ontologiquement pour que le questionnement puisse accéder à la transparence », c'est-à-dire, que le *Dasein* est « l'étant qui doit fondamentalement et préalablement être interrogé quant à son être »[269]. Voilà pourquoi l'analytique du *Dasein* se présente comme la première enquête à faire pour accéder à la question de l'être.

Il faut également considérer que l'ensemble du questionnement de Heidegger a pour toile de fond un questionnement des différentes disciplines, savoirs, ou « régions ontologiques » qui ont tenté de répondre à cette question à partir de leurs différentes perspectives et leurs différentes « objets » (il s'agit, au fond, d'une critique profonde de la « science » moderne en tant que telle). L'analytique du *Dasein* prétend ainsi être un questionnement plus fondamental que toutes les approches connues jusqu'ici, notamment celles de l'anthropologie, de la psychologie et de la biologie, car chacune à sa manière a tenté de donner une explication de ce qui constitue l'être du *Dasein*, mais chacune, à son tour, est restée une approche partielle, dans la mesure où elles oublient quelque chose de fondamentale, précisément la question de l'être de l'étant à laquelle elle prétend donner une réponse. La recherche que mène donc l'analytique du *Dasein*, est *préalable* à toute anthropologie, toute psychologie et toute biologie[270]. D'ici que, d'une part, le projet plus

[268] Ce sera notamment le problème traité dans la conférence « L'époque des "conceptions du monde" », de 1938. Voir Martin Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, trad. par Wolfgang Brokmeier, Nouvelle édition (Paris: Gallimard, 1986), 99-146.
[269] Martin Heidegger, *Être et temps*, op. cit., 33.
[270] Voir notamment le § 10: « Délimitation de l'analytique du Dasein par rapport à l'anthropologie, la psychologie et la biologie » (*ibid*., 56-59).

ambitieux de Heidegger soit « la tâche d'une destruction de l'histoire de l'ontologie », annoncée au § 6[271] (c'est-à-dire, de toute l'histoire de la philosophie et de la science occidentales), mais aussi, d'autre part, que pour saisir adéquatement la question de l'être et la question de l'être du *Dasein*, il faut se pencher sur ce que Heidegger appellera la *facticité*, la *quotidienneté* de l'exister du *Dasein*. Ce qui est clair dès le départ, c'est que le questionnement de Heidegger vise particulièrement les diverses formes d'« anthropologie philosophique » qui sont très répandues dans la philosophie allemande de l'époque, surtout parmi ceux qui sont de provenance kantienne comme Max Scheler ou « néokantienne » comme Ernst Cassirer[272].

Dans le célèbre débat sur le kantisme tenu à Davos en 1929 entre Heidegger et Cassirer, en fait, le premier avertissait que ce serait une erreur de prendre la problématique du *Dasein* développé dans *Sein und Zeit* comme une simple — et trop restreinte — « anthropologie philosophique ». En rappelant justement la question posée par Kant, « qu'est-ce que l'homme ? », Heidegger précisait :

> « la question ne doit donc pas être posée en termes anthropocentriques (…) la question de l'essence de l'homme n'a de sens et de justification que si elle est motivée à partir de la problématique centrale de la philosophie elle-même, qui a pour tâche de faire sortir l'homme de lui-même et de le reconduire dans le tout de l'étant pour lui rendre manifeste, en dépit de toute sa liberté, le néant de son *Dasein*. (…) [L]a philosophie a pour tâche d'arracher l'homme à la paresse d'une vie qui se bornerait à utiliser les œuvres de l'esprit, de l'arracher à cette vie pour le rejeter en quelque sorte dans la dureté de son destin »[273].

---

[271] *Ibid*., 37-41.

[272] Voir par exemple : Max Scheler, *La situation de l'homme dans le monde*, trad. par Maurice Dupuy, coll. Philosophie de l'esprit (Paris: Aubier, Editions Montaigne, 1951), publié pour la première fois en allemand en 1928, et Ernst Cassirer, *Essai sur l'homme*, trad. par Norbert Massa, coll. Le Sens commun (Paris: Editions de Minuit, 1975), publié en anglais en 1944.

[273] Ernst Cassirer et Martin Heidegger, *Débat sur le kantisme et la philosophie (Davos, mars 1929) et autres textes de 1929-1931*, présentés par Pierre Aubenque, trad. par P. Aubenque, J.-M. Fataud, et P. Quillet (Paris: Beauchesne, 1972), 46. Voir le compte rendu de cette rencontre rédigé par Jean Cavaillès (publié à l'origine dans les actes des « IIème Cours Universitaires de Davos » en 1929), qu'il a fréquenté en tant qu'étudiant avec d'autres personnalités qui allaient bientôt devenir tout aussi célèbres : Emmanuel Levinas, Rudolf Carnap, Léo Strauss, et Norbert Elias : Jean Cavaillès, « The Second Davos Conference », trad. par Amy Ireland et Robin Mackay, *Urbanomic*, Documents, 1929, 1-11, texte disponible en ligne sur le site https://www.urbanomic.com/document/davos/.

Ces précisions ne font que reprendre les définitions proposées deux ans auparavant dans *Sein und Zeit*, mais elles seront encore développées, et rectifiées, pour ainsi dire, précisément dans le prolongement de ce « débat sur le kantisme » que constitue son *Kant et le problème de la métaphysique* (également publié en 1929)[274].

Mais revenons pour l'instant à *Sein und Zeit*. C'est au §9 où Heidegger présente cette définition bien connue, qui a été reprise par Sartre et est devenue une partie centrale de son existentialisme (bien que cela n'implique pas que Sartre ou l'existentialisme soient en ce sens « heideggériens », c'est justement là le nœud de la « querelle sur l'humanisme » provoquée par la *Lettre* de Heidegger) : « *L'"essence" du* Dasein *réside dans son existence* »[275]. Cette définition vise à éliminer toute compréhension du *Dasein* comme un simple être qui « existe », comme un « être-sous-la-main » ou un « être-là », ce qu'exprime le mot traditionnel d'*existentia* (et que Heidegger appelle *Vorhandensein*, en tant que pure présence donnée). Cela veut dire que le *Dasein* ne peut pas se comprendre selon un décompte de ses « propriétés », parce que le *Dasein* n'est surtout pas la somme de ses propriétés ou de ses qualités. Ce type de définition correspond plutôt à la description qu'on fait d'un objet quelconque (par exemple, celui d'« homme »). Au contraire, la manière d'être propre du *Dasein* se comprend comme celle qui est « *à chaque fois* mienne » (et non « à chaque fois *moi* »), et que, étant chaque fois mienne, est à chaque fois *possible* et « *possibilisée* »[276]. Que l'essence du *Dasein* réside dans son existence, implique d'une certaine manière que l'essence se « dissout » dans l'existence, et qu'elle doit se décrire à partir des structures fondamentales de l'être du *Dasein* ou de ses « déterminations ontologiques », structures ou déterminations qu'à nouveau ne peuvent pas être comprises comme « propriétés » ou « catégories » telles que « corps », « âme », « esprit » (ou bien,

[274] Voir Martin Heidegger, *Kant et le problème de la métaphysique*, trad. par Alphonse De Waelhens et Walter Biemel, coll. Tel (Paris: Gallimard, 1981).
[275] Martin Heidegger, *Être et temps*, op. cit., 54.
[276] Gérard Granel exprime cet aspect dans un passage très évocateur d'une de ses *Études* : « par "Dasein" on entend (…) que de toute part le réel est apporté par le possible, qu'il lui doit toutes ses tournures, qu'il en est creusé, usé, roulé depuis un "temps" immémorial lorsque la vague le jette sur notre rive, produit pourtant absolument neuf et lisse d'un calcul en reflux qui remporte avec lui ses mille syntaxes. A ce retrait répond seul (*peut* répondre, et s'il le peut, *doit* répondre) le cours pur et mince, et toujours étranglé, de ce que nous appelons le langage : tout notre "être" et tout notre "là" ». Peu avant, Granel avait décrit la démarche de Heidegger comme « une pensée résolument *non-réale*, nulle part encore apparue en Occident, *et* de l'être du sens *et* du sens de l'être ». Voir Gérard Granel, « Ipse Dasein ? », in *Études*, coll. La philosophie en effet (Paris: Galilée, 1995), 33, 30.

« raison », « conscience », « volonté », etc.). Ces structures Heidegger les appellera les « existentiaux », pour les distinguer nettement des « catégories »[277].

En ce sens, la tâche de l'analytique existentielle, dans la mesure où elle pose la question ontologique de l'être du *Dasein*, ne peut se fonder sur des catégories de la métaphysique telles que « sujet » ou « ego cogito » : « l'une de ses premières tâches sera de montrer que la position initiale d'un moi ou d'un sujet d'emblée donné manque radicalement la réalité phénoménale du Dasein »[278]. Par-là, ce ne sont pas seulement les démarches de Dilthey, Bergson, Scheler ou Husserl, qui sont ainsi mises en question, mais toute forme de « personnalisme »[279], dit Heidegger, au sens où aucune de ces perspectives ne touche véritablement la question ontologique fondamentale.

> « Ce qui cependant défigure et fourvoie la question fondamentale de l'être du Dasein, c'est l'orientation persistante sur l'anthropologie antico-chrétienne, dont même le personnalisme et la philosophie de la vie manquent d'apercevoir combien les fondements ontologiques en sont insuffisants »[280].

Cette tradition anthropologique comporte deux éléments : d'abord, par la définition de l'homme comme « animal rational », qui est plus ou moins présent ou présupposé dans toute la tradition métaphysique (selon la lecture de Heidegger), et ensuite, par la définition de l'homme comme un être crée à l'image de Dieu, conception propre à la théologie chrétienne (et dont le modèle se trouve exposé de manière paradigmatique dans la *Genèse*). C'est donc contre cette « matrice » onto-théologique, à l'œuvre dans toute forme d'anthropocentrisme ou d'anthropomorphisme, que l'analytique existentielle cherchera à penser de manière plus originelle l'être du *Dasein*.

---

[277] Dans son commentaire de la traduction française de *Sein und Zeit* (un commentaire qui est bien plus qu'un commentaire, et bien plus qu'un simple commentaire « sur la traduction »), Granel disait à propos de cette différence entre l'existentiel et le catégoriel : « pour le Da-sein, toutes les structures de son être sont des "façons d'être" *et non*, comme le sont les structures d'être des étants, des propriétés essentielles de ceux-ci. Le Da-Sein n'a *aucune* propriété essentielle : il n'y a pas d'essence de l'homme ». Gérard Granel, « Les craquelures du texte. (*Sur la traduction française de* Sein un Zeit) », in *Écrits logiques et politiques*, coll. La Philosophie en effet (Paris: Éd. Galilée, 1990), 254.

[278] Martin Heidegger, *Être et temps*, op. cit., 56.

[279] Perspective dont Jean Lacroix, l'ancien professeur d'Althusser, était l'un des principaux représentants en France. Voir Jean Lacroix, *Marxisme, existentialisme, personnalisme: présence de l'éternité dans le temps* (Paris: Presses universitaires de France, 1971), publié pour la première fois en 1949. Voir à cet égard la « Lettre à Jean Lacroix » (in *EPP I*, 277-325), qu'Althusser rédige en 1950-1951, et que nous allons commenter plus en détail dans le chapitre 1.3.

[280] Martin Heidegger, *Être et temps*, op. cit., 58.

Sans pouvoir traiter en détail l'ensemble de l'exposé de Heidegger dans *Sein und Zeit*, on peut avoir au moins un premier aperçu de l'orientation et la portée de l'entreprise philosophique heideggérienne, notamment en ce qui concerne ses « motifs antihumanistes ». Pour clarifier davantage, on peut prendre comme référence l'étude exhaustive qu'a faite à ce sujet Michel Haar dans *Heidegger et l'essence de l'homme*. Selon Haar, déjà l'introduction du concept de *Dasein* provoque « l'amorce d'une *décentrement* de la position de l'homme » :

> « Si Heidegger a choisi le terme *Dasein* en évitant ceux d'"homme" et de "sujet", c'est d'abord pour ne pas reconduire les présupposés et les préjugés que ces termes véhiculent. Car le *Dasein* est à coup sûr tout autre que l'homme-sujet de la métaphysique moderne. Il est caractérisé par un rapport à soi qui est d'emblée rapport à l'être »[281].

En effet, que le *Dasein* soit d'emblée un rapport à l'être — et même qu'il soit défini d'emblée comme *rapport*, tout court — doit attirer notre attention sur le fait que le *Dasein* n'est pas une nature ou une essence, moins encore une substance (et pas non plus une substance devenue *sujet*, au sens hégélien), mais le « lieu » à partir duquel l'étant qu'est l'« homme » s'ouvre à la révélation du sens de l'être[282]. Plus radicalement, on pourrait dire que le *Dasein* est l'ouverture elle-même (*Erschlossenheit*), ouverture au monde, ouverture aux autres, et plus profondément, ouverture au sens de l'être.

Dans ce rapport à l'être qui caractérise le *Dasein* on retrouvera en fait une espèce de « carrefour » où se nouent plusieurs aspects de la pensée de Heidegger, et même l'enjeu d'un déplacement d'importance dans son propre parcours intellectuel (déplacement que Heidegger lui-même a désigné comme « le tournant », *Die Kehre*)[283]. Si dans *Sein und Zeit*, s'opère un mouvement de « dépossession » et de « dessaisissement » de l'homme, ce

---

[281] Michel Haar, *Heidegger et l'essence de l'homme*, coll. Krisis (Grenoble: J. Millon, 1990), 11-12.

[282] L'humain « a perdu toute aspiration à une ipséité propre, il est réduit à la figure quasi squelettique du "lieu-tenant du rien" ». *Ibid.*, 85. Voir aussi Jean-Marie Vaysse, *Dictionnaire Heidegger* (Paris: Ellipses, 2007), 29-32.

[283] *Die Kehre* (« le tournant ») fut la dernière des quatre conférences prononcées par Heidegger en 1949 à Brême, sous le titre général *Einblick in das, was ist* (« Regard dans ce qui est ») : *Das Ding* (« La chose »), *Das Gestell* (« Le dispositif »), *Die Gefahr* (« Le péril »), et *Die Kehre* (« Le tournant »). Voir Martin Heidegger, « Le tournant », in *Questions III et IV*, op. cit., 307-320. Le motif du « tournant », cependant, apparaît de manière publique pour la première fois avec la publication de la *Lettre sur l'humanisme*. Voir à cet égard, Jean Grondin, *Le tournant dans la pensée de Martin Heidegger*, coll. Épiméthée (Paris: Presses Universitaires de France, 2011), 16-21.

mouvement sera encore radicalisé dans des ouvrages ou séminaires ultérieurs : « La relation de l'homme à l'être va se trouver incluse dans la relation de l'être à l'homme qui tend à devenir non seulement première, mais unique, exclusive »[284]. En ce sens-là, dans cette nouvelle formulation, Haar reconnaîtra une espèce d'« hypertranscendantalisme »[285] chez Heidegger, qui attribue à l'être toute une série des « facultés » ou des « puissances » que traditionnellement on avait l'habitude d'associer à l'homme. Ce qui est paradoxal dans ce mouvement de sa pensée, c'est que précisément en tentant d'opérer ce déplacement de la position de l'homme, Heidegger semble retomber dans des formulations anthropomorphiques[286], ne serait-ce que pour décrire l'être et sa relation avec l'homme.

Examinons de plus près certaines des articulations dans cet enjeu. Dans l'« Introduction » à *Qu'est-ce que la métaphysique ?* (écrite, il est vrai, en 1949, donc après la *Lettre sur l'humanisme*, et beaucoup plus tard que la conférence prononcée sous ce titre en 1929), Heidegger déclare :

> « Aussi longtemps que l'homme demeure l'*animal rationale*, il est l'*animal metaphysicum*. Aussi longtemps que l'homme se comprend comme le vivant doué de raison, la métaphysique appartient, selon le mot de Kant, à la nature de l'homme. Par contre, si elle réussit à retourner au fondement de la métaphysique, la pensée pourrait bien entraîner un changement de l'essence de l'homme, changement d'où s'en suivrait peu à peu une transformation de la métaphysique »[287].

Ce que cette affirmation met en lumière c'est que, pour Heidegger, la pensée a pour tâche fondamentale un « changement de l'essence de l'homme », voire une « mutation » (*Wandel*), et que cette tâche doit s'accomplir d'une manière toute autre que celle que proposera Nietzsche avec la notion de « surhomme » (*Übermensch*), car selon un geste très récurrent chez Heidegger, il ne s'agit pas d'aller vers un au-delà de l'homme, vers son dépassement, il s'agit de retourner vers un en-deçà, vers les fondements (l'introduction que nous venons de citer est intitulée : « Le retour au fondement de la métaphysique »), il s'agit

[284] Michel Haar, *Heidegger et l'essence de l'homme*, op. cit., 22.
[285] *Ibid.*, 15, 38.
[286] C'est la question parfaitement formulée par Haar : « Pourquoi faut-il recourir à des formules anthropomorphiques pour exprimer le *contraire* d'un anthropocentrisme ? ». *Ibid.*, 88.
[287] Martin Heidegger, « Qu'est-ce que la métaphysique ? », in *Questions I et II*, trad. par Jean Beaufret, Kostas Axelos, et Walter Biemel, coll. Tel (Paris: Gallimard, 1990), 26.

de revenir aux sources, aux origines, etc. Cette interrogation sur les fondements, va conduire la réflexion de Heidegger à décrire la situation de l'homme précisément dans sa relation à l'être, ou même *comme* sa relation à l'être, relation depuis laquelle la situation de l'homme « n'est pas une situation de maîtrise, de domination, de centralité, mais de dépendance, de soumission, de décentrement »[288]. Dans ce contexte, la relation à l'être n'est pas quelque chose que le *Dasein* puisse façonner à volonté, mais est ce qui constitue l'être propre du *Dasein*, il est déterminé à partir de cette relation elle-même. Cette perspective prend une dimension encore plus profonde lorsque dans la *Lettre sur l'humanisme* Heidegger affirme que « l'Être lui-même est le rapport [*Das Verhaltnis*] »[289]. Françoise Dastur (qui, comme nous allons le voir plus tard, n'est pas partisane de la thèse d'un « antihumanisme heideggérien »), commente à ce propos : « le *Dasein* n'est pas simplement l'homme au sens métaphysique de ce terme, c'est-à-dire qu'il n'est pas un sujet caractérisé par la présence à soi », selon les termes de la critique de Derrida. La seule manière de comprendre ce qui est le « propre » du *Dasein*, argumente Dastur,

> « c'est l'ouverture à l'autre que soi, ce que Heidegger nomme ekstase ou transcendance. Nous n'avons donc jamais affaire avec *Sein* et *Dasein* à deux termes séparés, mais à un rapport, ce *Verhaltnis* dont Heidegger précise dans la *Lettre sur l'humanisme* qu'il n'est autre que l'être lui-même »[290].

Il y a un moment privilégié où cette idée de subordination ou de dépendance de l'homme par rapport à l'être s'exprime de manière très nette et avec une radicalité à ce jour inédite. C'est un extrait issu d'un cours de 1930, consacré à Schelling, publié sous le titre *De l'essence de la liberté humaine*. Heidegger y affirme : « Liberté humaine désormais ne signifie plus : la liberté comme propriété de l'homme, mais à l'inverse : *l'homme comme une possibilité de la liberté*. La liberté humaine est la liberté pour autant qu'elle perce dans l'homme, et le prend sur soi, le rendant ainsi possible »[291]. Loin de toute compréhension

---

[288] Michel Haar, *Heidegger et l'essence de l'homme*, op. cit., 96.
[289] Martin Heidegger, « Lettre sur l'humanisme », in *Questions III et IV*, op. cit., 89.
[290] Françoise Dastur, « Heidegger, Derrida et la question de la différence », in Marc Crépon et Frédéric Worms, éd., *Derrida, la tradition de la philosophie*, coll. La Philosophie en effet (Paris: Galilée, 2008), 100. Ce volume collectif rassemble les interventions du colloque tenu en 2005 à l'ENS consacré à Derrida, qui venait de décéder en 2004. Même si l'objet de Dastur est une critique de la lecture derridienne de la pensée de Heidegger, elle souligne à juste titre cet élément décisif de sa pensée.
[291] Martin Heidegger, *De l'essence de la liberté humaine: introduction à la philosophie* ; texte établi par Hartmut Tietjen, trad. par Emmanuel Martineau, coll. Bibliothèque de philosophie (Paris: Gallimard, 1987), 134 (cité par Michel Haar, *Heidegger et l'essence de l'homme*, op. cit., 173-174).

subjective de la liberté, celle-ci est définie comme cette réalité plus originelle que l'homme lui-même, voire comme celle qui rend possible l'existence même de l'homme. C'est la raison pour laquelle, après lire ce passage, Haar affirme que chez Heidegger, « toute approche anthropologique vole en éclats »[292].

D'autre part, ce que Heidegger appelle « la pensée de l'être », est donc ce mouvement par lequel l'homme est dépossédé de ses facultés traditionnelles, parce qu'il n'est plus compris sous la catégorie de sujet, de celui qui a un « domaine », une autonomie, ou une souveraineté. Cette dépossession doit également être comprise comme une « déposition » dans le sens où l'homme est littéralement « destitué » ou « révoqué » de sa position comme « centre » ou comme « commencement », mais aussi au sens où il est « déposé » par l'être, « délivré » par celui-ci, ou plus précisément, il est « jeté ». En ce sens, la pensée de Heidegger atteint des moments où on assiste à une véritable « *décomposition de l'essence* de l'homme »[293], ce que l'on avait appelé tout à l'heure sa « dissolution », car, en effet, si il y a une essence, elle est la radicale ouverture à l'être, l'insubstantielle et mondaine existence *ekstatique* de l'« être-au-monde ». L'expression « la pensée de l'être » doit ainsi se comprendre selon le double sens de la préposition : ce n'est pas seulement une réflexion *sur* l'être, un questionnement à propos de l'être, mais surtout une pensée *de* l'être, au sens où c'est l'être qui *se pense* lui-même à travers le questionnement du *Dasein*.

A ce point une question commence à prendre forme : la relation de l'homme à l'être est-elle la même que celle de l'être à l'homme ? Est-elle une relation symétrique ? D'une part, on le sait, la relation de l'homme à l'être est une relation d'ouverture. Cette relation d'ouverture se donne avant tout à travers la pensée, à travers cette possibilité propre au *Dasein* d'interroger l'être de son existence et par là, le sens de l'être comme tel. Bien que l'on puisse voir dans cette description des accents « idéalistes » dans la position de Heidegger (ce qui devient plus évident lorsqu'on prête attention au traitement des notions de « vie » ou « nature », ainsi qu'à la question du corps ou de l'animalité), cette description du *Dasein* vise selon ses propres termes une « déconstruction » (*Abbau*) des catégories traditionnelles d'« animal rational » et du « sujet ». En revanche, la relation de l'être à l'homme prendra l'aspect, de plus en plus évident, d'une relation plus fondamentale que la

[292] Michel Haar, *Heidegger et l'essence de l'homme*, op. cit., 174.
[293] *Ibid.*, 99.

première, jusqu'à devenir la seule relation existante, que constitue et détermine entièrement le rapport de l'homme à l'être. En fait, le grand mérite de l'étude de Haar consiste à mettre en lumière comment cette relation de l'être à l'homme finit par s'imposer et subordonne la relation de l'homme à l'être, d'où il parlera de la « fausse symétrie »[294] entre l'homme et l'être (bien qu'à notre avis il ne s'agit pas d'une « fausseté » proprement dit, dans la mesure où c'est justement une problématique qui évolue au cours des années). Si la pensée était la voie par laquelle l'homme se rapportait à l'être, la pensée deviendra progressivement une dimension qui n'appartient plus à l'homme, mais qui est déterminée par l'être. « L'être n'est pas ce qui s'ouvre *devant* l'homme ou s'avance *jusqu'à lui*, car l'être ressaisit l'homme et l'englobe de fond en comble »[295]. En ce sens, on découvre que « la relation [de l'homme] à l'être est *seconde* ; elle se greffe sur la relation venant de l'être », et que « l'homme est *maintenu* à l'intérieur de la relation première, qu'il le veuille ou non, qu'il le sache ou non »[296]. Ainsi, la pensée semble être radicalement soumise à une espèce de « pouvoir » de l'être : « L'homme ne peut penser que parce que l'être le dispose à le faire »[297].

On arrive ainsi à ce que Haar considère une « disproportion » dans la relation entre l'homme et l'être, où d'un côté il y a la passivité, « la pauvreté et la réceptivité foncière de l'homme », et d'autre part une espèce d'activité, « la richesse et l'inépuisable capacité effusive de l'être »[298]. Ce qui est intéressant dans cette analyse, c'est précisément le fait que l'homme est radicalement dépossédé de ses facultés, et que s'il semble avoir une agence, c'est-à-dire une volonté, une liberté d'agir, ce n'est uniquement parce que l'être rend possible cet agir, le détermine dans sa possibilité la plus essentielle. Bien qu'il s'agisse d'une question très complexe et que nombreuses précisions restent à faire, ce déplacement constitue en soi-même un très puissant « motif antihumaniste », qui peut encore recevoir des multiples modulations (dont certaines se retrouvent, presque littéralement, dans des débats très éloignés de la discussion ontologique qui concerne Heidegger, notamment dans les débats sur le structuralisme). Comme le dit Haar, avec la pensée de Heidegger, « il semble qu'on assiste à une totale *inversion* du subjectivisme, de l'anthropocentrisme et du

[294] *Ibid.*, 103-08.
[295] *Ibid.*, 159.
[296] *Ibid*.
[297] *Ibid.*, 160.
[298] *Ibid.*, 161.

mouvement d'auto-possibilisation »[299] propre à la conception métaphysique de l'être de l'homme. Ainsi, s'il est vrai que « l'être lui-même ne veut, ni n'agit, ni ne pense ou raisonne », on voit que Heidegger lui assigne une espèce de « puissance » ou de « causalité » : « l'être "appelle" (*anspricht*), "dispose" (*stimmt*) et "détermine" (*bestimmt*) l'homme à vouloir, à agir, à penser ou raisonner ». Plus encore, « l'être "utilise" l'homme : *braucht ihn*. L'homme n'est pas seulement "main-tenu", mais *manipulé* par l'être au sens littéral »[300]. Même si selon Haar, Heidegger aurait essayé de « corriger » cette disproportion à travers la notion d'*Ereignis*, il demeure cependant une « priorité de l'être » qui rend difficile de penser ce rapport selon une « réciprocité » ou un « équilibre » (ou plutôt, sans que le rapport ne soit pas un rapport de dépendance, subordination, ou détermination).

Avec ces très brèves remarques sur les motifs antihumanistes de la pensée de Heidegger, nous pouvons maintenant considérer la célèbre *Lettre sur l'humanisme*, un texte qui condense et résume, mais en même temps propose de nouvelles clarifications des positions heideggériennes à l'égard de l'être humain, et plus particulièrement de l'*humanisme*.

1.1.3. Über den Humanismus*. Humanisme et métaphysique*

Comme l'a dit de manière très juste Roger Munier, « l'humanisme n'est pas le thème exclusif de ce court écrit »[301], bien qu'il soit évidemment au centre de son argument (le titre est assez explicite à cet égard). Selon lui, ce texte est, à côté de l'introduction à « Qu'est-ce que la métaphysique ? », la meilleure introduction à *Sein und Zeit*. Elle synthétise largement les problèmes fondamentaux développés dans l'ouvrage de 1927, à savoir le lien étroit, voire nécessaire, entre l'analytique existentiale et la question des fondements de l'ontologie, c'est-à-dire que l'analytique existentiale du *Dasein* ne peut avoir du sens que si elle est pensée comme accès à la question du sens de l'être ; et inversement, cette question ne peut être posée que si l'on fait d'abord une description

[299] *Ibid.*, 173.
[300] *Ibid.*, 103-04.
[301] Roger Munier, « Introduction », in Martin Heidegger, *Lettre sur l'humanisme* ; texte allemand traduit et présenté par Roger Munier, op. cit., 7.

phénoménologique de l'être de l'homme, « seul étant auquel ait été confiée la garde de la vérité de l'Être et en qui repose le destin du dévoilement »[302]. Ce texte est également l'occasion que trouve Heidegger de réfuter et de rectifier les différentes interprétations qui avaient été faites de sa pensée jusqu'alors, notamment en ce qui concerne une lecture « anthropologique » du *Dasein*, mais aussi, plus généralement, son adhésion aux différentes versions de la philosophie existentielle que régnaient alors, tout d'abord celles de Jean-Paul Sartre et de Karl Jaspers. De manière catégorique, Heidegger y affirme : « La pensée qui s'exprime dans *Sein und Zeit* est contre l'humanisme »[303]. Puis, sur le « principe premier » de l'existentialisme de Sartre, condensé dans la phrase « l'existence précède l'essence », Heidegger tranche : « le principe premier de l' "existentialisme" n'a pas le moindre point commun avec la phrase de *Sein und Zeit* »[304]. Enfin, par rapport à Jaspers, Heidegger dira dans sa lettre de réponse à Jean Beaufret (la « vraie » *lettre* de réponse, envoyé par courriel, disons, rédigée et envoyée le 23 novembre 1945) : « le rapprochement devenu presque classique "Jaspers et Heidegger" est *le* malentendu *par excellence* qui circule dans notre philosophie »[305]. Ce texte est donc également d'un intérêt particulier car il constitue l'une des rares occasions où Heidegger ressent le besoin de prendre parti, de s'engager dans le débat philosophique, et d'affronter ses interlocuteurs du champ philosophique. Si le « Discours du rectorat » de 1933 peut être considéré comme le plus violemment politique des textes de Heidegger, celui-ci ne serait pas moins politique, bien que dans un sens beaucoup plus raisonnable de « politique », et aussi, beaucoup plus « philosophique », dans le sens où — c'est quelque chose qu'Althusser a rappelé à plusieurs reprises — selon le mot de Kant, la philosophie est un « champ de bataille » (*Kampfplatz*).

La thèse centrale que l'argument de Heidegger mobilise dans la *Lettre*, peut se résumer à ceci : « tout humanisme reste métaphysique »[306]. Cela veut dire, tout d'abord, que la métaphysique, dans sa tentative de déterminer l'essence de l'homme, se révèle « humaniste », c'est-à-dire, qu'elle est toujours concernée de s'assurer que « l'homme soit

[302] *Ibid.*, 11.
[303] Martin Heidegger, « Lettre sur l'humanisme », in *Questions III et IV*, op. cit., 87.
[304] *Ibid.*, 86.
[305] Cette lettre a été incluse dans l'édition bilingue traduite par R. Munier qu'ont vient de citer tout à l'heure. Voir Martin Heidegger, « Lettre à Monsieur Beaufret », in *Lettre sur l'humanisme*, trad. par Roger Munier, op. cit., 183.
[306] Martin Heidegger, « Lettre sur l'humanisme », in *Questions III et IV*, op. cit., 77.

humain et non in-humain, "barbare", c'est-à-dire hors de son essence »[307]. Comme le montrent la plupart de ses manifestations historiques, le problème de l'humanisme consisterait pour Heidegger dans la tentative de saisir l'essence de l'homme, ou encore « l'humanitas de l'homo humanus », toujours à partir d'une idée donnée « déjà fixe de la nature, de l'histoire, du monde, du fondement du monde »[308] (on pourrait ajouter : une idée absolue et éternelle, traits que Heidegger ne mentionne pas, mais qui intéresseront surtout à Althusser dans sa propre réflexion). Dès la conception grecque de l'homme comme un « animal rationale », en passant par les définitions juridiques et stoïciennes de la « personne », puis l'« être-spirituel-doué-d'une-âme-et-d'un-corps » (Heidegger dixit), et jusqu'aux définitions modernes de la substance de l'étant humain comme « sujet », la métaphysique n'aurait jamais réussi à saisir vraiment l'*humanitas* de l'être humain, c'est-à-dire, « la dignité propre de l'homme »[309] (notons que Heidegger s'appuie ici sur le concept kantien de « dignité »[310], question aussi symptomatique que discutable, selon les termes qu'il utilise pour définir sa problématique).

Cette incapacité serait déjà mise en évidence dans le mot même d'*humanisme* : « L'"humanum", dans le mot, signale l'humanitas, l'essence de l'homme. [Tandis que] L'"…isme" signale que l'essence de l'homme devrait être prise comme essentielle »[311]. Comment ne pas considérer l'essence comme essentielle, demandera-t-on ? Pour ne pas trop s'ennuyer avec les tournures apparemment tautologiques de Heidegger il faut nécessairement rappeler la définition qu'il a proposé dans le §9 de *Sein und Zeit* (et qui sera reprise dans la *Lettre sur l'humanisme*) : « *L' "essence" du* Dasein *réside dans son existence* »[312]. La brièveté et l'apparente simplicité de cette affirmation ne semblent pas nous mener beaucoup plus loin. Mais, comme on l'a vu, tout passe par ce que Heidegger comprend par « *Dasein* » et par « existence » (deux concepts, d'ailleurs, qui donnent leurs motifs à sa controverse et son éloignement consécutif avec Sartre). Pour ne pas se plonger à

[307] *Ibid.*, 75.
[308] *Ibid.*, 77.
[309] *Ibid.*, 87.
[310] Heidegger dit : « die eigentliche Würde des Menschen ». Voir Martin Heidegger, *Wegmarken* ; herausgegeben von Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Gesamtausgabe. Bd. 9 (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976), 330. Kant parlera notamment de « *Menschenwürde* » (« dignité humaine » ou « dignité de l'homme »), et de « *Würde des Menschheit* » (« dignité de l'humanité »). Voir Immanuel Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, trad. par Victor Delbos (Paris: Delagrave, 2014).
[311] Martin Heidegger, « Lettre sur l'humanisme », in *Questions III et IV*, op. cit., 105.
[312] Martin Heidegger, *Être et temps*, op. cit., § 9, 54.

nouveau dans les profondeurs de l'« analytique existentielle du Dasein », retenons seulement que, d'une part, « *Le Dasein est son ouverture* [*Erschlossenheit*] »[313] et que, d'autre part, l'existence du *Dasein* se déroule toujours dans l'historialité, c'est-à-dire dans la facticité d'être-au-monde (ce que Heidegger distingue de l'historicité comme simple écoulement de l'« histoire du monde »), ce qui en outre signifie qu'il est toujours déjà traversé par une structure spécifique de la temporalité que Heidegger dénomme « ekstatique »[314].

Ce sont les termes qu'il reprendra dans la *Lettre* : « L'essence extatique de l'homme repose dans l'ek-sistence, qui reste distincte de l'existentia pensée d'un point de vue métaphysique »[315]. Tout l'effort théorique de la *Lettre* vise à montrer que l'essence de l'homme, doit être pensée autrement, au-delà des schémas et formules classiques de la métaphysique, qui, malgré leurs différences, sont toujours à l'œuvre dans la phénoménologie husserlienne, l'existentialisme sartrien, et le marxisme, dit Heidegger. C'est dans ce sens que Heidegger revient sur la définition faite dans le §9 de *Sein und Zeit*, pour expliquer ce que « l'essence de l'homme réside dans son existence » veut dire : si « l'ek-sistence ne peut se dire que de l'essence de l'homme, c'est-à-dire de la manière humaine d'"être" »[316], il faut aussi comprendre que « l'ek-sistence n'est pas plus la réalisation d'une essence, qu'elle ne produit ni ne pose elle-même la catégorie de l'essence »[317]. En fait, comme le souligne également Haar, il ne peut s'agir d'une question de l'essence en ces termes, puisque Heidegger déplace la question de l'essence en tant que telle (et pas seulement de l'homme). L'essence ne serait pas pensée dans des termes platoniciens comme une possibilité « idéale », pas non plus dans le sens aristotélicien d'une « potentialité » toujours liée à une « actualité », mais plutôt comme « l'acte de possibiliser ou d'un pouvoir-être qui porte ce qui est possibilisé ». Cela veut dire que l'essence doit être conçue selon une « démarche régressive (…) vers le caché »[318]. C'est pourquoi, telle

[313] *Ibid.*, § 28, 119.
[314] « La temporalité est essentiellement ekstatique », dira-t-il (*ibid.*, § 65, 254). Voir en générale les §§ 65-66 et le chapitre IV d'*Être et temps* (§§ 67-71). Nous reviendrons sur cet aspect de la pensée heideggérienne dans le chapitre 2.4.
[315] Martin Heidegger, « Lettre sur l'humanisme », in *Questions III et IV*, op. cit., 82.
[316] *Ibid*., 80.
[317] *Ibid*., 84.
[318] Martin Haar, *Heidegger et l'essence de l'homme*, op. cit., 163-164. Haar poursuit : « il faut montrer que l'essence de l'homme est la pensée, que l'essence de la pensée est la relation à l'être, que cette relation a elle-même pour essence la relation de l'être à l'homme ».

comme « l'essence de la technique n'est rien de technique »[319], « l'essence de l'homme n'est rien d'humain »[320] non plus.

C'est dans cette perspective qu'il faut comprendre la définition de la pensée par Heidegger. Loin des « interprétations humanistes de l'homme comme animal rationale », la pensée doit se penser en termes de relation : « La pensée accomplit la relation de l'Être à l'essence de l'homme. Elle ne constitue ni ne produit elle-même cette relation »[321]. Bien que nous ne puissions pas nous arrêter ici à considérer le problème de ce à quoi renvoie cet « accomplissement » de la relation (ce ne serait rien de moins qu'une ouverture au « sacré », une approche du « divin »), on retrouve ici cette idée étrange de la pensée comme un « lieu » où « tient lieu » ou « se produit » la *rencontre* de l'être et l'homme, un « événement », tel que l'*Ereignis*, que l'homme ne maîtrise pas, parce que c'est plutôt l'être qui « vient au langage » (d'ici est issue une autre idée célèbre de la *Lettre* exprimée avec la phrase : « le langage est la maison de l'Être »[322]). Nous retrouvons également ici l'idée que l'expression « la pensée de l'être » doit être lue selon le double sens du génitif, question qui, une fois de plus, permet de mettre en évidence l'aspect de « disproportion » du rapport entre l'homme et l'être analysé par Haar.

> « En un mot, la pensée est la pensée de l'Être. Le génitif a un double sens. La pensée est de l'Être, en tant qu'advenue par l'Être, elle appartient à l'Être. La pensée est en même temps pensée de l'Être, en tant qu'appartenant à l'Être, elle est à l'écoute de l'Être. La pensée est ce qu'elle est selon sa provenance essentielle, en tant qu'appartenant à l'Être, elle est à l'écoute de l'Être »[323].

Encore une fois, c'est le motif de la dépossession qu'on retrouve ici : l'homme n'est plus celui qui « possède » la pensée, celui qui « a » la faculté de raisonner, mais au contraire, c'est l'être qui « appelle » l'homme à « répondre », c'est l'être qui rend possible la pensée. L'homme, dit Heidegger, doit « apprendre à exister dans ce qui n'a pas de nom », c'est-à-dire (mais il n'est pas certain que on puisse le « dire ») qu'il doit apprendre à habiter dans

---

[319] Martin Heidegger, « La question de la technique », in *Essais et conférences*, trad. par André Préau, coll. Tel (Paris: Gallimard, 1973), 9.
[320] Martin Heidegger, *Nietzsche II*, trad. par Pierre Klossowski, coll. Bibliothèque de philosophie (Paris: Gallimard, 1971), 302 (cité par Michel Haar, *Heidegger et l'essence de l'homme*, op. cit., 164).
[321] Martin Heidegger, « Lettre sur l'humanisme », in *Questions III et IV*, op. cit., 67.
[322] *Ibid.*, 67.
[323] *Ibid.*, 70-71.

cette « maison de l'être » qu'est le langage, « habiter dans la vérité de l'Être ». Pour cela, « l'homme doit d'abord se laisser à nouveau revendiquer par l'Être »[324]. Si bien la notion d'une espèce de « puissance » de l'être devient ici très évidente, et avec elle, celle d'une subordination ou dépendance de toute action humaine à cette « revendication » de l'être, il n'est pas moins vrai que ce genre des formulations restent toujours assez ambiguës, car pour « se laisser », il faut au moins « se décider » à se laisser, décision qui peut être très faible et « passive », voire « inconsciente » ou « déterminée » elle-même par l'être, mais qui nécessite tout de même un minimum d'« initiative »[325].

Comme nous l'avons mentionné précédemment, Heidegger se concentre surtout sur l'utilisation par Sartre de cette définition « existentiale » de l'homme. Tout se joue dans la précision que les mots employés par Heidegger ne sont pas du tout des mots métaphysiques, ou encore, que même en utilisant des mots de la métaphysique, ils n'ont pas le sens que la métaphysique a traditionnellement donné à ces mots. C'est la raison pour laquelle, en fait, dans la phrase « *l'"essence" du* Dasein *réside dans son existence* », Heidegger écrit « essence » entre guillemets (« à dessein », dit-il), et il précise que par « existence » il faut toujours entendre plutôt l'« ek-sistence », soit l'essence extatique de l'homme, le fait que « l'homme déploie son essence de telle sorte qu'il est le "là", c'est-à-dire l'éclaircie de l'Être »[326], et pas quelque puissance d'une négativité intérieure, propre à l'homme. « Il ne s'agit pas là d'une opposition entre existentia et essentia, car ces deux déterminations métaphysiques de l'Être en général, et à bien plus forte raison leur rapport, ne sont pas encore en question »[327]. C'est pour cela aussi que « l'ek-sistence, pensée de façon extatique, ne coïncide, ni dans son contenu, ni dans sa forme, avec l'existentia »[328]. Juste avant de s'adresser à Sartre, Heidegger évoque au passage sa conférence *Vom Wesen der Wahrheit*, prononcée en 1930 (et publiée bien plus tard, en 1943), qui problématise précisément la

[324] *Ibid.*, 74.
[325] Cette question est adressée explicitement par Heidegger dans la conférence « De l'essence de la vérité », où Heidegger précise : « Laisser-être signifie "s'adonner à l'étant". Ceci ne doit pas être compris comme une simple façon de manier, de conserver, de prendre soin, d'organiser l'étant rencontré ou recherché. Laisser-être l'étant — à savoir, comme l'étant qu'il est — signifie s'adonner à l'ouvert et à son ouverture, dans laquelle tout étant entre et demeure (*hereinsteht*) et que celui-ci apporte, pour ainsi dire, avec lui ». Martin Heidegger, « De l'essence de la vérité », in *Questions I et II*, trad. par Jean Beaufret, Kostas Axelos, et Walter Biemel, Tel (Paris: Gallimard, 1990), 175-176. Clairement les mots ne suffissent pas ici pour dissiper l'ambiguïté (avec le « s'adosser » on demeure au même point du problème).
[326] Martin Heidegger, « Lettre sur l'humanisme », in *Questions III et IV*, op. cit., 81.
[327] *Ibid*.
[328] *Ibid.*, 83.

question de l'essence. Mais le plus intéressant est que la question de « l'essence de la vérité » est traitée comme un problème directement liée à la question de la liberté de l'homme, et donc, à la question de « l'essence de la liberté » (c'est le sous-titre de la section IV de ce texte). Heidegger veut s'attaquer ici au « préjugé » selon lequel « la liberté est une propriété de l'homme »[329], pour montrer que, d'après le concept même d'essence tel que Heidegger le pense, « la liberté se découvre à présent comme ce qui laisse-être l'étant »[330]. La liberté, donc, comme un « laisser-être », se comprend donc à la fois comme un « respect » envers ou un « admettre » ce qui *est*, mais aussi comme un « laisser » au sens d'un « abandonner » l'être pour qu'il se dévoile. De là que, loin d'un « vouloir conscient », la liberté soit plutôt une « ex-position à l'étant », définition qui clarifie en même temps la manière dont il faut comprendre l'« ek-sistence ».

> « La liberté n'est pas seulement ce que le sens commun aime à faire passer sous ce nom : le caprice qui parfois surgit en nous, de pousser notre choix vers telle ou telle extrémité. La liberté n'est pas une simple absence de contrainte relative à nos possibilités d'action ou inaction. (…) Avant tout cela (avant la liberté "négative" ou "positive") la liberté est l'abandon au dévoilement de l'étant comme tel »[331].

Voilà donc pourquoi et comment la position de Heidegger est, à cet égard, si éloignée et fondamentalement en désaccord avec la position de Sartre. Ce que fait Sartre, dit Heidegger, c'est précisément prendre les mots « existence » et « essence » dans leur sens métaphysique. Depuis Platon, en fait, la métaphysique a toujours dit « l'essentia précède l'existentia ». Même si Sartre renverse cette proposition, « le renversement d'une proposition métaphysique reste une proposition métaphysique »[332]. Pour Heidegger, ce qui révèle la permanence de cette compréhension métaphysique de la proposition, et des termes qui y sont articulés, c'est — on le devine — l'oubli de l'être, l'oubli de la vérité et du sens de l'être. Cependant, Heidegger n'objecte pas que la philosophie de Sartre soit une philosophie

[329] Martin Heidegger, « De l'essence de la vérité », in *Questions I et II*, op. cit., 174.
[330] *Ibid.*, 175.
[331] *Ibid.*, 176-77.
[332] Martin Heidegger, « Lettre sur l'humanisme », in *Questions III et IV*, op. cit., 85. On ne doit pas ignorer ici le motif du « renversement » (*Umkehrung*) et la place que ce thème occupe dans toute la problématique du rapport de Marx à Hegel (Feuerbach moyennant), question que sera reprise par Althusser lui-même plusieurs fois, notamment dans son article « Marxisme et humanisme ». Nous reprendrons ce thème dans le « préambule » de la deuxième partie (chapitre 2.1). Il faudrait juste retenir que cette critique à Sartre à propos du renversement, peut avoir eu des échos importants dans le positionnement théorique d'Althusser.

de l'existence, et qu'elle puisse donc être appelée « existentialisme » (en fait, il est tout à fait cohérent qu'il en soit ainsi). C'est juste que, comme indiqué ci-dessus, ce mot qui a donné son nom à cette philosophie, « n'a pas le moindre point commun avec la phrase de *Sein und Zeit* ». Au moment où Heidegger reprend la question posée par Beaufret (peut-on redonner un sens au mot « humanisme » ?), il répond (en citant, en français, *L'existentialisme est un humanisme*) :

> « Assurément pas, si cet humanisme est un existentialisme et fait sienne cette proposition de Sartre : *Précisément nous sommes sur un plan où il y a seulement des hommes*. Si l'on pense à partir de *Sein und Zeit*, il faudrait plutôt dire : *Précisément nous sommes sur un plan où il y a principalement l'Être* »[333].

Il ne faut pas négliger le fait que Heidegger dit « principalement » et non « seulement » l'Être. En tout cas, l'écart est ainsi clairement défini. Quand Heidegger dit qu'au lieu d'avoir « seulement des hommes » il y a plutôt « l'Être », il rappelle l'accent qu'il a mis, vers la fin du §43 de *Sein und Zeit*, sur cette idée selon laquelle « *il y a l'Être : "es gibt" das Sein* »[334]. Cette idée, comme on le verra en temps voulu, retiendra surtout l'attention d'Althusser, lorsqu'il développera sa tentative de lire ces éléments de la pensée de Heidegger en les inscrivant dans ce qu'il appellera le « courant souterraine du matérialisme de la rencontre »[335].

Mais pour nous limiter à la discussion avec Sartre, remarquons seulement un point supplémentaire. La manière dont s'opère cette rectification est d'autant plus intéressante par le fait que c'est précisément par une destitution ou un décentrement de l'homme que la compréhension de l'existence est clarifiée, et par là même, la compréhension de la liberté. Si nous revenons une dernière fois à ce que Heidegger dit dans la conférence sur l'essence de la vérité, il semble que cette « querelle » avec Sartre aurait pu être résolue dès 1930. En fait, on voit Heidegger conclure de manière tranchante :

> « ce n'est pas l'arbitraire humain qui dispose de la liberté. L'homme ne "possède" pas la liberté comme une propriété, mais tout au contraire : la liberté, le *Da-sein* ek-sistant et dévoilant, possède l'homme, et cela si

[333] *Ibid.*, 92 (les phrases en cursive sont en français dans l'original).
[334] *Ibid.* (encore, « il y a l'Être » en français dans l'original).
[335] Ce sera l'objet du chapitre final de la deuxième partie (2.7).

originairement qu'*elle* seule permet à une humanité d'engendrer la relation à l'étant en totalité comme tel, sur quoi se fonde et se dessine toute histoire ».

Et immédiatement, faisant une précision supplémentaire surprenante, Heidegger ajoute : « Seul l'homme ek-sistant est historique. La "nature" n'a pas d'histoire »[336]. La surprise vient de ce que, juste au moment où Heidegger étaye cette « dépossession » radicale de l'homme en ce qui concerne « sa » liberté (une liberté qui cependant n'est pas la « sienne »), il couronne ce mouvement en recourant, littéralement, à cette sorte de *dictum* hégélien selon lequel, « la nature organique n'a pas d'histoire »[337]. Avec cette idée, pourrait-on dire, Heidegger jette par-dessous bord tout l'effort pour penser l'homme, l'existence, l'essence et la liberté au-delà ou autrement qu'au sens métaphysique. Certes, il s'agit d'une conférence de 1930, mais elle fut publiée en 1943, telle quelle, et dans tous les cas, elle fut prononcée après *Sein und Zeit*, où la question de la tâche de la destruction de la métaphysique avait déjà été soigneusement formulée. Et si « nature » s'écrit ici entre guillemets, nous conviendrons que nous ne pouvons pas laisser les simples guillemets faire (une fois de plus) tout le travail du dépassement de la métaphysique. Cette phrase, qui s'infiltre presque de manière inaperçue, n'est pas sans lien avec ce que, dans la *Lettre sur l'humanisme*, Heidegger dira sur le vivant et l'animal : « l'être vivant est probablement pour nous le plus difficile à penser », il y a même une « énigme du vivant », et lorsqu'on prendre en considération notre parenté corporelle avec l'animal, elle se révèle d'une « nature insondable, à peine imaginable »[338]. Ce traitement des animaux et des plantes (ainsi que du monde inorganique représenté par la « pierre ») doit nous rappeler ici la célèbre thèse proposée par Heidegger dans son cours donné à Fribourg en 1929-1930, publié sous le titre *Les concepts fondamentaux de la métaphysique*, thèse selon laquelle, « la pierre est sans monde », « l'animal est pauvre en monde », et « l'homme est

[336] Martin Heidegger, « De l'essence de la vérité », in *Questions I et II*, op. cit., 178.
[337] G.W.F. Hegel, *Phénoménologie de l'esprit. Tome I*, trad. par Jean Hyppolite, coll. Philosophie de l'esprit (Paris: Aubier Montaigne, 1954), 247. Nous verrons que ce trait fondamental de la pensée hégélienne, reprit par Heidegger, constituera une thèse fondamentale pour la lecture que Kojève fait de Hegel, et sera très importante dans le débat mené par Althusser plus tard à propos de la thèse engelsienne de la « Dialectique de la Nature » et son rapport avec le concept althussérien de « procès sans sujet ».
[338] Martin Heidegger, « Lettre sur l'humanisme », in *Questions III et IV*, op. cit., 82-83. Heidegger dit : « Si les plantes et animaux sont privés du langage, c'est parce qu'ils sont emprisonnés chacun dans leur univers environnant, sans être jamais librement situés dans l'éclaircie de l'Etre. Or seule cette éclaircie est "monde". Mais s'ils sont suspendus sans monde dans leur univers environnant, ce n'est pas parce que le langage leur est refusé. Dans ce mot d' "univers environnant" se concentre bien plutôt toute l'énigme du vivant ».

configurateur de monde »[339]. Il n'est pas possible d'analyser cette thèse en détail ici, mais il faut retenir que, comme l'a montré Jacques Derrida, c'est par cette thèse aussi que le projet d'une destruction de l'histoire de l'ontologie se heurte à des limites et des ambigüités irréductibles dans le propre discours heideggérien[340].

Avant de passer au problème de Marx et du marxisme dans la *Lettre sur l'humanisme*, disons, en somme que ce qui intéresse Heidegger finalement c'est de montrer pourquoi l'humanisme n'a jamais réussi à situer « assez haut l'humanitas de l'homme »[341] (une hauteur — et donc, une « verticalité » — qui, là encore, s'avèrent très symptomatiques de sa pensée). Ce dont il s'agit, Heidegger le dira plusieurs fois, c'est de « penser plus originellement l'essence de l'homme », mais à un niveau tel que cette pensée puisse ouvrir « la possibilité de rendre au mot humanisme un sens historique [*geschichtlichen*] plus ancien que le plus ancien dont on puisse faire état chronologiquement [*historisch*] »[342]. Plus ancien, plus originel, et plus haut… Même si Heidegger semble avoir répondu à la question de Beaufret, celle-ci demeure néanmoins une réponse très discutable, même selon ses propres termes, c'est-à-dire qu'il n'est pas du tout clair que cette façon de penser l'humain puisse réellement prétendre être « non-humaniste » au sens d'un dépassement des termes et des figures de la métaphysique. Au contraire, on a de nombreuses raisons de lire la *Lettre sur l'humanisme* comme l'expression la plus nette d'un « ultra-humanisme » ou peut-être même d'un « archi-humanisme », dans la mesure où le discours de l'« originaireté », du « plus originaire », voire de l'« authenticité »[343] — si fréquemment mobilisé par Heidegger

[339] Martin Heidegger, *Les concepts fondamentaux de la métaphysique: monde, finitude, solitude* ; texte établi par Friedrich-Wilhelm von Herrmann, trad. par Daniel Panis, coll. Bibliothèque de philosophie (Paris: Gallimard, 1992), 267.

[340] Il s'agit de préjugés très explicitement « anthropocentriques » et « anthropomorphiques » dans la pensée de Heidegger. Voir Jacques Derrida, *L'animal que donc je suis*, éd. par Marie-Louise Mallet, coll. La philosophie en effet (Paris: Galilée, 2006). Dans sa conférence de 1987, « De l'esprit. Heidegger et la question » — nous le verrons vers la fin de ce chapitre —, Derrida identifie dans ce cours de 1929-1930 les « axiomes de l'humanisme métaphysique le plus profond ». Jacques Derrida, « De l'esprit. Heidegger et la question », in *Heidegger et la question* (Paris: Flammarion, 1990), 23.

[341] Martin Heidegger, « Lettre sur l'humanisme », in *Questions III et IV*, op. cit., 87.

[342] *Ibid*., 104-05.

[343] La critique de Theodor Adorno de ce qu'il appelait le « jargon de l'authenticité » (une critique que Haar d'ailleurs récuse ; voir Michel Haar, *Heidegger et l'essence de l'homme*, op. cit., 152) est bien connue : « Heidegger n'est nullement incompréhensible, comme les positivistes l'écrivent en rouge dans le marge ; mais il s'entoure du tabou selon lequel toute compréhension le concernant serait en même temps une falsification (…) Cette pensée écarte tout contenu contre lequel on pourrait argumenter ; la métaphysique le manquerait, tout aussi bien que la traduction en énoncés ontiques (…) Même en ce qui concerne l'authenticité et l'inauthenticité on en use tout d'abord avec précaution. Heidegger se garantit contre le reproche de peindre en noir et blanc. Il prétend qu'il n'offre aucune ligne de conduite pour le jugement philosophique, mais qu'il

— renvoie d'une certaine manière à une espèce d'humanisme « archaïque », au sens où ce qu'il cherche à saisir est une sorte d'« *archè* » de l'humain, qui aurait pour contrepartie — et ce qui serait encore plus décisif — de saisir l'humain comme « *archè* »[344].

1.1.4. Le marxisme (parce que métaphysique*) est un humanisme*

Revenons, pour l'instant, à ce que la *Lettre* dit de Marx et du « marxisme », une question qui, de toute évidence, aurait pu retenir l'attention d'Althusser. La première apparition du nom de « Marx » se produit à un moment où Heidegger, s'interrogeant sur la façon dont l'humanisme saisit l'essence humaine, considère que l'humanisme est toujours prisonnier d'une interprétation technique de la pensée, de sorte que l'humanisme ne peut que donner des réponses métaphysiques à cette question-là. Il n'est pas anodin de noter que Marx est, en fait, le premier nom propre qui apparaît dans l'argumentation de Heidegger (sans compter la mention à « Platon et Aristote » au début du texte, qui n'ont qu'un rôle auxiliaire dans l'énoncé de sa célèbre thèse de la conception technique de la pensée). Ceci pourrait bien indiquer l'existence d'un dialogue déjà entamé ou de réponses à des questions non formulées (du moins, pas explicitement). Il ne faut pas oublier qui était à l'époque Jean

---

introduit des termes descriptifs et neutres dans ce style qui, dans la première phénoménologie, s'appelait "recherche" et, dans l'interprétation wébérienne de la sociologie, discipline dénoncée par Heidegger, s'appelait "neutralité axiologique" (…) ». Voir Theodor W. Adorno, *Jargon de l'authenticité: de l'idéologie allemande* ; trad. de l'allemand et préface d'Éliane Escoubas, postface de Guy Petitdemange, coll. Critique de la politique (Paris: Payot, 1989), 106. Adorno relie ce jargon à une « provincialité », à la valeur de l' « archaïque », et même à un « enracinement dans le terroir » de la pensée heideggérienne (voir pages 74, 77, 78, 80, et suivantes). Très différemment, il est vrai, la critique de Pierre Bourdieu se fonde également sur l'économie du discours heideggérien. Si bien il ne parle pas d'un « jargon », il qualifie toutefois sa pensée comme une « pensée louche ». Voir Pierre Bourdieu, *L'ontologie politique de Martin Heidegger*, coll. Le sens commun (Paris: Les éditions de Minuit, 1988), 9. Ce livre est la continuation et l'actualisation d'une étude publiée par Bourdieu en 1975 dans la revue qu'il a fondé la même année. Voir Pierre Bourdieu, « L'ontologie politique de Martin Heidegger », *Actes de la recherche en sciences sociales* 1, n° 5 (1975): 109-56.

[344] Cette hypothèse n'est pas sans rapport avec la lecture qu'a développé Philippe Lacoue-Labarthe tout au long de son « explication » avec Heidegger. On connaît l'affirmation, provocatrice et troublante, de *La fiction du politique* : « le nazisme est un humanisme, en tant qu'il repose sur une détermination de l'humanitas à ses yeux plus puissante, c'est-à-dire plus effective, que toute autre ». Philippe Lacoue-Labarthe, *La fiction du politique. Heidegger, l'art et la politique* (Paris: Christian Bourgois, 1988), 138. Bien sûr, il ne s'agit pas ici d'assimiler purement le discours heideggérien de l'humanisme au nazisme (ce qui n'est d'ailleurs pas non plus le propos de Lacoue-Labarthe), mais de souligner que, comme pour le « discours heideggérien sur l'art », on découvre également une affinité entre le discours heideggérien de l'humanisme et ce que Lacoue-Labarthe a appelé le « national-esthétisme » (voir pages 91-113).

Beaufret, le destinataire de la *Lettre* : il avait déjà publié des textes essayant d'établir un dialogue critique entre l'« existentialisme » et le « marxisme »[345].

Heidegger se demande alors « comment et à partir de quoi se détermine l'essence de l'homme ? », ce à quoi il choisit de répondre avec ce détour :

> « Marx exige que l'"homme humain" soit connu et reconnu. Il trouve cet homme dans la "société". L'homme "social" est pour lui l'homme "naturel". Dans la "société", la "nature" de l'homme, c'est-à-dire l'ensemble de ses "besoins naturels" (nourriture, vêtement, reproduction, nécessités économiques), est régulièrement assurée »[346].

L'argument se poursuit avec l'un des récits récurrents de Heidegger, montrant, selon le schéma de l'épochalité de l'être, la manière dont l'essence de l'homme a été conçue dans la chrétienté, le monde romain, la Renaissance, jusqu'à « l'humanisme du XVIIIe siècle », celui de « Winckelmann, Goethe et Schiller »[347]. Mais voici la place étrange qu'il laisse à Marx, en quelque sorte hors-récit, et qui ne peut être pleinement comprise qu'avec les explications qui viendront quelques pages plus loin.

De cette première apparition de Marx dans le texte de Heidegger, il faut aussi ajouter que, malgré la généralité de sa description (Heidegger ne cite pratiquement jamais un texte de Marx)[348], il est tout de même remarquable qu'elle dénote en termes tout à fait explicites le langage du « jeune Marx », et plus précisément, celui des *Manuscrits de 1844*,

---

[345] Voir par exemple « Existentialisme et marxisme » (1945) et « Vers une critique marxiste de l'existentialisme » (1946), dans Jean Beaufret, *De l'existentialisme à Heidegger: introduction aux philosophies de l'existence* (Paris: J. Vrin, 1986), 46-54 et 149-154. Beaufret poursuivra cette ligne de recherche dans les années suivantes, mais en s'éloignant du marxisme autant qu'il se rapprochât de Heidegger. Voir, par exemple, « Le "dialogue avec le marxisme" et la "question de la technique" », dans Jean Beaufret, *Dialogue avec Heidegger. Philosophie moderne* (Paris: Ed. de Minuit, 1973), 143-181.

[346] Martin Heidegger, « Lettre sur l'humanisme », in *Questions III et IV*, op. cit., 75.

[347] *Ibid*., 76. L'une des grandes lacunes de ce récit est la figure de Montaigne. Selon la lecture qu'en propose Marc Foglia, qui juge le dialogue entre Heidegger et Montaigne non seulement possible mais nécessaire, « la voie explicitement tracée pour la première fois par Heidegger dans la *Lettre*, a en réalité été largement préparée à l'intérieur de la tradition qu'il écarte. Le tournant heideggerien trouve ainsi son « impensé » dans la philosophie de Montaigne, qui a configuré en grande partie la matrice sceptico-relativiste contre laquelle les philosophes modernes, y compris Heidegger, ne cesseront de réagir ». Voir Marc Foglia, « L'historicité de l'homme. Montaigne et Heidegger, un dialogue qui n'a pas eu lieu », in Bruno Pinchard (dir.), *Heidegger et la question de l'humanisme*, op. cit., 110.

[348] Puisque Heidegger ne parle de Marx qu'en très peu d'endroits (et le cite encore moins) on peut mentionner la première des conférences données à Fribourg en 1957, sous le titre « Principes de la pensée », publiée dans Michel Haar, éd., *Martin Heidegger*, Cahiers de L'Herne (Paris: Éditions de L'Herne, 1983), 73-80, et le « Séminaire de Zähringen » de 1973, dans Martin Heidegger, *Questions III et IV*, trad. par Jean Beaufret, François Fédier, et Julien Hervier, coll. Tel (Paris: Gallimard, 1990), 460-88.

où la question de l'humain comme être « naturel » et « sociale », avec des « besoins naturels » tels que « nourriture, vêtement, reproduction » (etc.), est tout à fait représentative. Si l'on en croit le témoignage de Kostas Axelos, cela s'expliquerait par le fait que Heidegger aurait lu attentivement les *Manuscrits économico-philosophiques de 1844*, puisqu'il aurait collaboré à la préparation de la première édition de ce texte (publié intégralement pour la première fois en 1932), sous la responsabilité de Sigfried Landshut et Jacob Peter Meyer, le premier étant alors l'élève de Heidegger[349]. En effet, dans la première d'une série de conférences prononcées à Fribourg en 1957 (donc dix ans après la *Lettre*), sous le titre « Les principes de la pensée », on trouve une référence directe et explicite aux *Manuscrits de 1844*, où Heidegger cite la phrase suivante (traduite en français) : « toute l'histoire mondiale n'est rien d'autre que la production de l'homme par le travail humain, que le devenir de la nature pour l'homme »[350]. Comme dans la *Lettre sur l'humanisme*, il s'agit encore ici de montrer comment et pourquoi, à travers une telle idée de l'histoire mondiale et du concept de travail, Marx reste entièrement à l'intérieur de la tradition métaphysique, et plus précisément, à l'intérieur de la métaphysique hégélienne[351].

Bien que nous ne puissions pas savoir avec certitude lequel des textes de Marx Heidegger aurait lu (ou quand ou comment), il est au moins vraisemblable que dans la *Lettre*, ce sont les *Manuscrits de 1844* qui occupent la place principale dans sa caractérisation de Marx et du marxisme — et à cet égard, on pourrait dire que l'indifférence

---

[349] Lors d'une discussion entre d'autres philosophes qui s'intéressaient également à ce « dialogue » entre Heidegger et Marx à l'époque, Henri Lefevbre a demandait à Axelos s'il pouvait y avoir « plusieurs Heidegger », ce à quoi le dernier répondait qu'il y en avait au moins un qui lui semblait le plus intéressant : « En 1932, parut pour la première fois le manuscrit économico-philosophique de Marx, le manuscrit de 1844, rédigé à Paris et intitulé *Economie politique et philosophie*. Cette première édition de ce manuscrit de 1932, chez Kröner, a été établie par un élève de Heidegger, Landshut, et Heidegger a travaillé avec Landshut sur ce manuscrit. Ce n'est pas un simple fait historique ; c'est sans doute vers cette date-là que Heidegger a pris pour la première fois connaissance d'une manière approfondie de la pensée de Marx qui, depuis, n'a cessé de faire problème pour lui ». Kostas Axelos, « Karl Marx et Heidegger (discussion entre Jean Beaufret, Henri Lefebvre, François Châtelet et Kostas Axelos) », in Kostas Axelos, *Arguments d'une recherche* (Paris: Ed. de Minuit, 1969), 100.

[350] Martin Heidegger, « Principes de la pensée », in Michel Haar, éd., *Martin Heidegger*, op. cit., 79. Justement, Heidegger cite d'après la première édition allemande des œuvres de jeunesse de Marx, publiées en 1932 sous les soins de Landshut et Meyer : Karl Marx, *Der historische Materialismus. Die Frühschriften* (Leipzig: Kröner, 1932), 307. Voir Karl Marx, *Manuscrits économico-philosophiques de 1844*, trad. par Franck Fischbach (Paris: Vrin, 2007), 155.

[351] Martin Heidegger, « Principes de la pensée », in op. cit., 80. Cette idée sera reprise dans la IVème conférence (pas encore traduite en français). Voir Martin Heidegger, *Bremer und Freiburger Vorträge*, Gesamtausgabe Martin Heidegger III. Abteilung Unveröffentlichte Abhandlungen, Vorträge - Gedachtes Band 79 (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1994), 140.

avec laquelle Heidegger se réfère à « Marx » et au « marxisme » est aussi un signe de sa distance par rapport à cette tradition, c'est-à-dire un signe de la façon dont il (n')a (pas) lu le texte marxien. C'est probablement aussi la raison pour laquelle, sans trop s'étendre, Heidegger a pu dire que « l'humanisme de Marx » partage le même terrain que celui que Sartre nomme du terme d'« existentialisme », car

> « aussi différentes que soient ces variétés de l'humanisme… elles tombent pourtant d'accord sur ce point que l'humanitas de l'homo humanus est déterminée [on l'a vu déjà] à partir d'une interprétation déjà fixe de la nature, de l'histoire, du monde, du fondement du monde, c'est-à-dire de l'étant dans sa totalité »[352].

Il ne serait pas trop audacieux de supposer que cette dénonciation de l'humanisme marxien est ce qui aurait retenu l'attention d'Althusser, a fortiori si cette dénonciation s'adressait aussi (et surtout) à Sartre. On pourrait même lire ce questionnement comme un geste (ou une « position », voire une « intervention »), qui aurait consisté à situer Marx à l'intérieur de cette vaste tradition « métaphysique », dont le début se trouverait chez Platon et Aristote, à un moment où personne — ou presque personne — aurait osé le dire dans ces termes-là, c'est-à-dire, contre le caractère supposément « révolutionnaire » de sa pensée (question pratiquement incontestée jusque-là), et en omettant ce que Marx lui-même avait dit systématiquement sur la philosophie qui le précédait, fût-ce dans les *Thèses sur Feuerbach*, *L'idéologie allemande*, ou *Le capital*. Quoi qu'il en soit, il s'agit d'une stratégie que Heidegger avait déjà employée avec Nietzsche (et, en fait, c'est une stratégie qu'il mobilise dans la plupart de ses lectures de l'histoire de la philosophie), suivant une lecture qui durera plus d'une décennie, mais qui, malgré cela, reste une lecture plutôt problématique et, au fond, également contestable[353].

Dans les termes d'Althusser, cette stratégie de Heidegger aurait pu lui sembler une manifestation de cette « lutte de tendances » dans la théorie[354], en identifiant la pensée de

---

[352] Martin Heidegger, « Lettre sur l'humanisme », in *Questions III et IV*, op. cit., 77.

[353] Comme nous le savons, selon Heidegger, loin d'avoir « renversé la métaphysique » (dans la figure du « platonisme »), Nietzsche l'aurait porté à sa plus haute expression ce qui aurait fait de lui, en fin de comptes, le « *dernier métaphysicien* ». Martin Heidegger, *Nietzsche I*, trad. par Pierre Klossowski, coll. Bibliothèque de philosophie (Paris: Gallimard, 1971), 374.

[354] Comme le remarque plusieurs fois Althusser, cette lutte de tendances entre « matérialisme » et « idéalisme » n'est que la représentation dans la philosophie de la lutte des classes dans la théorie. Voir « La philosophie comme arme de la révolution », in *P*, 43.

Marx à une tendance « idéaliste » qui traverserait tout l'histoire de la métaphysique. Cependant, pour avancer une telle hypothèse, plusieurs précautions doivent être prises en compte, car, en premier lieu, pour Heidegger, des notions telles que l'« idéalisme » et le « matérialisme » seraient déjà très démonstratives d'une compréhension technique de la pensée, c'est-à-dire, de notions proprement « métaphysiques », dans la mesure où l'idéalisme et le matérialisme restent des déterminations « fixes » (ou « unilatérales », pourrait-on dire) de l'« idée » ou la « pensée », ainsi que de la « matière » ou du « monde réel ». Mais là encore, cela supposerait aussi que la question de la « technique » — et donc l'appellation « métaphysique » — chez Heidegger pourrait simplement être comparée et assimilée à une question exclusivement « idéaliste » (ce qui placerait, au bout du compte, les deux tendances du côté de l'idéalisme). Enfin, si on accorde à Heidegger d'avoir critiqué Marx pour avoir été un « métaphysicien », cela ne veut pas forcément dire qu'on trouve dans cette critique une position « matérialiste », au moins qu'on veuille interpréter l'« herméneutique de la facticité » et l'« analytique existentiale du *Dasein* » comme des formulations sinon « matérialistes », du moins avec une inspiration « anti-idéaliste » (ce qui ne semble pas avoir été l'avis du jeune Althusser)[355]. Mais la difficulté de formuler en ces termes la question de la lutte entre ces deux « tendances » de la philosophie est que, finalement, une distinction absolument claire entre elles est en fait impossible. Si nous suivons l'explication donnée par Pierre Macherey, « les tendances philosophiques sont inséparables parce qu'elles sont les deux aspects, les côtés d'une même contradiction », d'où il résulta que « *l'unité du matérialisme et de l'idéalisme n'est rien d'autre que leur lutte* : [et qu'] ainsi chacune des tendances est-elle impliquée par, et dans, la tendance antagoniste »[356]. Cela n'a donc aucun sens d'essayer de classer toute la philosophie de Heidegger (et de quiconque) comme « matérialiste » ou « idéaliste » à l'état pur ou une fois

[355] Dans un article publié en 1954 traitant du « problème » de l'enseignement de la philosophie et de la menace constante qui pèse sur la classe de philosophie dans le système éducatif français, Althusser analyse les nouveaux courants philosophiques de la période de l'après-guerre, et déclare : « C'est ainsi qu'on peut comprendre la nouvelle forme prise, avant et après la guerre, par l'idéalisme qui trouva, soit dans l'hégélianisme interprété sur le mode "tragique", soit dans la phénoménologie husserlienne et l'"existentialisme" chrétien ou heideggerien des thèmes accordés à l'angoisse des témoins d'une crise profonde : les thèmes du *déchirement*, de la *temporalité*, de *l'historicité* et de *l'engagement* ». Louis Althusser, « L'enseignement de la philosophie », *Esprit* 6, n° 215 (1954): 859.

[356] Pierre Macherey, « L'histoire de la philosophie considérée comme une lutte de tendances », *La Pensée* 189 (1976): 6. Texte repris après dans Pierre Macherey, *Histoires de dinosaure: faire de la philosophie, 1965-1997* (Paris: Presses universitaires de France, 1999), 35-64.

pour toutes. Ces sont bien des tendances, c'est-à-dire des positions qui sont toujours en lutte et dont leur « hégémonie » ou leur « dominance » partielle ne peut être identifiée qu'à un moment donné[357].

C'est justement cela qu'Althusser semble avoir trouvé chez Heidegger dans ces pages publiées de manière posthume, rédigées en 1982, connues aujourd'hui sous le titre de « Le courant souterrain du matérialisme de la rencontre ». Ce qui a attiré particulièrement l'attention d'Althusser c'est la fonction que joue une expression comme « *es gibt* » (« il y a »), car, aussi surprenant que cela puisse paraître, cela permettrait de considérer la pensée de Heidegger comme « analogue » à celle d'Epicure, c'est-à-dire, comme faisant partie de cette tradition souterraine du matérialisme qu'Althusser appelle « matérialisme de la rencontre ». De même qu'avec l'expression de l'« être jeté », l'« être-là » ou même le « là » du *Da-sein* (c'est la particule « *Da* » qui rend le terme plus riche et plus complexe dans sa signification). Ces éléments montrent selon Althusser une pensée de la « facticité » et même de la « facticité de la contingence », c'est-à-dire, une pensée qui « récuse toute question sur l'Origine, toute question sur la Cause et la fin du monde »[358].

Mais Althusser se demande justement : « Est-ce encore du matérialisme ? ». Conscient des précautions que nous venons de mentionner, Althusser argumente :

> « La question n'a pas beaucoup de sens chez Heidegger qui se situe délibérément en dehors des grandes divisions et appellations de la philosophie occidentale. Mais alors les thèses d'Épicure sont-elles encore matérialistes ? Oui peut-être, sans doute, mais à condition d'en finir avec cette conception du matérialisme qui en fait, sur le fond de questions et concepts communs, la réponse à l'idéalisme. Si nous allons continuer à parler de matérialisme de la rencontre, ce sera par commodité : il faut bien savoir qu'Heidegger y entre et que ce matérialisme de la rencontre échappe aux critères classiques de tout matérialisme »[359].

---

[357] C'est ce qui exprime, dans d'autres termes, la thèse du « *primat de la contradiction sur les contraires* », formulée par Althusser dans sa *Réponse à John Lewis*. Voir *RJL*, 29.
[358] *EPP I*, 542.
[359] *EPP I*, 543. Dans ses entretiens avec Fernanda Navarro, Althusser dit : « Heidegger dirait que l'idéalisme obéit, tout comme le matérialisme, au "principe de raison" ». *SP*, 57 (voir aussi, dans la correspondance, pp. 95-96).

La réponse d'Althusser nous amène au nœud de sa thèse sur le « matérialisme de la rencontre » ou le « matérialisme aléatoire ». Sans entrer dans les détails, rappelons pour l'instant que c'est précisément dans ce sens du « matérialisme » que la pensée de Heidegger a pu intéresser Althusser dans sa propre élaboration de l'antihumanisme théorique, et que, si la stratégie suivie par Heidegger peut en quelque sorte révéler une prise de position du côté du « matérialisme », ou plutôt, un « primat » du matérialisme sur l'idéalisme, c'est en ce sens « souterrain » du matérialisme de la rencontre[360].

En fait, on retrouve une déclaration assez explicite de Heidegger à ce sujet, presque comme s'il traçait une « ligne de démarcation » théorique avec le matérialisme dit « classique ». Juste après avoir énoncé le célèbre « dialogue fructueux » avec le marxisme, Heidegger déclare :

> « il faut évidemment se libérer des représentations naïves du matérialisme et des réfutations à bon marché qui pensent l'atteindre. L'essence du matérialisme ne consiste pas dans l'affirmation que tout n'est que matière, mais bien plutôt dans une détermination métaphysique selon laquelle tout étant apparaît comme matériel du travail »[361].

Evidemment, l'argument de Heidegger ne s'adresse pas seulement à ceux qui ont une conception naïve du matérialisme, mais surtout à Hegel et à Marx eux-mêmes. Car Hegel aurait été le premier à penser l'essence du travail comme processus de production au sens métaphysique, c'est-à-dire, comme un processus dans lequel où l'homme travailleur objective le réel et, en l'objectivant, s'éprouve lui-même comme sujet. C'est ainsi, dit Heidegger, que « l'essence du matérialisme se cèle dans l'essence de cette technique sur

---

[360] Il est intéressant de noter que la façon dont Althusser décrit cette tradition souterraine du matérialisme de la rencontre (au moins dans ces pages que nous venons de citer), semble parfois se situer dans un au-delà de la lutte de tendances entre matérialisme et idéalisme qui constituerait la philosophie. Ce geste, risque en quelque sorte de pouvoir être lu comme idéaliste, chaque fois que, selon l'explication qui donne Macherey, « la prétention de "dépasser" l'opposition du matérialisme et de l'idéalisme, de tracer en philosophie une troisième voie, neutre, objective, "vraie", celle de la paix philosophique universelle, est une constante de l'histoire de l'idéalisme ». En d'autres termes, il reste à préciser, afin de dissiper d'éventuels malentendus, comment cette histoire souterraine du matérialisme (l' « unique tradition matérialiste », dira ailleurs Althusser) est liée à l'histoire de la philosophie comprise comme une lutte de tendances entre matérialisme et idéalisme, sachant que « l'idéalisme et le matérialisme n'ont pas deux histoires indépendantes, distinctes, mais relèvent d'une seule et même histoire » Pierre Macherey, « L'histoire de la philosophie considérée comme une lutte de tendances », art. cit., 6, 8. La place et la signification de ces éléments de la philosophie de Heidegger dans le développement théorique de la thèse su « matérialisme aléatoire » d'Althusser seront discutées en détail dans le chapitre 2.7.

[361] Martin Heidegger, « Lettre sur l'humanisme », in *Questions III et IV*, op. cit., 99.

laquelle, à vrai dire, on a beaucoup écrit mais peu pensé »[362]. Il semblerait que pour Heidegger il y ait quelque chose du matérialisme qui reste à penser, au-delà de sa détermination technico-métaphysique. Si cela veut dire qu'il faudrait penser le matérialisme au-delà du paradigme de l'homme travailleur, c'est-à-dire, au-delà d'un paradigme « productiviste », la réflexion d'Althusser sur le matérialisme de la rencontre semble être motivée par une préoccupation similaire. Dans tous les cas, il est clair que la critique fondamentale de Heidegger à Marx concerne avant tout son « hégélianisme », le fait d'être piégé de haut en bas dans la métaphysique hégélienne, notamment dans son concept de travail compris comme processus dialectique. C'est une idée qu'il remarquera encore dans sa conférence donnée à Fribourg en 1957 :

> « le mot de "travail" ne signifie pas ici une simple activité et son résultat. Ce mot parle dans le sens du concept *hégélien* de travail, qui est pensé comme le trait fondamental du procès dialectique par lequel le devenir du réel déploie et accomplit la réalité du réel. Que Marx, au contraire de Hegel, voie l'essence de la réalité non dans l'esprit absolu se concevant soi-même, mais dans l'homme se produisant lui-même et produisant ses moyens de vie, cela amène bien Marx à une opposition extrême par rapport à Hegel ; mais par cette opposition, Marx demeure à l'intérieur de la métaphysique de Hegel ; car vie et règne de la réalité, c'est toujours le processus de travail en tant que dialectique »[363].

Il s'agit sans doute d'une critique qui acquiert toute sa pertinence d'après une lecture (presque) exclusive des *Manuscrits de 1844*, où — comme Althusser l'a également vu — la pensée de Marx est trop imprégnée du langage hégélien et d'une forme d'anthropologie qui, bien que Heidegger ne le dise pas, n'est autre que celle de Feuerbach[364].

---

[362] *Ibid.*, 99.
[363] Martin Heidegger, « Principes de la pensée », in Michel Haar, éd., *Martin Heidegger*, op. cit., 80.
[364] Ce qui constitue la limitation de la « lecture » que fait Heidegger de Marx. Comme le dit très clairement Kittsteiner, Heidegger « associe l'auto-production, indifféremment de toute détermination sociale, avec la "technique" (…) », il « amalgamera cette "métaphysique" avec l'auto-production de l'homme à l'intérieur de la technique ». En ce sens, « il s'avère que ce n'est pas Marx que Heidegger interprète, mais Feuerbach ». Ainsi, « la rhétorique de Heidegger tourne à vide parce qu'il ne connaît pas Marx en entier, et parce que Marx, d'abord et pour la plupart du temps, s'intéresse non pas à l'homme mais au capital ». Heinz-Dieter Kittsteiner, *Marx-Heidegger: les philosophies gnostiques de l'histoire*, trad. par Emmanuel Prokob, coll. Passages (Paris: Cerf, 2007), 96-98.

Si Heidegger s'est montré plutôt intéressé à penser le matérialisme autrement, il a été également concerné par une approche non réductionniste du *communisme*. Peut-être de manière plus polémique (sachant le moment historique dans lequel il écrit), Heidegger affirme aussi qu'

> « on peut prendre position de différentes manières vis-à-vis des enseignements du communisme et de ce qui les fonde ; sur le plan de l'histoire de l'Être, il est certain qu'en lui s'exprime une expérience élémentaire du devenir historique du monde. Ne voir dans le "communisme" qu'un "parti" ou une "conception du monde", c'est penser aussi court que ceux qui sous l'étiquette d'"américanisme" ne veulent désigner, et qui plus est en dépréciant, qu'un style de vie particulier »[365].

Comment interpréter cette espèce de « défense » du communisme ? On serait tenté d'imaginer qu'elle est motivée par une sorte de complicité entre d'anciens ennemis (le nazisme allemand et le communisme soviétique), qui, en tant qu'ennemis totalement opposés, pourrait-on dire, trouvent un point commun face au discours vainqueur, devenu hégémonique, de la social-démocratie américano-européenne (même si l'« américanisme » est également impliqué ici). Mais pour ne pas faire du « retro-futurisme », il faut voir qu'il s'agit en réalité d'un véritable intérêt pour l'expérience historique du communisme, dont nous devons apprendre à reconnaître les « enseignements »[366]. Parmi ces enseignements, il y a un qui intéresse particulièrement Heidegger, et c'est justement celui qui rend possible ce « dialogue fructueux » avec le marxisme. L'expérience élémentaire dont Heidegger parle, n'est autre que celle de l'« aliénation » (*Entfremdung*) : « C'est parce que Marx, faisant l'expérience de l'aliénation, atteint à une dimension essentielle de l'histoire, que la

[365] Martin Heidegger, « Lettre sur l'humanisme », in *Questions III et IV*, op. cit., 100.

[366] Peu avant, en effet, dans un texte de 1939-1940, titré « Koinon. Aus der Geschichte des Seyns », Heidegger avait déjà entamé cette interrogation, bien que ses propos étaient assez critiques par rapport au communisme. A propos d'une réflexion qui cherchait à penser la réalité historique du présent à partir de l' « histoire de l'être » (*Geschichte des Seyns*), Heidegger s'interroge sur la signification de la deuxième Guerre Mondiale et sur l' « essence du pouvoir », et il décrit le communisme comme « nivellement » dans l' « homogénéité » ou l' « uniformité », en tant qu'il serait la manifestation de l'entière domination de l'étant, « autorisé » par la propre essence du pouvoir. Pensé à partir de cette « histoire de l'être », le « communisme » est la constitution métaphysique de l'humanité moderne dans sa dernière étape d'achèvement, dominée par la technique et son rapport avec ce que Heidegger appelle ici le « pouvoir de la machination » (*Macht der Machenschaft*). Voir Martin Heidegger, *Die Geschichte des Seyns*, éd. par Peter Trawny, Gesamtausgabe Martin Heidegger III. Abteilung Unveröffentlichte Abhandlungen, Vorträge - Gedachtes Band 69 (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1998), 177-214.

conception marxiste de l'histoire [*Geschichte*] est supérieure à toute autre historiographie [*Historie*] »[367]. Mais en quel sens cette conception serait-elle supérieure et quelles seraient ces autres « historiographies » (ou plutôt, ces autres façons de concevoir l'histoire) ? On le sait, Heidegger s'adresse expressément à la phénoménologie de Husserl et à l'existentialisme de Sartre :

> « du fait que ni Husserl, ni encore à ma connaissance Sartre, ne reconnaissent que l'historique a son essentialité dans l'Être, la phénoménologie, pas plus que l'existentialisme, ne peuvent parvenir à cette dimension, au sein de laquelle seule devient possible un dialogue fructueux avec le marxisme. Mais, — c'est tout de suite ce que Heidegger ajoute — pour cela, il faut évidemment se libérer des représentations naïves du matérialisme »[368].

Il est intéressant de noter que Heidegger ne parle jamais de « matérialisme historique » ni d'une « conception matérialiste de l'histoire » (seule cette dernière étant une formulation propre de Marx), mais il évoque la question du « matérialisme » juste après avoir parlé de cette conception « supérieure » de l'histoire propre au marxisme. Mais alors, si cette supériorité se trouve dans sa reconnaissance que l'essentialité de l'historique réside dans l'Être (ce n'est pas ce qu'il dit mais c'est ce qu'il laisse entendre), reste à savoir, tout d'abord, si quelque chose comme l'« essentialité » de l'histoire ou même l'« Être » en tant que tel sont des notions qui peuvent décrire avec justesse la conception marxiste de l'histoire, en d'autres termes si tout cela n'est pas simplement l'appropriation ou le recouvrement (pour ne pas dire le *voilement*) de cette même conception par le langage de Heidegger (encore une fois, en quelque sorte, comme dans le cas de sa lecture de Nietzsche). Deuxièmement, il faudrait aussi savoir en quoi consiste précisément cette dimension essentielle de l'histoire que, selon Heidegger, le marxisme parviendrait à toucher, car on pourrait bien reconstruire la conception heideggérienne de l'histoire dans ses propres termes, mais on ne pourrait pas faire de même avec sa conception marxiste, car lui-même n'a donné que quelques références assez marginales[369].

---

[367] Martin Heidegger, « Lettre sur l'humanisme », in *Questions III et IV*, op. cit., 99.
[368] *Ibid.*, 99.
[369] Marginales et surtout négligeant la majeure partie de l'œuvre de Marx. Pour ces questions (et les questions connexes), voir encore Heinz-Dieter Kittsteiner, *Marx-Heidegger*, op. cit., notamment la Deuxième partie.

Peut-être y a-t-il un aspect de cette conception qui pourrait éclairer certains enjeux de ce dialogue. Cet aspect a trait à cette expérience élémentaire que Heidegger reconnaît à Marx de l'avoir bien cernée, l'expérience de l'aliénation, car celle-ci serait étroitement liée, ou peut-être pourrait même être considérée une manifestation du phénomène plus large que Heidegger identifie comme « destin mondial » : c'est l'expérience de l'« absence de patrie » (*Heimatlosigkeit*), qu'on pourrait traduire comme « déracinement », au sens d'une condition de « perte » ou « manque » de « patrie », de « foyer natal ». « L'absence de patrie devient un destin mondial — dit Heidegger —. C'est pourquoi il est nécessaire de penser ce destin sur le plan de l'histoire de l'Être. Ainsi ce que Marx, partant de Hegel, a reconnu en un sens important et essentiel comme étant l'aliénation de l'homme plonge ses racines dans l'absence de patrie de l'homme moderne »[370]. Cela signifie-t-il qu'en identifiant le phénomène de l'aliénation, Marx aurait touché, bien que partiellement, à ce phénomène plus large que Heidegger appelle le « destin mondial » ? Et comment le problème du « travail aliéné » se rapporte à cette « absence de patrie » ? Heidegger ne s'étend pas sur ce point. Cependant, il est tout à fait problématique de considérer l'aliénation chez Marx comme un simple épiphénomène de l'absence de patrie comme destin mondial. Car cela impliquerait que le travail aliéné trouverait ses causes dans l'histoire de la métaphysique en tant qu'« oubli de l'être », et non pas dans les formes de production et les rapports sociaux qui sont à la base du surgissement de la propriété privée et du travail salarié. Si cette ligne d'interprétation a été développée — avec, bien sûr, les précisions et médiations correspondantes — notamment par un auteur comme Kostas Axelos[371], il faut retenir que

[370] Martin Heidegger, « Lettre sur l'humanisme », in *Questions III et IV*, op. cit., 98-99.

[371] Voir surtout Kostas Axelos, *Marx, penseur de la technique* (Paris: Encre Marine, 2015). Il est frappant de constater que cette nouvelle édition a supprimé le sous-titre de la première édition de 1961 (parue dans la collection « Arguments » des Éditions de Minuit, fondée et dirigée par Axelos) : « De l'aliénation de l'homme à la conquête du monde ». Le sous-titre donne une idée plus claire de l'approche particulière d'Axelos, dont la catégorie d' « aliénation » est tout à fait fondamentale. « Plus que par la science, l'entreprise marxienne est affectée par la technique (…) La technique, constituant le secret de l'époque moderne et prenant des aspects divers, est aussi à l'œuvre dans l'œuvre de Marx, et l'effort marxien ne vise qu'un déploiement désaliéné et total de la puissance de la technique » (30). L'ouvrage s'ouvre sur le Livre I, qu'aborde le parcours « De Hegel à Marx », et se poursuit par les Livres II à V où l'argument est toujours organisé autour de la question de l' « Aliénation » (« économique et sociale », « politique », « humaine », « idéologique »). Le Livre VI, avant les conclusions, se termine par « La perspective de la réconciliation en tant que conquête ». Pour une lecture plus récente de cette ligne de recherche, voir Franck Fischbach, « L'aliénation comme "oubli du monde". Heidegger et Marx », in *Sans objet. Capitalisme, subjectivité, aliénation*, coll. Problèmes et controverses (Paris: Vrin, 2009), 39-64. Fischbach accorde une attention particulière au passage de la *Lettre sur l'humanisme* que nous venons de citer, où Heidegger reconnaît l'importance de l' « expérience de l'aliénation » chez Marx, et sous l'hypothèse du « déracinement comme aliénation », il propose également

l'idée de la « *Heimatlosigkeit* » chez Heidegger, tire ses sources directement de la pensée de Hölderlin et de Nietzsche, plutôt que de Marx[372]. En ce sens, il ne se réfère jamais à l'idée la plus explicite à cet égard, formulée dans le *Manifeste communiste*, selon laquelle « les ouvriers n'ont pas de patrie », où justement il n'est pas question de « *Heimat* » mais plutôt de « *Vaterland* »[373]. Il n'est pas donc évident que l'aliénation telle qu'elle semble être comprise par Heidegger, puisse s'intégrer parfaitement dans le récit du « destin » de l'homme moderne. Ou bien, cela ne peut se faire qu'au prix d'un détournement important de la pensée de Marx.

Mais résumons à ce stade ce qui vient d'être dit. D'une part, la place que Heidegger assigne à Marx et au marxisme dans la *Lettre sur l'humanisme* reste en quelque sorte équivoque ou ambivalente, car en même temps qu'il remet en cause Marx en tant que penseur « humaniste », et donc « métaphysique » (ce qui le place sur le même terrain que Sartre), il fait une exception très notable à la conception marxiste de l'histoire, que Heidegger décrit comme « supérieure » à tout autre conception. Ce qui est plus, à travers cette remarque, il sépare complétement le marxisme des deux autres grandes conceptions de l'histoire — qui plus est deux grandes courants philosophiques de ce moment-là —, celle de la phénoménologie de Husserl et celle de l'existentialisme de Sartre. Ce sont déjà des éléments qui suffiraient à expliquer pourquoi et comment la *Lettre* aurait influencé l'élaboration de la thèse de l'antihumanisme théorique de Marx proposée par Althusser. En termes généraux, le fait même de critiquer Marx (et le marxisme) pour être encore une manifestation d'un humanisme métaphysique constituerait la base de cette influence (surtout si cette critique, comme nous l'avons suggéré, se fonde principalement à partir d'une lecture des *Manuscrits de 1844*). A partir de là, toute la critique de la figure de l'homme ou de l'être humain, et même de lui sous la forme d'une personne juridique ou d'un sujet de la connaissance, qui conduit à l'élaboration de la notion du *Dasein* comme

---

une lecture alternative de la question de la *Heimatlosigkeit* comme possible rencontre entre Marx et Heidegger. Voir aussi le chapitre premier de son ouvrage de 2011 où Fischbach revient sur ce dialogue et affirme que « la *démondanéisation* dont parle Heidegger me paraît bien être inséparable de ce qui chez Marx est pensé sous le vocable *d'abstraction* ». Franck Fischbach, *La privation de monde: temps, espace et capital* (Paris: J. Vrin, 2011), 62.

[372] Franco Volpi, « "Noi senza patria": Heidegger e la "Heimatlosigkeit" dell'uomo moderno », *Revista Portuguesa de Filosofia* 59, no 4 (2003): 1261-67.

[373] Karl Marx et Friedrich Engels, « Manifest d. Kommunistischen Partei (2. Proletarier u. Kommunisten) », consulté le 11 janvier 2018, https://www.marxists.org/deutsch/archiv/marx-engels/1848/manifest/2-prolkomm.htm.

« décentrement » de l'essence humaine, comme « sortie hors de soi », et comme ouverture au monde et à l'altérité, sont aussi des éléments très suggestifs pour ceux qui, comme Althusser, entendent développer une lecture antihumaniste de Marx. L'analytique existentielle du *Dasein* serait donc déjà une sorte de préfiguration de ce qu'on a appelé l'« antihumanisme heideggérien », dans la mesure où elle chercherait aussi à remettre en cause et, finalement à se débarrasser d'une « philosophie de l'homme », tel comme Althusser avait proposé de le faire à propos de Marx dans son article de 1964, « Marxisme et humanisme »[374].

On pourrait aussi ajouter un autre vecteur d'influence, plus secret ou disséminé (« souterrain », pourrait-on dire), et qui dépasse les limites de la seule *Lettre*, ainsi que du travail théorique d'Althusser. Il s'agit du rapport qui peut s'établir entre le rôle que Heidegger assigne au langage (et notamment le rapport du *Dasein* au langage), et la façon dont le structuralisme, par des voies différentes, a pensé cette même réalité et son rapport à l'homme. Comme l'a suggéré Pierre Aubenque, qui parle en fait d'une « querelle parisienne de l'humanisme » en référence à la réception et la traduction de cette problématique dans le débat structuraliste des années 1960,

> « le congé donné à la subjectivité, le refus du psychologisme, ont dominé la théorie et la pratique des sciences humaines en France dans les décennies 1950 et 1960. Le décentrement du sujet pratiqué par Lacan, la fin de l'homme annoncée par Foucault sont des conséquences du primat désormais reconnu au langage, un langage qui parle désormais sans locuteur ou dont le locuteur est tout au plus l'instrument »[375].

C'est précisément ce motif que Haar a souvent rappelé à propos de la « priorité de l'être » et de la disproportion dans le rapport de l'homme à l'être, un point que l'élément du langage permet de mettre particulièrement en évidence, par exemple, quand Heidegger dit : « Ce n'est pas nous qui jouons avec les mots, mais l'être de la langue qui joue avec nous »[376]. Aubenque suggère alors que c'est « dans ce climat intellectuel qu'est née, entre

[374] *PM*, 225-249.
[375] Pierre Aubenque, « Du débat de Davos (1929) à la querelle parisienne sur l'humanisme (1946-1968) », in B. Pinchard, éd., *Heidegger et la question de l'humanisme*, op. cit., 236.
[376] Martin Heidegger, *Qu'appelle-t-on penser ?*, trad. par Gérard Granel et Aloys Becker, coll. Epiméthée (Paris: Presses Universitaires de France, 1959), 133.

autres, l'interprétation structurale et anti-humaniste du marxisme » d'Althusser[377]. C'est une influence qui n'est pas reconnue en ces termes par Althusser, mais qu'il faudrait sans doute retracer dans chacun de ses moments, de ses transferts et de ses traductions (et où l'on ne peut ignorer le rôle joué par la linguistique structurale, issue, il est vrai, d'une tradition totalement étrangère à Heidegger). Pour le dire autrement, il faudrait savoir comment s'est produit ce que Dominique Janicaud appelle le « déplacement structuraliste de l'antihumanisme heideggérien »[378] (si un tel déplacement a vraiment eu lieu), question dont nous avons déjà vu quelques éléments ou voies de transfert possibles, mais qui, pour bien cerner et juger de sa plausibilité, nécessiterait d'élargir considérablement le champ d'analyse, au-delà d'Althusser et de la querelle de l'humanisme dans le marxisme, tâche qui, cependant dépasse le propos de notre argument[379].

[377] Pierre Aubenque, « Du débat de Davos (1929) à la querelle parisienne sur l'humanisme », in op. cit., 236.

[378] Dominique Janicaud, *Heidegger en France. Tome 1*, op. cit., 132. Comme le dit d'ailleurs Janicaud : « Lacan, Foucault, Althusser et même Derrida — pour ne citer qu'eux — ont pris appui — souvent indirectement ou allusivement — sur la *Lettre* pour alimenter ou soutenir leurs propres critiques du concept d'humanisme et du rôle de la subjectivité, mais en déplaçant en leur faveur (c'est-à-dire dans un sens plus ou moins structuraliste ou "déconstructionniste") le propos heideggérien ». Dominique Janicaud, « Du bon usage de la *Lettre sur l'humanisme* », in Bruno Pinchard, éd., *Heidegger et la question de l'humanisme*, op. cit., 222. A propos de la « traduction structuraliste » de l'ontologie heideggérienne dont parle Aubenque, et soulignée aussi par Janicaud, voir l'étude de Gérard Granel, « Les fondements de la linguistique », in Michel Haar, éd., *Martin Heidegger*, Cahiers de L'Herne, op. cit., 431-442. Dans l'avertissement au début de son texte Granel explique qu'il s'agit d' « une tentative d'application de la problématique heideggérienne concernant le langage et le savoir sur le langage, telle qu'elle est contenue dans les paragraphes 31 à 34 de l'*Être et le Temps*, à des textes qu'elle ne mentionne pas (comme celui de Saussure), ou même qui ne seront écrits que quinze ou vingt ans plus tard (comme celui de Jakobson). Il ne s'agit donc ni de la compréhension de Heidegger, ni de l'étude de sa postérité, mais — avec plus de risques peut-être — d'un exemple de l'usage qu'il est possible de faire des questions heideggériennes » (431). Il est intéressant de noter que vers la fin de son étude, Granel observe que le travail des linguistes, « a servi d'exemple au développement du structuralisme (via l'anthropologie de Lévi-Strauss), lequel à son tour a servi de répondant à diverses métaphysiques du "procès sans sujet", laquelle enfin fut l'instrument d'une tentative sans issue de rénovation du marxisme post-stalinien "hétérodoxe" (Althusser), etc. » (440). On pourrait penser que le fait que Granel parle ici des « métaphysiques » du « procès sans sujet » en faisant référence à la lecture du marxisme d'Althusser, ne fait que reproduire le jugement heideggérien du marxisme comme étant un humanisme (soit une métaphysique). Nous allons analyser en détail le concept de « procès sans sujet » (qui prend une partie de son inspiration, comme nous le verrons, du concept derridien de « rature »), dans le chapitre 2.6.

[379] Il faudrait surtout prendre en considération les textes rassemblés dans *Acheminement vers la parole* (1959), où, comme l'a suggéré Françoise Dastur, « le rapport de l'homme à l'être est décisivement mis sous l'obédience du langage, qui n'est ni un phénomène relevant de la sphère anthropologique, ni un pouvoir dominant l'homme de l'extérieur, mais la dimension même de la co-appropriation, de l'*Ereignis*, de l'être et de l'homme ». Voir Françoise Dastur, *Heidegger et la question anthropologique*, Bibliothèque philosophique de Louvain (Louvain-Paris: Éditions Peeters, 2003), 8.

1.1.5. Y a-t-il un antihumanisme heideggérien ?

Encore resterait-il à préciser ce qui persiste de Heidegger quant à la question de l'humanisme, ou même, s'il existe réellement quelque chose comme un « antihumanisme heideggérien ». En d'autres termes, la question est de savoir si, avec la *Lettre sur l'humanisme* (et tous les « motifs » antihumanistes auxquels elle fait référence), Heidegger élabore réellement, à sa manière, une nouvelle forme d'antihumanisme, ou si, au contraire, son argument conduit plutôt à une formulation encore plus profonde et plus raffinée d'humanisme théorique.

Face à ce problème, il nous semble que si la position de Heidegger change et évolue à travers le temps et ses différents ouvrages (notamment avec le « tournant »), dans la *Lettre sur l'humanisme*, le seul texte dans lequel la question de l'humanisme est le thème central, elle reste malgré tout très ambivalente. Parce que l'une des questions qui se posent inévitablement après avoir lu est de savoir à quoi conduit l'effort de « penser plus originellement l'essence de l'homme », sur quoi cette pensée débouche, et pourquoi faudrait-il conserver encore non seulement le concept d'« homme », mais également celui d'« essence ». On pourrait même dire que cela remet également en question toute la portée d'un concept tel que *Dasein*. Il faut donc se demander — comme d'autres l'ont déjà fait — pourquoi Heidegger se montre si inquiété par cette « mise en danger de l'essence de l'homme », provoqué par une « dévastation du langage », qui, à son tour, est une conséquence du processus que Heidegger identifie avec « la métaphysique moderne de la subjectivité »[380] (une manière très oblique de s'inquiéter de l'essence de l'homme à une époque où tout le monde était déjà horrifié, non pas par la menace future d'une « mise en danger », mais par la catastrophe déjà accomplie de l'extermination). En même temps, Heidegger nous dit que « la pensée qui s'exprime dans *Sein und Zeit* est contre l'humanisme », et cela parce que « l'humanisme ne situe pas assez haut l'humanitas de

[380] Martin Heidegger, « Lettre sur l'humanisme », in *Questions III et IV*, op. cit., 73, 74. Cette question de la « menace » ou du « danger », on le sait, sera également reprise dans « La question de la technique », une conférence prononcée à Brême en 1949 et publiée en 1954 dans le recueil *Vorträge und Aufsätze*. « La menace qui pèse sur l'homme ne provient pas en premier lieu des machines et appareils de la technique, dont l'action peut éventuellement être mortelle. La menace véritable a déjà atteint l'homme dans son être. Le règne de l'Arraisonnement nous menace de l'éventualité qu'à l'homme puisse être refusé de revenir à un dévoilement plus originel et d'entendre ainsi l'appel d'une vérité plus initiale ». Martin Heidegger, « La question de la technique », in *Essais et conférences*, op. cit., 37-38.

l'homme »[381]. A quel point est-ce que c'est « assez haut » ? Combien faut-il l'élever pour qui ça suffise, pour que cela touche la « dignité propre » (*eigentliche Würde*) de l'homme ? Et comment est-ce qu'une pensée qui réussit à la situer à la hauteur suffisante ne serait-elle pas autre chose qu'un « ultra-humanisme » ?

On a tenté de remarquer l'apparition « symptomatique » de certains passages spécifiques de la *Lettre*, qui révèlent des positions ou des idées qui parlent de cet « ultra-humanisme ». Et même si nous avons essayé de mettre en pratique ce qu'Althusser a nommé la « lecture symptomale », c'est-à-dire, une lecture qui cherche à trouver le « non vu » dans la visibilité même de ce qui est écrit, ou qui prête l'oreille aux silences inaudibles de ce qui est dit et répété à haute voix, c'est d'ailleurs Heidegger lui-même qui nous a prévenu de ne pas faire une lecture littérale ou naïve de ce texte (nous ne dirons pas une lecture « religieuse », comme l'appelle Althusser, parce que les allures théologiques sont toujours à l'œuvre dans le texte heideggérien). Étonnamment, dans l'appendice qu'il rajoute à la publication d'*Identité et différence* (1957), l'avertissement suivant est donné : « La *Lettre sur l'humanisme* (...) ne parle jamais qu'à mots couverts »[382]. Même s'il serait intéressant de se demander pourquoi cette précision est faite à ce moment et en ce lieu précis, elle nous autorise au moins à « faire violence », en quelque sorte, au langage et aux arguments employés par Heidegger dans la *Lettre*, à « courber le bâton » comme le dit Althusser, et de retourner ses formulations, pour montrer que, par exemple, au moment même où il déclare que sa pensée est « contre l'humanisme », cela signifie qu'il est contre l'humanisme *existant*, qu'il s'agisse de celui d'Ernst Cassirer ou de Werner Jaeger, ou de celui de Marx ou de Sartre, mais qu'il ne serait pas vraiment contre toute forme possible d'humanisme. Sur ce point, il est peut-être utile de rappeler ici la remarque faite par Roger Munier dans son introduction à sa traduction de la *Lettre* : lorsque dans la première édition allemande de 1947, publiée chez l'éditeur A. Francke, le mot « Humanismus » est écrit entre guillemets (*Platons Lehre von der Wahrheit, mit einem Brief über den « Humanismus »*), dans l'édition séparée de 1949, chez l'éditeur V. Klostermann, ces

[381] Martin Heidegger, « Lettre sur l'humanisme », in *Questions III et IV*, op. cit., 87.
[382] Martin Heidegger, « Identité et différence », in *Questions I et II*, op. cit., 310. Il faut noter que la traduction de « *andeutend* » par « mots couverts », bien que très suggestive, *couvre* elle aussi le fait que le terme « *andeuten* » a aussi le sens d'une « suggestion », un « indice », ou une « insinuation ». Alors, il est hors de toute doute que Heidegger veut attirer l'attention sur le fait que le texte emploie un langage très « allusive », « suggestive », « indirecte » ou par des renvois et des détours, mais il n'est pas clair dans quelle mesure chaque mot couvre d'autres mots qui resteraient cachés, et qu'il faudrait donc tout « découvrir ».

guillemets disparaîtront[383]. Quoi qu'il en soit, quand il se déclare « contre l'humanisme », cela peut bien dire qu'il cherche à penser un humanisme plus fondamental, plus originel que toutes les autres versions d'humanisme que l'on connaît jusqu'à aujourd'hui. Tel semble avoir été l'avis d'Alphonse de Waehlens, lorsque, dans sa critique de la première édition allemande de la *Lettre*, il affirme en toute confiance : « L'auteur se déclare donc le défenseur du seul humanisme véritable : celui qui rétablit l'homme dans sa dignité essentielle et le différencie radicalement de tous les autres étants »[384]. Comme nous l'avons vu, il s'agit pour Heidegger de penser le plus ancien, le plus originel et le plus haut de l'humanitas ou de l'essence de l'homme. Et ceux-ci ne sont même pas des « mots couverts », mais plutôt les motifs d'une pensée qui cherche à saisir l'humain de façon plus profonde que l'humanisme existant, ce que l'on suggérait précédemment d'appeler un « ultra-humanisme »[385].

Il est vrai que, selon certains commentateurs, Heidegger opère une rupture radicale avec l'anthropocentrisme, et avec l'anthropomorphisme métaphysique qui pense l'être humain selon les catégories de la subjectivité ou de la substance. Depuis *Sein und Zeit* et jusqu'à *Qu'est-ce que la métaphysique ?* et au-delà, cela reste un motif assez systématique dans son œuvre. Dans l'« Introduction » à *Qu'est-ce que la métaphysique ?* (rajoutée par l'auteur en 1949), à propos de « l'essence extatique du *Dasein* », on lit, par exemple, qu'elle est

> « encore comprise d'une manière insuffisante, lorsqu'on la représente seulement comme "ex-stase" et que l'on conçoit le "ex" comme "éloignement de" l'intérieur d'une immanence de la conscience et de l'esprit ; car, ainsi comprise, l'existence ne serait toujours représentée qu'à

[383] Roger Munier, « Introduction », in Martin Heidegger, *Lettre sur l'humanisme* ; texte allemand traduit et présenté par Roger Munier, op. cit., 7.
[384] Alphonse De Waelhens, « Heidegger, Platon et l'humanisme », *Revue Philosophique de Louvain* 46, n° 12 (1948): 495.
[385] Il faudrait aussi tenir en compte que parmi les notes marginales faites par Heidegger dans son exemplaire personnel de la *Lettre sur l'humanisme*, la précision suivante est faite : « la *Lettre* parle encore la langue de la métaphysique, et cela consciemment. L'autre langue est à l'arrière plan ». Jean-François Marquet, qui commente ces notes, signale que « cette "autre langue", (…) c'est celle dont Heidegger est à l'écoute depuis qu'en 1936 *Ereignis* est devenu "le mot directeur de [sa] pensée" (…) ». Voir Jean-François Marquet, « Une étrange sorte d'humanisme », in Bruno Pinchard (dir.), *Heidegger et la question de l'humanisme*, op. cit., 257.

> partir de la “subjectivité” et de la “substance”, alors que le “ex” reste à penser comme la dis-jonction de l’ouverture de l’Être lui-même »[386].

Malgré ce constat, cette rupture radicale « ne signifie cependant pas l’abandon pur et simple de la question de l’homme »[387], comme l’affirme Françoise Dastur, mais plutôt sa reformulation dans le cadre de la question de l’ouverture de l’être. Dans sa lecture de la *Lettre sur l’humanisme*, plus précisément, Dastur va plus loin en affirmant que ce serait une erreur de penser qu’il existe quelque chose comme un « antihumanisme heideggérien ». Lorsque Heidegger affirme que « la métaphysique pense l’homme à partir de l’*animalitas*, [et qu’] elle ne pense pas en direction de son *humanitas* »[388], il veut ainsi montrer que la conception métaphysique de l’homme ne rend véritablement pas compte de son humanité.

> « Heidegger ne critique donc pas l’humanisme parce qu’il donnerait trop de place et d’importance à l’homme, mais au contraire parce qu’il se montre incapable de penser à son juste niveau l’humanité. On voit à partir de là à quel point il est erroné de dénoncer, comme on le fait encore, à grands cris, le soi-disant “anti-humanisme” de Heidegger, alors qu’il s’agit précisément pour lui de placer la “dignité” de l’homme plus haut que ne peut le faire aucune forme d’humanisme historique »[389].

La pensée de Heidegger, au contraire, pourrait être saisie comme un humanisme, « un humanisme qui s’élève contre tout humanisme antérieur, un bien étrange humanisme en vérité », dit Dastur, parce qu’il n’est plus question de l’homme comme tel, mais du « déploiement historial de son être en tant qu’il provient de la vérité de l’être »[390].

D’ailleurs, c’est Heidegger lui-même qui reconnaît que l’humanisme qu’il cherche à penser est « un “humanisme” d’une étrange sorte »[391] puisque ca serait un humanisme où l’homme « *brille par son absence* ». C’est ce que dit Jean-François Marquet, dans sa lecture de la *Lettre*. Pour lui, l’humanisme de Heidegger se définit « non comme un humanisme de l’“homme” pensé comme sujet, mais comme un humanisme du *Wesen*, de

[386] Martin Heidegger, « *Qu’est-ce que la métaphysique ?* », in *Questions I et II*, op. cit., 34.
[387] Françoise Dastur, *Heidegger et la question anthropologique*, op. cit., 8.
[388] Martin Heidegger, « Lettre sur l’humanisme », in *Questions III et IV*, op. cit., 79.
[389] Françoise Dastur, « Métaphysique et Humanisme (*Lettre sur l’humanisme*) », in *Heidegger et la question anthropologique*, op. cit., 77.
[390] *Ibid.*, 81.
[391] Martin Heidegger, « Lettre sur l’humanisme », in *Questions III et IV*, op. cit., 105.

l'habiter de l'homme »[392]. Ce serait un humanisme plus « scrupuleux », dit-il, au sens où, pour saisir l'essence de l'homme, il faut faire un long détour, prendre un tout autre chemin, pour retrouver l'essence de l'homme dans la « vérité de l'être », à laquelle on n'accède qu'à travers le langage en tant que « maison de l'être » (*das Haus des Seins*). En ce sens, l'humanisme du *Wesen*, selon les termes de Marquet, se découvre comme un humanisme de l'« habiter » ou du « séjourner », dans la mesure où l'homme habite le langage.

Or, d'après l'analyse proposée par Pierre Aubenque (comme nous venons de le voir), il s'agit de mettre en évidence la « genèse », les « raisons » et la « postérité de l'antihumanisme heideggérien »[393]. Pour lui, en effet, cet antihumanisme commence à prendre forme avec le débat qui s'est tenu à Davos en 1929 entre Heidegger et Cassirer, une occasion où, bien que le mot « humanisme » n'ait jamais été prononcé, le motif de la rencontre avait défini au préalable les termes qui prescrivaient au débat son sujet : c'était la quatrième question de la critique kantienne, « Qu'est-ce que l'homme ? ». La *Lettre sur l'humanisme* constituerait le deuxième moment fort de cet antihumanisme, où Heidegger, de manière analogue à sa confrontation avec Cassirer, veut se détacher radicalement de la position que Sartre venait de publier dans *L'existentialisme est un humanisme*[394]. Si Aubenque reconnaît une « postérité » de l'antihumanisme heideggérien dans certains auteurs dits « structuralistes » ou « post-structuralistes » (Lacan, Foucault, Althusser, Derrida), il reconnaît aussi que, par rapport à ces « disciples » hérétiques, Heidegger reste « moins radical », toujours marqué par une « nostalgie » d'un humanisme perdu (s'il a jamais existé). On pourrait opposer cette évaluation de l'antihumanisme heideggérien à la lecture proposée par Reiner Schürmann qui, tout en reconnaissant cette « postérité » ou héritage de sa pensée chez des auteurs comme Foucault ou Althusser, est tout aussi catégorique en soutenant que les trois « maîtres de l'antihumanisme », dont la radicalité de leurs pensées ouvre à une nouvelle époque de la pensée, sont précisément Marx, Nietzsche et Heidegger[395].

---

[392] Jean-François Marquet, « Une étrange sorte d'humanisme », in Bruno Pinchard (dir.), *Heidegger et la question de l'humanisme*, op. cit., 258.
[393] Pierre Aubenque, « Du débat de Davos (1929) à la querelle parisienne sur l'humanisme », in op. cit., 227-238.
[394] Voir Jean-Paul Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*, coll. Pensées (Paris: Nagel, 1946).
[395] Voir Reiner Schürmann, « Anti-Humanism. Reflections of the Turn towards the Post-Modern Epoch », *Continental Philosophy Review* 12, n° 2 (1979): 160-77. Il est intéressant de noter que lorsque Schürmann identifie Marx, Nietzsche et Heidegger comme les trois « maîtres de l'antihumanisme » (dans une référence

Pour Janicaud néanmoins, l'idée d'un « antihumanisme heideggérien » lui semble aussi un « contresens », ou en tout cas une réduction de la position de Heidegger. Contrairement à Dastur, cependant, il trouve beaucoup plus intéressant d'examiner l'objection *inverse*, c'est-à-dire, « le reproche d'être hyper-humaniste » (et que nous rejoignons volontiers) : « Cette objection consiste à mettre en évidence le revers de la revendication de l'absolue différence qui caractérise le *Dasein* en tant qu'ek-sistant, non seulement par rapport à tout étant, mais aussi vis-à-vis de toute animalité ». De sorte que, « loin d'être anti-humaniste, il aurait au contraire surenchérit dans l'accentuation du privilège qui singularise absolument l'être humain, le seul être qui s'angoisse de son être et fasse de l'Être une question »[396]. En fait, ce sera précisément l'un des fronts d'attaque les plus développés par Jacques Derrida, dès ses premières confrontations avec Heidegger.

Dans « Ousia et grammè. Note sur une note de *Sein und Zeit* », sa contribution à l'ouvrage collectif en hommage à Jean Beaufret[397], il s'agissait pour Derrida d'interroger la question heideggérienne de la « *présence* comme détermination onto-théologique du sens de l'être », motif qui, selon l'analyse de Heidegger, aurait dominé toute l'histoire de la métaphysique, de Parménide à Husserl. Derrida essayait alors de montrer qu'elle communique secrètement, mais de manière nécessaire, avec la question de la « trace ». Problème du passage, de communication et de contamination, donc, entre la présence (« ousia ») et la trace (« grammè »). La note en question est celle dans laquelle Heidegger, vers la toute fin de *Sein und Zeit*, suggère que la conception du temps chez Hegel serait

---

claire à l'expression de Ricœur sur les trois « maîtres du soupçon », Marx, Nietzsche et Freud, et dont le remplacement de Freud par Heidegger reste assez symptomatique), au lieu d'une analyse directe des textes de Marx, Schürmann parle surtout d'Althusser et de *sa* lecture de Marx. Et s'il n'adhère pas à la thèse de la coupure épistémologique, il trouve la thèse de l'antihumanisme théorique indéniable : « Althusser's presentation of the break is a simplification precisely insofar as it labels this break 'epistemological'; but the discovery of an anti-humanist standpoint by Marx, in 1845, is a fact » (164). Pour connaître la très originale lecture « antihumaniste » qu'a faite Schürmann de la pensée heideggérienne, voir son très important ouvrage Reiner Schürmann, *Le principe d'anarchie. Heidegger et la question de l'agir* (Paris: Diaphanes, 2013), publié d'abord aux éditions du Seuil en 1982, et que malheureusement nous ne pouvons pas commenter ici. Voir un article récemment traduit par Bruce Bégout, qui a raison de dire qu'il constitue une « présentation dense et ramassée » de sa lecture de Heidegger développée dans *Le principe d'anarchie* : Reiner Schürmann, « "Que dois-je faire" à la fin de la métaphysique ? Normes éthiques et hypothèse d'une clôture de l'histoire », *Philosophie* 1, n° 148 (2021): 8-25. Cet article fait partie, soit dit en passant, d'un numéro spécial que la revue *Philosophie* des Éditions de Minuit a consacré à Schürmann (sous le titre « Reiner Schürmann interprète de Heidegger et penseur de l'histoire »), numéro coordonné par Vincent Giraud.

[396] Dominique Janicaud, « Du bon usage de la *Lettre sur l'humanisme* », in op. cit., 225.

[397] Jacques Derrida, « Ousia et grammè. Note sur une note de *Sein und Zeit* », in *Marges de la philosophie*, coll. Critique (Paris: Les Editions de Minuit, 1972), 31-78. La première version de ce texte a été publiée dans *L'endurance de la pensée. Pour saluer Jean Beaufret* (Paris : Plon, 1968).

encore prise dans la « compréhension vulgaire du temps » (compréhension qui remonte jusqu'à la physique aristotélicienne). A travers de son analyse, cependant — et c'est l'aspect qui nous intéresse ici — Derrida va mettre en perspective la façon dont la réflexion heideggérienne sur la temporalité « originaire » ou « authentique » va justement répéter un geste profondément métaphysique, c'est-à-dire, que le chemin d'interrogation suivi par Heidegger obéit lui aussi à une logique « vulgaire », dominée par un questionnement métaphysique, à savoir, celui qui cherche à déterminer l'originaire ou l'authentique à partir du « propre », du « proche », et donc, de la « proximité de la présence à soi »[398]. En ce sens, l'« opposition de l'*originaire* et du *dérivé* » ou « le requête de l'*archie* en général » comme recherche d'une détermination « plus originaire », peut bien être considérée comme « l'opération "essentielle" de la métaphysique »[399]. Bien qu'il ne soit pas question ici de l' « humanisme », du moins pas explicitement, nous ne devons pas oublier la prémisse heideggérienne selon laquelle tout humanisme reste métaphysique, et que, selon les propres termes de Heidegger, on peut facilement penser la réversibilité entre l'un et l'autre : toute métaphysique reste humaniste. En tout cas, ce qu'il faut retenir de l'analyse de Derrida, c'est précisément cette intuition selon laquelle le projet d'une destruction ou d'un dépassement de la métaphysique annoncé par Heidegger (en l'occurrence, le dépassement de la conception métaphysique du temps), semble échouer ou même trahir sa propre finalité par le fait de retenir à son insu ou de laisser à l'abri d'un véritable questionnement, son langage, ses questions et ses présupposés (cette intuition, comme on le sait, constitue en réalité une hypothèse que Derrida avait déjà commencé à développer dans *De la grammatologie* à propos du « logocentrisme »[400]). En tout cas, elle va dans la même

[398] « L'originaire, l'authentique est déterminé comme le *propre* (*eigentlich*), c'est-à-dire le *proche* (propre, *proprius*), le présent dans la proximité de la présence à soi. On pourrait montrer comment cette valeur de proximité et de présence à soi intervient, au début de *Sein und Zeit* et ailleurs, dans la décision de poser la question du sens de l'être à partir d'une analytique existentiale du *Dasein*. Et l'on pourrait montrer le poids de la métaphysique dans une telle décision et dans le crédit ici accordé à la valeur de présence à soi. Cette question peut propager son mouvement jusqu'à tous les concepts impliquant la valeur de "propre" (*Eigen*, *eigens*, *ereignen*, *Ereignis*, *eigentümlich*, *Eignen*, etc.). » Jacques Derrida, « Ousia et grammè », in op. cit., 74, note 26. Nous aurons l'occasion de revenir plus en détail dans le chapitre 2.4 sur cette critique, à propos des affinités fort éloquentes entre l' « esquisse du concept de temps historique » proposé par Althusser dans *Lire Le Capital*, et la critique de Derrida au concept heideggérien de l'histoire et la temporalité.

[399] *Ibid.*, 73-74.

[400] « Le logocentrisme serait donc solidaire de la détermination de l'être de l'étant comme présence. Dans la mesure où un tel logocentrisme n'est pas tout à fait absent de la pensée heideggérienne, il la retient peut-être encore dans cette époque de l'onto-théologie, dans cette philosophie de la présence, c'est-à-dire dans *la*

direction de l'intuition que nous avons formulée de notre côté à propos de l'existence d'un « ultra-humanisme » ou un « archi-humanisme » chez Heidegger.

En fait, les remarques faites par Derrida dans « Ousia et grammè » vont trouver leur prolongement dans une conférence de la même année sur « Les fins de l'homme » (1968). Au pluriel du titre, il faut savoir entendre « l'équivoque de la *fin*, dans le jeu du *telos* et de la mort », dit Derrida[401], c'est-à-dire, que dans ce pluriel il y a autant de manières différentes de penser « la *fin* de l'homme » (comme de nombreux discours antihumanistes), qu'il y a de possibilités de penser « la *finalité* de l'homme » (comme de nombreux discours humanistes ou anthropologiques). Ce qui intéresse Derrida ici c'est de penser plus explicitement la complicité ou la solidarité entre « l'"humanité" de l'homme et la pensée de l'être », soit entre « un certain humanisme et la vérité de l'être »[402]. La « primauté ontico-ontologique » accordé au *Dasein* au début du §5 de *Sein und Zeit*, sa description comme le seul être questionnant, ainsi que comme un être auquel appartient une manière « propre » d'être, et même l'emploi de la première personne au pluriel par Heidegger[403], tous ces éléments conduiront Derrida à soutenir que « la pensée du propre de l'homme est inséparable de la question ou de la vérité de l'être »[404]. Pour Derrida, il s'agit de découvrir que même dans le discours qui s'annonce comme une pensée « contre l'humanisme », il y a en même temps « une autre insistance de l'homme », notamment à partir de la question de la « proximité », d'une proximité qui est *à nous* : à nous-mêmes parce que la présence à soi est la manière dont on détermine notre propre manière d'être, mais aussi *à nous*, parce que nous sommes aussi les plus proches à l'être. « La proximité à soi du questionnant autorise l'identité du questionnant et de l'interrogé. Nous, qui sommes proches de nous-mêmes, *nous nous* interrogeons sur les sens de l'être »[405]. Si on rassemble, si on lit ensemble les paragraphes décisifs de *Sein und Zeit* avec la *Lettre sur l'humanisme*, nous verrons

---

philosophie ». Jacques Derrida, *De la grammatologie*, coll. Critique (Paris: Éditions de Minuit, 1967), 23-24. D'ailleurs, l'essai « Ousia et grammè » est en fait annoncé (« à paraître ») dans la note 34 à la page 105.

[401] Jacques Derrida, « Les fins de l'homme », in *Marges de la philosophie*, op. cit., 161. « Dans la lecture de ce jeu, on peut entendre en tous ses sens l'enchaînement suivant : la fin de l'homme est la pensée de l'être, l'homme est la fin de la pensée de l'être, la fin de l'homme est la fin de la pensée de l'être. L'homme est depuis toujours sa propre fin, c'est-à-dire la fin de son propre. L'être est depuis toujours sa propre fin, c'est-à-dire la fin de son propre » (*ibid.*).

[402] *Ibid.*, 148.

[403] « Certes, ontiquement, le Dasein n'est pas seulement proche, ou même le plus proche — mais nous le *sommes* même nous-mêmes ». Martin Heidegger, *Être et temps*, op. cit., § 5, 34.

[404] Jacques Derrida, « Les fins de l'homme », in *Marges de la philosophie*, op. cit., 148.

[405] *Ibid.*, 150.

comment s'articule cette complicité entre « humanisme » et la « question de l'être » : « On voit donc que le *Dasein*, s'il *n'*est *pas* l'homme, *n'*est pourtant *pas autre chose* que l'homme. Il est (…) une répétition de l'essence de l'homme permettant de remonter en-deçà des concepts métaphysiques de l'*humanitas* ». C'est cette « subtilité — ajoute Derrida — et l'équivoque de ce geste qui ont évidemment autorisé tous les gauchissements anthropologistes dans la lecture de *Sein und Zeit*, notamment en France »[406].

On pourrait aller beaucoup plus loin en signalant les écueils sur lesquels débouche ou auxquels se heurte la pensée heideggérienne lorsqu'il s'agit de parler de l'animal, ou de (ne pas) parler de la différence sexuelle, etc. C'est toute la recherche que Derrida reprendra et prolongera dans une série de textes et de conférences des années 1980, qui auront toujours pour objet la pensée de Heidegger. A propos de la question de la main, par exemple, comme critère d'opposition entre le *Dasein* humain et l'animal, Derrida dira :

> « chaque fois qu'il est question de la main et de l'animal, (…) le discours de Heidegger me semble céder à une rhétorique d'autant plus péremptoire et autoritaire qu'elle doit dissimuler un embarras. Elle laisse alors intacts, abrités dans l'obscurité, les axiomes de l'humanisme métaphysique le plus profond »[407].

Aussi à propos de la triple thèse de Heidegger, annoncée dans son cours donné à Fribourg dans les années 1929-1930, *Les concepts fondamentaux de la métaphysique*, thèse selon laquelle « la pierre est sans monde (*weltlos*), l'animal est pauvre en monde (*weltarm*), l'homme est formateur de monde (*weltbildend*) », Derrida soutiendra que cette logique « reste vouée à réintroduire la mesure de l'homme par la voie même qu'elle prétendait y soustraire, à savoir cette signification du manque ou de la privation. Celle-ci est

---

[406] *Ibid.*, 151.

[407] Jacques Derrida, « De l'esprit. Heidegger et la question », in *Heidegger et la question*, op. cit., 23. Aussi dans la conférence prononcée en 1985, « La main de Heidegger, *Geschlecht* II », publiée dans ce même recueil, Derrida rappelle la phrase de Heidegger dans *Qu'appelle-t-on penser ?* : « Le singe, par exemple, possède des organes de préhension, mais il ne possède pas de main » (90). Pour Derrida, cette phrase marque le texte de Heidegger « d'un humanisme qui se veut certes non métaphysique (…) mais d'un humanisme qui, entre un *Geschlecht* humain qu'on veut soustraire à la détermination biologiste (…) et une animalité qu'on enferme dans ses programmes organico-biologiques, inscrit non pas *des* différences mais une limite oppositionnelle absolue (…) que, comme le fait toujours l'opposition, elle efface les différences et reconduit à l'homogène, suivant la plus résistante tradition métaphysico-dialectique ». Jacques Derrida, « La main de Heidegger, *Geschlecht* II », in op. cit., 193.

anthropocentrique ou du moins référée au nous questionnant du *Dasein* »[408]. Plus encore, dit Derrida,

> « si la pauvreté privative marque bien la césure ou l'hétérogénéité entre le non-vivant et le vivant d'un côté, entre l'animal et le *Dasein* humain d'un autre côté, il reste que la négativité même dont on lit le résidu dans le discours sur la privation ne peut pas éviter une certaine téléologie anthropocentrique, voire humaniste. C'est là un schème que la détermination de l'humanité de l'homme depuis le *Dasein* peut sans doute modifier, déplacer, décaler mais non détruire »[409].

D'autre part, tout le texte « Différence sexuelle, différence ontologique. (*Geschlecht* I) », publié pour la première fois dans le *Cahier de l'Herne* dédié à Heidegger[410], sera consacré à interroger et à « déconstruire » la neutralité asexuelle du *Dasein* humain, neutralité qui est toujours une neutralisation, et donc le geste élémentaire d'une idéalisation métaphysique. Bref, il s'agit d'une interrogation de longue haleine, qui continuera à se développer dans les années 1990[411], mais que nous ne pouvons traiter ici que de manière schématique, afin de montrer en quel sens le discours heideggérien de l'humanisme se découvre dans sa propre logique et conceptualité, comme une pensée « ultra-humaniste » (ou comme l'« humanisme métaphysique le plus profond », selon le mot de Derrida).

---

[408] Jacques Derrida, « De l'esprit. Heidegger et la question », in op. cit., 63.
[409] *Ibid.*, 69.
[410] Jacques Derrida, « Geschlecht, différence sexuelle, différence ontologique », in Michel Haar, éd., *Martin Heidegger*, Cahiers de L'Herne (Paris: Éditions de L'Herne, 1983), 419-430 ; texte repris postérieurement dans *Heidegger et la question*, op. cit., sous le titre légèrement modifié : « Différence sexuelle, différence ontologique. (*Geschlecht* I) » (145-172).
[411] Par exemple dans Jacques Derrida, *L'animal que donc je suis*, op. cit. Ce livre se compose en effet de deux parties : la première, la plus importante, consiste d'une longue conférence homonyme, prononcée au Colloque de Cerisy de 1997 sur « L'animal autobiographique » (colloque consacré à son propre travail). Seule l'introduction de cette conférence fut publiée dans les actes du colloque. Voir Jacques Derrida, « L'animal que donc je suis (à suivre) », in Marie-Louise Mallet (dir.), *L'animal autobiographique. Autour de Jacques Derrida* (Paris : Galilée, 1999), 251-301. La deuxième partie, titré « Et si l'animal répondait ? », fut publiée en 2003 dans le Cahier de L'Herne consacré aussi à Derrida : Marie-Louise Mallet et Ginette Michaud (dir.), *Cahier de L'Herne. Jacques Derrida,* Cahiers de L'Herne nº83 (Paris: Editions de l'Herne, 2004), 117-129. A ce travail il faudrait ajouter aussi la suite de sa lecture déconstructrice du mot *Geschlecht* chez Heidegger, avec le « Geschlecht III », séminaire prononcé aux années 1984-1985, récemment publié : Jacques Derrida, *Geschlecht. III. Sexe, race, nation, humanité* ; édition établie par Geoffrey Bennington, Katie Chenoweth et Rodrigo Therezo, préface par Rodrigo Therezo, Bibliothèque Derrida (Paris: Éditions du Seuil, 2018), et le « Geschlecht IV », conférence prononcée en 1989, incluse comme appendice dans *Politiques de l'amitié* : Jacques Derrida, « L'oreille de Heidegger. Philopolémologie (*Geschlecht* IV) », in *Politiques de l'amitié ; suivi de L'oreille de Heidegger*, coll. La philosophie en effet (Paris: Galilée, 1994), 341-419.

1.1.6. Conclusion

Malgré cette critique et l'aspect paradoxal du discours élaboré par Heidegger — notamment, mais pas exclusivement, dans la *Lettre sur l'humanisme* —, on ne peut pas négliger le fait qu'il y a bien dans sa pensée des éléments ou des « motifs » antihumanistes. Cela se remarque tout d'abord, au fait que le mot même de *Dasein* indique un déplacement radical de ce que nous désignons traditionnellement, c'est-à-dire dans la tradition métaphysique, par « homme » ou par « être humain » (avec toutes les connotations, valeurs et sédimentations historiques que ces termes recèlent). Comme nous l'avons dit suivant la lecture de Michel Haar, le mot *Dasein* opère un « décentrement » de la position existentiale de l'homme, opération de « destitution » ou de « dessaisissement » par laquelle aucune « essence » ou aucune « nature » humaine ne peut plus être conçue (la seule conception possible d'une essence est celle que Heidegger décrit avec la phrase : « *l'"essence" du* Dasein *réside dans son existence* », ce qui est encore une formule paradoxale). Dans la mesure où le paradigme de l'humanisme métaphysique consiste à définir l'homme comme « animal rationnel », ou bien, comme substance pensante (la *res cogitans* cartésienne), le décentrement de l'homme est synonyme d'un décentrement du sujet. De ce point de vue, il faut souligner sans attendre le lien théorique entre ce déplacement opéré par Heidegger et celui qu'Althusser, suivant une tout autre démarche, désignera également comme le « décentrement du sujet » à partir de la théorie de Freud et celle de Marx. Comme le dira Althusser dans son article de 1964, « Freud et Lacan » : « Depuis Marx, nous savons que le sujet humain, l'ego économique, politique ou philosophique n'est pas le "centre" de l'histoire », et pareillement, depuis Freud, nous savons « que le sujet réel, l'individu dans son essence singulière, n'a pas la figure d'un ego, centré sur le "moi", la "conscience" », nous savons « que le sujet humain est décentré, constitué par une structure qui elle aussi n'a de "centre" que dans la méconnaissance imaginaire du "moi", c'est-à-dire dans les formations idéologiques où il se "reconnaît" »[412]. Certes, la question d'une « topique » telle qu'elle est retravaillée par Althusser est quelque chose d'assez étranger au discours

[412] *ESP*, 47.

heideggérien[413], sans parler de la psychanalyse elle-même dans son ensemble. Il ne va pas de même pour la question du langage, comme nous l'avons souligné ci-dessus. Ce dont il est question ici, bien évidemment, c'est l'hypothèse d'une « traduction » ou d'un « déplacement » structuraliste de la problématique heideggérienne (et dont le travail de Jacques Lacan pourrait bien fonctionner comme l'une des « charnières » le plus importantes)[414]. Sans pouvoir passer en revue tous les moments, les noms propres et les différentes procédures de lecture et d'écriture dans ce mouvement de « translation » d'une problématique à une autre, il faut retenir que ce motif antihumaniste s'accorde bien avec ce trait fondamental de tout le mouvement structuraliste des années 1960 par lequel le sujet perd sa position *constituante* et assume une position *constituée*[415].

Un deuxième motif théorique antihumaniste à souligner est la définition du *Dasein*, voire de l'être lui-même, comme *rapport* (*Verhältnis*). En fait, il ne s'agit que d'une conséquence inhérente à la conception même du *Dasein* comme « être-au-monde » ou comme « être-avec »[416]. Cette définition s'accorde, encore une fois, avec un aspect

---

[413] Bien qu'il serait toujours possible d'y reconnaître une « topologie », comme argumente Schürmann. Voir Reiner Schürmann, « "Que dois-je faire" à la fin de la métaphysique ? », art. cit., 12.

[414] Dans un commentaire des « Séminaires de Zollikon » de Heidegger (séminaires tenus entre 1959 et 1969 à la ville suisse de Zollikon, et dont l'audience était composée de médecins, psychiatres, psychologues et psychanalystes), Gérard Granel a très bien montré les trois « axes » selon lesquels la pensée de Heidegger rencontre celle de Lacan (trois axes qui se superposent et forment ensemble ce qu'il désigne comme « le même » dans lequel ces deux pensées se touchent). Ces trois axes sont : 1) la définition de l'homme, 2) le rôle du langage, et 3) la « méthode », comprise comme le rapport entre science et vérité (et c'est sans doute autour de ce troisième axe que les différences vont ressortir). Sans pouvoir rendre justice à ce texte admirable, il faut au moins citer ici quelques passages clés pour notre argumentation, relatifs au premier axe. « Pour ce qui est de la définition de l'homme, il n'est vraiment pas besoin de rappeler longtemps que, chez Heidegger, elle se situe en un *Da-sein* (en un "là l'être") qui a rompu les ponts avec l'évidence de ce *Lebewesen* nommé "homo humanus", qu'il soit "sapiens", "faber" ou simplement "erectus" (et cette dernière dénomination est une occasion trop bonne de souligner que, pour la psychanalyse non plus, il ne s'agira d'aucune érection, ni physiologique ni posturale, encore qu'il s'agisse bien, comme pour l'analyse existentiale, de ce manque à être par lequel nous tenons debout, ou, si nous défaillons à sa faille, par lequel nous nous affaissons). (…) *Da-sein* n'indique donc pas *ce que* nous sommes, mais *que* nous sommes, et sans "quid" : que nous ne sommes *rien*, par conséquent rien non plus qu'il y ait à savoir. Ce que nous avons toujours oublié est donc, non ce que nous aurions toujours su, mais qu'il n'y a rien à savoir et que tout "moi" est imaginaire. (…) Le paradoxe est donc — et il me paraît tout à fait "lacanien" — qu'il n'y a ni humanisme ni réalité psychique chez Heidegger, alors même qu'il ne cesse de définir le "domaine" qui est "par métier" celui de ses auditeurs "psychiatres" : "l'homme existant" (*der existierende Mensch*) ». Gérard Granel, « Lacan et Heidegger. Réflexions à partir des Zollikoner Seminare », in *Études*, op. cit., 54, 56. Pour les séminaires de Heidegger, voir Martin Heidegger, *Séminaires de Zurich*, éd. par Medard Boss, trad. par Caroline Gros (Paris: Gallimard, 2010) (étrangement, la traductrice française a décidé de « déménager » le lieu des séminaires à la capital suisse).

[415] Nous reprenons ici les termes employés par Balibar : Étienne Balibar, « Le structuralisme : une destitution du sujet ? », *Revue de metaphysique et de morale* 45, n° 1 (2005): 5-22. Nous reviendrons sur ce texte par la suite.

[416] Ce sera notamment la lecture développée par Jean-Luc Nancy. Voir Jean-Luc Nancy, *La communauté désœuvrée*, Nouvelle édition revue et augmentée, coll. Détroits (Paris: Christian Bourgois Éditeur, 2004).

caractéristique du structuralisme, que nous retrouvons même dans la linguistique structurale de Saussure, si l'on prend en considération que le signe linguistique n'a de signification que par les multiples relations qu'il établit avec d'autres éléments dans le système de la langue. Autrement dit : la valeur linguistique est toujours relative, car elle n'a d'existence qu'à travers l'articulation avec multiples séries de relations. Dans le cas d'Althusser, cet aspect ne sera pas formulé en termes linguistiques, mais on retrouve tout de même la thèse d'un *primat de la relation sur les éléments*, thèse qu'Althusser formule à plusieurs reprises sous d'autres termes (« primat de la contradiction sur les contraires », « primat de la structure sur les éléments », « primat de la lutte de classes sur les classes », etc.)[417]. D'autre part, on peut souligner à ce respect l'affinité très remarquable entre cette perspective de la pensée heideggérienne et celle que Balibar, à partir d'une lecture attentive de la VIème thèse sur Feuerbach, désigne par l'expression d'une pensée de la « *relation constitutive* », voire d'une « ontologie de la relation »[418]. Rappelons ici la phrase décisive de cette « thèse » (à laquelle on reviendra dans le chapitre 1.4) : « Feuerbach résorbe l'essence religieuse en l'essence *humaine*. Mais l'essence humaine n'est pas quelque chose abstrait qui réside dans l'individu unique. Dans sa réalité effective, c'est l'ensemble des rapports sociaux [*das ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse*] »[419]. Il est regrettable que Heidegger ne se soit jamais référé aux thèses sur Feuerbach, notamment la sixième, car elle s'inscrit en quelque sorte dans le même geste de déplacement théorique qui celui recherché avec le concept de *Dasein*. En ce qui concerne le problème de la relation de l'homme à l'être, et l'apparente disproportion entre celle-ci et la relation réciproque de l'être à l'homme (selon la lecture proposée par Haar), on repère une étrange ressemblance entre cette perspective de la pensée heideggérienne (peut-être un effet involontaire de sa philosophie plutôt qu'une thèse consciemment élaborée), qu'on peut désigner comme une « priorité de l'être » sur l'homme, et ce qu'Althusser désignera comme une thèse matérialiste fondamentale, à

[417] Voir par exemple : *SM*, 66 ; *RJL*, 29-30 ; *ESP*, 222-223 ; *EPP I*, 562.
[418] Étienne Balibar, *La philosophie de Marx*, Nouvelle édition revue et augmentée (Paris: Éditions la Découverte, 2014), 69-72. C'est l'hypothèse du « transindividuel », terme que Balibar emprunte à Gilbert Simondon, hypothèse qu'il développera dans une série d'autres études. Voir surtout le « complément » ajouté à cette nouvelle édition, sous le titre « Anthropologie philosophique ou Ontologie de la relation ? Que faire de la "VIe thèse sur Feuerbach" ? » (pp. 193-250). Nous aurons l'occasion d'examiner cette hypothèse plus en détail dans le chapitre 2.4.
[419] Voir la traduction et le commentaire proposé par Macherey : Pierre Macherey, *Marx 1845. Les « thèses » sur Feuerbach. Traduction et commentaire* (Paris: Amsterdam, 2008), 137-60.

savoir, le « primat de l'être sur la pensée »[420] (malgré le fait que pour Heidegger, contrairement à Althusser, la « pensée » n'est nullement comprise comme quelque chose de « subjective »).

En même temps, il est important de rappeler que la *Lettre sur l'humanisme*, bien qu'adressée à Jean Beaufret (en réponse à sa question : « comment redonner un sens au mot "humanisme" ? »), est une réponse et une prise de position contre l'existentialisme de Sartre, l'une des très rares occasions où Heidegger affronte explicitement ses contemporains et prend publiquement position sur le champ de bataille philosophique, en l'occurrence contre le discours de l'existentialisme sartrien (un discours qui, pour couronner le tout, se conçoit comme inspiré par la philosophie heideggérienne). Cet aspect n'a pu passer inaperçu pour quelqu'un comme Althusser qui va prendre la philosophie de Sartre comme l'une des cibles théoriques privilégiées de sa critique. En termes généraux, le fait que Heidegger définisse la pensée de *Sein und Zeit* comme une pensée « contre l'humanisme » est également important pour l'auteur de la thèse de l'« antihumanisme théorique » de Marx. Surtout (et malgré l'étroitesse de la lecture fournie par Heidegger) lorsque, dans la *Lettre sur l'humanisme*, c'est surtout la philosophie du jeune Marx qui est identifiée à la pensée métaphysique (le Marx de l'« expérience de l'aliénation »).

En somme, si ces « motifs antihumanistes » de la pensée heideggérienne seront repris par Althusser à différents moments de sa trajectoire intellectuelle, à l'exception de l'élaboration théorique de la thèse du matérialisme aléatoire où Heidegger est expressément convoqué et où certains de ses concepts explicitement incorporés, la plupart du temps cette reprise se fait à travers d'autres noms et d'autres problématiques qui ne sont pas nécessairement heideggériennes ou « ontologiques ». C'est particulièrement le cas avec le travail de Lacan, comme nous l'avons dit, mais aussi (et peut-être surtout) avec Derrida (et nous essayerons d'analyser le rôle de ce dernier dans certains des chapitres suivants). Mais il y a aussi un autre vecteur par lequel s'opère ce « déplacement » de la problématique heideggérienne — plus inattendu peut-être, en tout cas moins explicite : c'est la réception de la philosophie hégélienne en France, plus précisément la présence de Heidegger dans le travail de lecture, d'interprétation et même de *traduction* de la philosophie de Hegel effectué par deux des figures le plus importantes du hégélianisme en France au XXe siècle :

[420] *RJL*, 35.

Alexandre Kojève et Jean Hyppolite. Si nous changerons de sujet dans les chapitres suivants — en fait, nous quitterons le champ de la pensée heideggérienne —, ce ne sera que partiellement, car nous continuerons à essayer de montrer la place et l'importance de cette pensée dans le travail philosophique de Kojève et d'Hyppolite, respectivement. L'objectif principal, cependant, ne sera autre que de reconstruire le type de « hégélianisme » que chacun est en train de fabriquer, et les principales thèses théoriques qui structurent leurs interprétations respectives de la philosophie hégélienne, spécifiquement du point de vue d'une problématique anthropologique et humaniste.

1.2. Hegel anthropologue. La lecture de Kojève

« De ce point de vue, l'homme ne semble pouvoir être véritablement *satisfait* que si on lui reconnaît une valeur absolue, hors du monde, reconnaissance qui implique que tous s'inclinent, en d'autres termes *se nient soi-même*, devant une transcendance (…).
Par un tel escamotage des rapports réels et des contradictions de classes, le travail de l'Esclave se confond idéalement avec la jouissance du Maître, et "*en soi ou pour nous*" est née une figure nouvelle : l'identité du sujet et de l'objet dans leur séparation même, comme conscience de soi se réalisant soi-même et se reconnaissant soi-même dans la réalité objective, en quoi se définit la *liberté abstraite* qui *réconcilie* les classes sociales opposées dans le spiritualisme d'une seule et même *pensée* ».

Tran Duc Thao, « Le "noyau rationnel" de la dialectique hégélienne », 10, 22.

« If Kojève was a bureaucrat he was a Romantic bureaucrat – serving the state that remained a pure idea. In this respect, Kojève is not so distant from Vladimir Soloviev, who believed himself to be a member of the 'Universal All-United Church' that did not exist then and does not exist now ».

Boris Groys, « Romantic bureaucracy. Alexander Kojève's post-historical wisdom », 37.

1.2.1. Introduction

Dans une lettre adressée à Tran Duc Thao le 7 octobre 1948, Alexandre Kojève répond à un commentaire critique publié par ce dernier peu avant[421], à propos de la parution de son ouvrage *Introduction à la lecture de Hegel* l'année précédente :

> « mon œuvre n'avait pas le caractère d'une étude historique ; il m'importait relativement peu de savoir ce que Hegel lui-même a voulu dire dans son livre ; j'ai fait un cours d'anthropologie phénoménologique en me servant de textes hégéliens, mais en ne disant que ce que je considérais être la vérité, et en laissant tomber ce qui me semblait être, chez Hegel, une erreur »[422].

Avec ces mots, Kojève désignait lui-même ce qu'il avait voulu faire pendant presque toute une décennie (1933-1939), dans ses célèbres conférences à l'École Pratique d'Hautes Études[423], qui ont eu un effet si profond sur la réception de Hegel en France, ainsi que sur toute une génération de philosophes et d'intellectuels du milieu du XXe siècle (cohorte que la célèbre étude de Vincent Descombes a appelé « la génération des Trois H »)[424]. Une « anthropologie phénoménologique » qui restera très ambiguë, ou du moins très problématique, nécessitant d'interroger à la fois sur le sens d'une telle « anthropologie » et sur celui d'un adjectif comme « phénoménologique ». Cette question doit être posée en tenant en compte d'une conjoncture particulière, à savoir celle des années 30 et l'entre-deux-guerres, et de la signification qu'une telle thèse (d'une « anthropologie philosophique ») pourrait avoir — ou peut-être de la stratégie à laquelle elle pourrait répondre — au milieu d'une telle conjoncture.

---

[421] Tran-Duc Thao, « La "Phénoménologie de l'esprit" et son contenu réel », *Les temps modernes*, n° 36 (septembre 1948): 492-519.

[422] Alexandre Kojève et Tran-Duc Thao, « Alexandre Kojève et Tran-Duc-Thao. Correspondance inédite », présentation de Gwendoline Jarczyk et Pierre-Jean Labarrière, *Genèses. Sciences sociales et histoire* 2, n° 1 (1990): 134.

[423] Alexandre Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel: leçons sur la Phénoménologie de l'Esprit professées de 1933 à 1939 à l'École des Hautes-Études réunies et publiées par Raymond Queneau*, coll. Bibliothèque des idées (Paris: Gallimard, 1968).

[424] « Nous pouvons voir dans l'évolution récente de la philosophie en France le passage de la génération des "3 H", comme on disait après 1945, à la génération des trois "maîtres du soupçon", comme on dira en 1960. Les trois H sont Hegel, Husserl, Heidegger, et les trois maîtres du soupçon sont Marx, Nietzsche et Freud ». Comme nous le savons, le but de Descombes, en lisant ces « quarante-cinq ans » de philosophie française, est d'expliquer pourquoi et comment se produit ce passage. Voir Vincent Descombes, *Le même et l'autre. Quarante-cinq ans de philosophie française (1933-1978)*, coll. Critique (Paris: Les Editions de Minuit, 1979), 13.

Avec la publication de son « mémoire » pour obtenir son Diplôme d'Études Supérieurs, « Du contenu dans la pensée de G.W.F. Hegel »[425], travail rédigé et défendu en 1947 sous la direction de Gaston Bachelard, on peut se faire une idée assez précise de la connaissance qu'avait Althusser du travail de Kojève à l'époque — et l'influence que ce dernier a exercé dans sa propre approche de Hegel. Outre les références plutôt élogieuses que l'on peut retrouver dans les notes de ce travail[426], Althusser a également publié en 1947, un compte rendu du livre de Kojève, sous le titre d'une phrase tirée de Hegel qu'il avait déjà rappelé dans son mémoire : « L'homme, cette nuit »[427]. On peut supposer que ce compte rendu très bref n'a pas dû lui prendre beaucoup de travail, car les idées et les citations sont presque identiques à celles présentées dans son travail de diplôme. Ainsi, dès les premières lignes Althusser reprend et émule certains motifs de la lecture kojévienne de Hegel :

> « Avant Nietzsche, et avec quelle rigueur, Hegel a vu dans l'homme cet animal malade qui ne meurt ni ne guérit, mais s'entête à vivre dans une nature effarée. L'animalité résorbe ses monstres, l'économie ses crises : l'homme seul est une erreur triomphante qui fait de son aberration la loi du monde. Au niveau de la nature, l'homme est un absurde, un trou dans l'être, un "néant vide", une "nuit" »[428].

Après quoi, Althusser rappelle la citation qu'il avait retrouvée dans le livre de Kojève : « C'est cette nuit, dit profondément Hegel, qu'on aperçoit quand on regarde un homme

---

[425] *EPP I*, 59-238.

[426] Voir par exemple, la note 259 : « Alexandre Kojève a brillamment insisté sur ce point dans son *Introduction à la lecture de Hegel* » (*EPP I*, 238 ; voir aussi la note 160 à la p. 233, et 195 à la p. 234). Cependant, ces notes sont un peu nuancées dans une lettre à Hélène de 1947 : « J'ai lu le *Kojève* (de Ballard) ; il y a des sottises mais des choses bien intéressantes qui ne sont que du Hegel *compris* (à quoi je vois que j'avais beaucoup pressenti mais peu compris), et en tout cas très utiles pour mon diplôme (et l'agreg). J'ai hâte de relire certains textes de H[egel] pour confirmer quelques pensées ». *LH*, 82-83.

[427] Texte paru originellement dans le nº 286 des *Cahiers du Sud*, puis repris dans *EPP I*, 239-242.

[428] La récurrence de ce langage de l' « Être » et le « Néant » (et même la « dialectique » y impliquée) — qu'Althusser ne fait que reprendre ici à Kojève — doit nous rappeler l'influence de la pensée de Kojève (particulièrement son *Introduction à la lecture de Hegel*), sur la réflexion de Sartre. Voir à cet égard, l'étude classique de Vincent Descombes, *Le même et l'autre: quarante-cinq ans de philosophie française (1933-1978)*, coll. Critique (Paris: Les Editions de Minuit, 1979), notamment le chapitre 1, « L'humanisation du Néant (Kojève) » (21-63), qui se termine avec un Appendice consacré justement à *L'Être et le néant* de Sartre (64-70).

dans les yeux : une Nuit qui devient terrible, la Nuit du Monde qui se présente à nous… »[429].

Quand on sait le ton et la rigueur avec lesquels Althusser va mener sa critique de la dialectique hégélienne dans les articles qui composent *Pour Marx*, il est frappant de constater qu'à l'époque, dans son travail de diplôme, il avait une lecture *hégélienne* assez claire de Marx (se rapprochant ainsi de ce que nous qualifierons dans le chapitre suivant de lecture hégélienne de Marx développée par Jean Hyppolite), et ce qui est encore plus déconcertant, nous trouvons également une interprétation du marxisme comme un *humanisme*[430]. Comme l'a montré le travail récent de Jean-Baptiste Vuillerod, la lecture kojévienne de Hegel exerce une influence décisive sur l'approche et la confrontation d'Althusser avec la philosophie hégélienne, mais aussi (nous le verrons dans ce qui suit) sur sa lecture de Marx et du marxisme. « De Kojève, Althusser retient les éléments moteurs de son commentaire : la fin de l'histoire, le savoir absolu, la perspective anthropologique d'une réconciliation de l'humanité, et la lutte du maître et de l'esclave comme point de transition entre hégélianisme et marxisme »[431]. Mais si ces éléments orientent et articulent

[429] *EPP I*, 239. La phrase, qu'Althusser cite d'après Kojève, correspond à la « Philosophie de l'esprit » de la *Realphilosophie* de la période de Hegel à Iéna (1805-1806), et dont la première traduction française ne paraîtra qu'en 1982. Voir G.W.F. Hegel, *La philosophie de l'esprit: de la Realphilosophie, 1805*, trad. par Guy Planty-Bonjour, coll. Épiméthée (Paris: Presses universitaires de France, 1982). Dans son travail de diplôme, on peut aussi lire : « L'Esprit est pour [Hegel] le néant devenu être, ou, dans son langage romantique, "la nuit devenue jour", et cette nuit est l'universel en acte dans l'homme : "l'homme est cette Nuit, ce néant vide…" et posé comme néant dans son être même – "c'est cette nuit qu'on aperçoit quand on regarde un homme dans les yeux", cette mort qui affecte l'homme dans sa propre nature ». *EPP I*, 137. La deuxième citation de Hegel est directement reprise de l'*Introduction* de Kojève, tout comme le qualificatif « romantique », qui apparaît également dans son compte rendu. Voir Alexandre Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, op. cit., 574-575.

[430] Sur la dernière page de son travail de diplôme, il dit : « C'est pourquoi le mouvement marxiste est un matérialisme, puisqu'il veut la domination de la matière, mais c'est aussi un humanisme, puisque cette matière est une matière humaine luttant contre des formes inhumaines. (…) L'action révolutionnaire peut concevoir, au moins formellement, l'avènement de la totalité humaine réconciliée avec sa propre structure ». Malgré l'allure sans équivoque de ces affirmations, Althusser précise tout de suite : « Cependant ses significations ne sont pas réductibles à de pures déterminations dans l'élément de la pensée » (*EPP I*, 217). Nous sommes loin alors de l'Althusser de la coupure épistémologique.

[431] Jean-Baptiste Vuillerod, « Hegel et ses ombres. Alexandre Kojève et l'anti-hégélianisme français des années 1960 », *Les Temps Modernes* 4, n° 695 (2017): 94. « Il est donc certain que la lecture kojévienne fournit le principal prisme à travers lequel le jeune Althusser lit Hegel. Cette lecture kojévienne de Hegel permet notamment à Althusser de penser le hégélianisme comme "conscience de soi" du marxisme, autrement dit comme la science dialectique que Marx n'a jamais écrite » (97). Dans son cours à l'ENS de 1955-1956 sur « Les problèmes de la philosophie de l'histoire », on remarque qu'Althusser semble utiliser les termes de « lutte » du maître et de l'esclave pour expliquer le développement historique chez Condorcet : « C'est pourquoi le moteur de l'histoire est *non la raison ou l'erreur seules* mais la lutte de *la raison* et de son *contraire* (…). L'histoire humaine n'est rien d'autre que ce combat ». *PH*, 61. En tout cas, toute la partie consacrée à Hegel est marquée par le thème de la « fin de l'histoire ». Voir *PH*, 128-152.

la lecture d'Althusser, nous allons voir que c'est autour d'un thème fondamental du kojévisme qu'il prendra ses distances : la fin de l'histoire.

Ce qu'il faut pour l'instant retenir de son travail de diplôme, ainsi que de cet écrit de jeunesse qui est une recension de l'ouvrage de Kojève, c'est qu'aux côtés des allusions très favorables à l'ouvrage de Kojève — un véritable événement philosophique, il faut l'admettre [432] — quelques questions et critiques sont également formulées sur l'interprétation qu'il propose de la pensée même de Hegel, même si elles ne sont pas formulées ici avec la radicalité que cette critique prendra dans les années 1960. Dans « L'homme, cette nuit », par exemple, Althusser reconnaît ouvertement que « Kojève, en effet, tire de Hegel une anthropologie, il développe la négativité hégélienne dans son aspect subjectif, mais en néglige délibérément l'aspect objectif »[433]. En d'autres termes, si bien Kojève a bien relevé le « devenir-Substance du Sujet », il néglige délibérément l'autre côté du système hégélien : le « devenir-Sujet de la Substance ». Cette procédure, dit Althusser, « c'est couper Hegel comme une pomme, et renoncer à joindre les morceaux »[434]. De

[432] En 1930, Alexandre Koyré s'est excusé auprès de ses collègues allemands, anglais et italiens au Congrès Hegel tenu à La Haye, de n'avoir pas grand-chose à dire, car « jamais une école hégélienne n'a pu se former en France ». Alexandre Koyré, « Rapport sur l'état des études hégéliennes en France », in *Études d'histoire de la pensée philosophique*, coll. TEL (Paris: Gallimard, 1986), 225. Comme le soulignera plus tard Mikel Dufrenne, outre les cours de Kojève, la réception de Hegel en France pourrait se résumer aux travaux pionniers, bien que plutôt isolés, de Jean Wahl (*Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*, de 1929), d'Alexandre Koyré lui-même (son article « Hegel à Iéna », de 1934) et d'Alain (la partie de ses *Idées*, de 1939, consacrée à Hegel). Voir Mikel Dufrenne, « Actualité de Hegel », *Esprit*, n° 148 (9) (1948): 398, repris dans Mikel Dufrenne, *Jalons* (Dordrecht: Springer Netherlands, 1966), 70-83. Dans un rapport beaucoup plus exhaustif de la même année sur la réception de Hegel en France, Georges Canguilhem propose d'ajouter aussi (vu son importance dans le champ d'études marxistes) la traduction faite en 1938 par Henri Lefebvre et Norbert Guterman des cahiers philosophiques de Lénine : V. I. Lénine, *Cahiers sur la Dialectique de Hegel* (Paris : Gallimard, 1938 ; nouvelle édition revue en 1967). Voir Georges Canguilhem, « Hegel en France », in *Œuvres complètes. Tome IV. Résistance, philosophie biologique et histoire des sciences (1940-1965)*. Textes présentés et annotés par Camille Limoges (Paris : Vrin, 2015), 325 (article publié à l'origine en 1948, dans la *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, vol. 28-29, nº4). D'ailleurs, Canguilhem lui aussi parle d'un « moment historique » dans la réception de Hegel en France à l'égard de Kojève (332). De manière générale, voir aussi l'important travail de Gwendoline Jarczyk et Pierre-Jean Labarrière, *De Kojève à Hegel: cent cinquante ans de pensée hégélienne en France* (Paris: A. Michel, 1996). Si bien l'ouvrage s'organise autour de « trois moments » du hégélianisme en France (Jean Wahl, Alexandre Kojève et Éric Weil), les auteurs distinguent aussi quatre figures centrales de la période qu'ils appellent l' « âge d'or » du hégélianisme français (1907-1941) : Alexandre Koyré, Jean Wahl, Alexandre Kojève et Jean Hyppolite. De Kojève, ils affirment dans l'ouverture : « Personnage clé, celui dont l'influence sur le demi-siècle suivant fut décisive (…). C'est lui qui eut le mérite de l'insérer [à Hegel] dans la culture française, par-delà le cercle des spécialistes, et d'en faire une référence quasi obligée dans la gestion de ce que l'on appelle les "sciences humaines" : histoire, religion, sociologie, psychanalyse, il n'est guère de domaine qui n'ait adopté comme principe heuristique quelques-unes des idées ou des figures types ciselées par Kojève, et par lui élevées au rang de paradigmes » (28).

[433] *EPP I*, 241.

[434] *EPP I*, 242.

manière analogue, dans le dernier chapitre de son travail de diplôme, à propos des effets de la « décomposition » de Hegel, de ce qu'il appelle aussi sa « déchéance » comme condition idéologique incontournable de toute la pensée contemporaine, Althusser argumente :

> « Ainsi Kierkegaard et les existentialistes modernes se sont approprié la négativité hégélienne dans sa forme subjective, et la philosophie contemporaine s'est paradoxalement constituée en système sur cet élément abstrait du système, négligeant l'autre aspect de Hegel, qui est la substance »[435].

Ces critiques permettent d'apprécier à quel point la remise en question et la prise de distance d'Althusser vis-à-vis de Hegel, de sa conception de l'histoire et de la dialectique, n'est peut-être pas tant un positionnement critique vis-à-vis de Hegel lui-même, mais plutôt vis-à-vis d'un certain « hégélianisme » que l'*Introduction à la lecture de Hegel* de Kojève avait installé dans le milieu français[436]. Comme l'affirme à juste titre Vuillerod, le rapport d'Althusser à Hegel n'est pas un simple rapport de « réception » philosophique, mais un rapport complexe (et surdéterminé, dirions-nous), de « réception du récepteur »[437]. En ce sens, dans ses travaux des années 1960, il ne s'agit pas vraiment d'une « critique de Hegel » ou du « hégélianisme » pur et simple, mais plutôt d'une critique du Hegel de Kojève, de la lecture kojévienne de Hegel, et de ce à quoi cette lecture aboutira dans les travaux de la génération dite des « trois H » (bien que cette critique, centrale bien sûr, ne soit nullement la seule question en jeu dans les écrits des années 1960, mais l'une parmi plusieurs d'autres ; comme nous le verrons, il s'agit d'une stratégie beaucoup plus complexe que celle d'une simple « querelle hégélienne » ou entre différentes versions du « hégélianisme »).

---

[435] *EPP I*, 210.

[436] Comme le disent Jarczyk et Labarrière : « on peut dire sans parti pris que le Hegel auquel la culture française, pendant près d'un demi-siècle, eut accès fut, de façon pratiquement exclusive, "le Hegel de Kojève" ». Gwendoline Jarczyk et Pierre-Jean Labarrière, *De Kojève à Hegel*, op. cit., 30.

[437] Jean-Baptiste Vuillerod, « Hegel et ses ombres », art. cit., 92. Vuillerod analyse les différentes réceptions de Kojève (la « réception du récepteur ») dans les travaux de trois figures majeures de ce qui dans les années 1960, a pris la forme d'un « anti-hégélianisme français » : Althusser, Foucault et Deleuze. Nous ne sommes pas d'accord cependant avec l'une des remarques conclusives qu'il tire de sa lecture de l' « anti-hégélianisme » d'Althusser, lorsqu'il affirme : « Althusser n'est finalement jamais parvenu à arracher Hegel à son interprétation kojévienne. Il a plutôt renoncé à celui-là qu'à celle-ci » (100). D'une part, la référence à Kojève semble disparaître de plus en plus dans les écrits des années 1960-1970 (y compris les thèmes et les termes de sa lecture), mais d'autre part, il est difficile de soutenir qu'Althusser aurait simplement « renoncé » à Hegel. Nous reviendrons sur ce problème au chapitre 2.5.

*1.2.2. L'*Introduction à la lecture de Hegel *de Kojève*

Dès les premiers pages de ce « livre »[438], on aperçoit les signes et les références qui vont conduire la lecture kojévienne de Hegel, lecture articulée notamment autour des catégories d'homme, travail, désir, histoire et dialectique, parmi d'autres. Le texte d'ouverture qui précède le premier cours (année scolaire 1933-1934), que Raymond Queneau a placé « En guise d'introduction », condense de façon remarquable l'hypothèse d'interprétation de Kojève. Elle consiste d'une traduction commentée de la première section du chapitre IV de la *Phénoménologie de l'esprit* : « Autonomie et dépendance de la Conscience-de-soi : Maîtrise et Servitude »[439], texte préalablement publié en 1939 dans la revue *Mesures*, et qui porte comme épigraphe une citation non traduite des *Manuscrits de 1844* de Marx : « Hegel… erfasst die *Arbeit* als das *Wesen*, als das sich bewährende Wesen des Menschen » (« Hegel… conçoit le *travail* comme l'*essence* de l'homme, comme son essence se vérifiant »)[440]. Cette référence n'est pas sans rapport avec un des exergues de Hegel que Kojève a mis au début de son ouvrage : « L'homme, puisqu'il est Esprit, peut et doit se considérer comme digne de tout ce qu'il y a de plus sublime »[441]. De là, on peut voir

[438] Nous disons « livre » entre guillemets, car — comme on le sait — il s'agit d'une composition de Raymond Queneau, qui comprend des matériaux très divers : des notes de cours, des résumés de chaque année académique (publiés dans l'*Annuaire de l'École des Hautes Études*), le texte intégral des leçons et des conférences écrites par Kojève, ajoutés en appendices, ainsi qu'un « plan » détaillé de la *Phénoménologie de l'esprit*. Il faut rappeler aussi que le thème du « Livre » (avec majuscule) a une place importante dans la propre interprétation que Kojève donne de la « fin de l'Histoire » et la « mort de l'homme » (voir par exemple, Alexandre Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, op. cit., 387-388, note 1), et que, par conséquent, il n'est pas anodin de parler du « livre » chez Kojève. Sur cette question, voir Dominique Pirotte, « Du Livre et de la Mort chez Kojève et Blanchot » (Espace Maurice Blanchot - www.blanchot.fr), consulté le 16 avril 2018, http://blanchot.fr/fr/index.php?option=com_content&task=view&id=132&Itemid=41, ainsi que Jean-François Kervégan, « Au-delà de l'histoire : le livre et la fin du Sage », *Philosophie* 135, n° 4 (2017): 78-91.

[439] C'est la traduction que donne Kojève au titre de cette section. Dans la traduction d'Hyppolite, ce titre est versé comme « Indépendance et dépendance de la conscience de soi; domination et servitude ». Voir G.W.F. Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, trad. par Jean Hyppolite, coll. Philosophie de l'esprit (Paris: Aubier Montaigne, 1954), 155. On remarquera dans la note de bas de page, que lorsqu'Hyppolite explique qu'il traduit « *Knechtschaft* » par « servitude », il utilise néanmoins les termes de « maître » et d' « esclave » pour expliquer la dialectique domination-servitude (155, note 1).

[440] Alexandre Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, op. cit., 9. Pour la citation de Marx, voir : Karl Marx, *Manuscrits économico-philosophiques de 1844*, op. cit., 163.

[441] Alexandre Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, op. cit., 7. Kojève donne simplement comme référence « (Hegel, 1816) », mais nous verrons plus loin quelle altération il introduit dans cette citation-traduction.

qu'avant même de commencer la lecture, ces éléments déterminent dès le départ ce que sera l'interprétation « anthropologisée » de Hegel par Kojève. Le jeune Marx, main dans la main avec le jeune Hegel, constitue ainsi l'écusson d'un ouvrage qui vise à poser les bases d'une « anthropologie phénoménologique ».

Cette interprétation commence à s'étayer dès les premières lignes. La lecture commence par la déclaration suivante :

> « L'homme est Conscience de soi. Il est conscience de soi, conscient de sa réalité et de sa dignité humaines, et c'est en ceci qu'il diffère essentiellement de l'animal, qui ne dépasse pas le niveau du simple Sentiment de soi. L'homme prend conscience de soi au moment où — pour la "première" fois — il dit : "Moi". Comprendre l'homme par la compréhension de son "origine", c'est donc comprendre l'origine du Moi révélé par la parole »[442].

Il n'est pas anodin que, étant donné qu'il est question de Hegel et du *commencement* de son exposé sur Hegel, le commentaire de Kojève s'ouvre par une déclaration aussi péremptoire. En d'autres termes, commencer par une définition de l'homme est le geste par excellence de toute anthropologie, d'autant plus si cette définition s'appuie sur les notions classiques de « conscience » et de « parole », ainsi que sur l'une des plus anciennes distinctions de la philosophie occidentale, la différence entre l'homme et l'animal. Qui plus est, on trouve ici une inquiétude sur l'« origine », sur le « premier moment » où un homme dit pour la première fois « Moi ». Il s'agit, nous le verrons, de l'origine même de la conscience de soi, et plus profondément, de l'origine du temps. Enfin, on voit réapparaître ici la catégorie (kantienne) de « dignité humaine », élément clé de presque toute anthropologie philosophique, qui semble toujours avoir la fonction d'une « digue » de rétention contre toute possibilité de *fuite* ou de *craquelure* de l'argument anthropologique.

Cependant, ce que Kojève dit dans l'ouverture est bien connu. Déjà en 1948, Mikel Dufrenne, dans un article commentant la publication de l'ouvrage de Kojève, ainsi que celle d'Hyppolite (publié juste un an auparavant)[443], affirmait que pour Kojève, la

[442] *Ibid.*, 11.
[443] Voir Jean Hyppolite, *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*, coll. Philosophie de l'esprit (Paris: Aubier-Montaigne, 1946).

dialectique avait pour « centre et pour moteur l'homme »[444]. En effet, s'il y a un aspect de la lecture de Kojève qui est devenu célèbre, c'est avant tout la centralité qu'il attribue à la dite « dialectique du Maître et de l'Esclave ». Pour Kojève, on le sait, l'histoire universelle ne peut être comprise qu'à partir de la dialectique historique ainsi conçue, c'est-à-dire comme une « interaction entre Maîtrise et Servitude ». Cette dialectique, cependant (il faut le noter immédiatement), pourrait bien être interprétée comme l'interaction entre deux figures qui sont « spirituelles » avant d'être « anthropologiques », c'est-à-dire comme des figures du déploiement du sujet ou de la substance absolues. C'est sur ce point justement que Thao, aussi bien qu'Hyppolite, jugent la centralité que Kojève octroie à cette dialectique comme une « exagération » :

> « il nous semble exagéré de vouloir interpréter le contenu de la *Phénoménologie* tout entière par la dialectique du maître et de l'esclave (…), ces concepts sont trop vagues et ne rendent pas compte des particularités du mouvement, tel que Hegel l'a exposé (…). Les figures phénoménologiques, comme figures de l'esprit, échappent ainsi à peu près complètement de l'interprétation proposée »[445].

En effet, ces figures, ainsi que la dialectique qui les relie, sont interprétées par Kojève sous la figure humaine du Désir : « l'histoire humaine est l'histoire des Désirs désirés »[446] (phrase qui, soit dit en passant, semble paraphraser curieusement la déclaration figurant au début du *Manifeste communiste* : « L'histoire de toute société jusqu'à nos jours n'a été que l'histoire de luttes de classes », dont la substitution de l'« histoire de toute société » par l'« histoire humaine », ainsi que de « lutte de classes » par le « Désir » ou la « lutte pour la reconnaissance », nous indiquent le détour, pour ne pas dire la « déviation », que suivra le « marxisme » de Kojève). La section de la *Phénoménologie de l'esprit* que Kojève aborde dans ce texte introductif décrit précisément le passage de la simple

---

[444] Mikel Dufrenne, « Actualité de Hegel », art. cit., 398. Proche du « personnalisme » d'Emmanuel Mounier et de la philosophie existentialiste, Dufrenne est mentionné par Althusser dans *L'avenir dure longtemps*, comme quelqu'un qui résistait tout type d' « antihumanisme théorique » : « J'eus contre moi non seulement la meute des philosophes qui écrivaient contre Foucault et moi des livres "pour l'homme" (Mikel Dufrenne et autres), mais aussi tous les idéologues du Parti ». *ADL*, 213. En effet, Dufrenne publiera en 1968, un ouvrage sous ce titre : Mikel Dufrenne, *Pour l'homme* (Paris: Éditions du Seuil, 1968).

[445] Tran Duc Thao, « La "Phénoménologie de l'esprit" et son contenu réel », art cit., 494. Voir aussi Jean Hyppolite, « La "Phénoménologie" de Hegel et la pensée française contemporaine », in *Figures de la pensée philosophique. Écrits 1931-1968. Tome II*. Quadrige (Paris: Presses Universitaires de France, 1991), 238-39.

[446] Alexandre Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, op. cit., 16, 13.

conscience passive à la conscience de soi agissante, le mode de conscience qui détache complètement l'humain de sa condition animale. Rappelons que, pour atteindre la conscience de soi, l'homme a besoin d'être reconnu dans son humanité, c'est-à-dire dans sa capacité d'action négatrice. Mais cette reconnaissance ne va pas de soi, elle n'est pas donnée. Pour y parvenir, l'homme doit imposer sa reconnaissance aux autres par une lutte à mort, une « lutte à mort de pur prestige », dit Kojève, où l'homme qui veut être reconnu se bat avec un autre homme qui cherche aussi la reconnaissance. Que ce soit une lutte *à mort*, cependant, ce n'est qu'une image employée par Hegel à des fins pédagogiques. Même s'il peut y avoir des références historiques (et Hegel les mobilise tout au long de la *Phénoménologie*), elles sont toujours indirectes, et l'image reste dans sa fonction éminemment allégorique. Car, si cette lutte à mort est réellement menée jusqu'au bout, c'est-à-dire, jusqu'à la mort factice de l'un des combattants, le propos de la reconnaissance et de la constitution de la conscience de soi est immédiatement mis en échec (celui qui cherchait la reconnaissance a tué l'autre qui pouvait le reconnaître, résultat que Hegel appellera « négation abstraite »). Cette scène montre par ailleurs le caractère « mythique » de la dialectique du maître et de l'esclave[447], telle comme elle est reproduite par Kojève. En règle générale, le mythe consiste dans une narration qui raconte l'origine d'un être ou d'un monde. Ce n'est pas par hasard, en ce sens, si Kojève parle d'un « "premier" homme qui rencontre pour la première fois un autre homme »[448]. En tant qu'histoire mythologique, voire fantastique, la dialectique du maître et de l'esclave ne peut jamais se réaliser vraiment, ne peut jamais se « faire » en réalité, car elle est condamnée à tomber dans ce Néant abstrait qui rend impossible toute connaissance ainsi que toute reconnaissance. Comme le dit

[447] Reliant cette image à la question du sacrifice, Georges Bataille, comme on le sait, dira qu'il s'agit de son aspect « comique » ou « tragicomique ». « La manifestation privilégiée de la Négativité est la mort, mais la mort en vérité ne révèle rien. C'est en principe son être naturel, animal, dont la mort révèle l'Homme à lui même, mais la révélation n'a jamais lieu. Car une fois mort, l'être animal qui le supporte, l'être humain lui-même a cessé d'être. Pour que l'homme à la fin se révèle à lui-même il devrait mourir, mais il lui faudrait le faire en vivant — en se regardant cesser d'être. En d'autres termes, la mort elle même devrait devenir conscience (de soi), au moment même où elle anéantit l'être conscient. C'est en un sens ce qui a lieu (qui est du moins sur le point d'avoir lieu, ou qui a lieu d'une manière fugitive, insaisissable), au moyen d'un subterfuge. Dans le sacrifice, le sacrifiant s'identifie à l'animal frappé de mort. Ainsi meurt-il en se voyant mourir, et même en quelque sorte, par sa propre volonté, de cœur avec l'arme du sacrifice. Mais c'est une comédie ! » Georges Bataille, « Hegel, la mort et le sacrifice », in *Œuvres complètes. XII. Articles 2. 1950-1961* (Paris: Gallimard, 1988), 336.

[448] Alexandre Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, op. cit., 18.

Kojève lui-même : « Ce n'est pas comme cadavre [que l'homme] peut et veut être reconnu »[449].

C'est pourquoi l'homme qui veut être reconnu, plutôt que se battre à mort, doit « asservir » l'autre homme. Mais là encore, nous savons où cette histoire termine. L'homme qui réussit à asservir l'autre est également déçu dans son désir de reconnaissance, car il l'a réduit précisément à la condition de quelqu'un qu'il ne peut pas reconnaître parce qu'il n'est pas un être libre (et donc, vraiment *humain*) : l'esclave (ou plus précisément, le « serf ») a été réduit à une condition animale. « Le Maître a donc fait fausse route », dit Kojève. Plus encore, « l'homme qui se comporte en Maître ne le sera jamais », car il cherche la satisfaction immédiate de son désir, demeurant ainsi, par cette même immédiateté, au niveau « chosiste » ou mondaine de l'animal. Pour Kojève, l'homme se voit ainsi confronté à un « impasse existentielle »[450]. Le dépassement de cette impasse sera cependant possible grâce à l'esclave, puisque par son asservissement il a été condamné à ne faire que travailler, et à travailler pour un autre, le maître. C'est donc dans le travail de l'esclave (ou simplement dans le travail puisque le maître ne travaille pas) que réside la clé pour sortir de cette impasse, car selon le récit kojévien, le travail est la capacité proprement humaine de maîtriser la nature et de transformer le monde, c'est-à-dire de se détacher essentiellement de l'animalité. Cette maîtrise, qui est toujours une négation de la nature, est celle qui permet à l'homme de « s'humaniser », de devenir proprement humain, car c'est par la voie du travail qu'il devient capable de refouler ses instincts animaux[451], de différer la satisfaction de son désir — de le « médiatiser » — dans l'activité négatrice et transformatrice qu'est le travail, et de se reconnaître finalement dans le produit de son travail. « C'est donc par le travail, et par le travail seulement, que l'homme se *réalise objectivement* en tant qu'homme »[452].

De cette manière, si le maître peut être considéré le « catalyseur du processus historique, anthropogène », l'avenir, par contre, appartient à l'esclave[453]. C'est grâce au travail de l'esclave qu'il peut y avoir du « progrès historique », car c'est à travers l'activité

[449] *Ibid.*, 53.
[450] *Ibid.*, 25.
[451] « Seul le travail (…), annule l'élément de folie et de crime qui affecte l'attitude de tout homme qui — poussé par l'angoisse — essaie de dépasser le Monde donné dont il a peur ». *Ibid.*, 32.
[452] *Ibid.*, 30. Et quelques lignes plus loin : « C'est ce travail, et ce travail seulement, qui libère, c'est-à-dire humanise, l'homme (l'Esclave) » (30-31).
[453] *Ibid.*, 28.

du travailleur qu'il devient possible de « dépasser » l'abstraction (unilatérale) de la mort sous la figure de celui qui risque sa vie pour le seul prestige : le maître. C'est du côté du travail, donc, qu'on retrouve la vraie puissance de la négativité, le moteur de la dialectique et du mouvement historique.

Après ces remarques plutôt schématiques (nous n'avons lu que les pages du texte introductif), il faut repérer quelques éléments centraux dans l'analyse de Kojève. Tout d'abord, revenons sur l'« anthropologie », appellation avec laquelle Kojève lui-même désigne sa démarche. Cette anthropologie peut être caractérisée comme une « théorie du désir anthropogène », selon l'expression de Dominique Pirotte[454]. Cette théorie propose une conception ontologique du désir, c'est-à-dire un désir constituant l'être de l'homme. Compris comme « négativité », comme « travail du négatif », le désir humain est « anthropogène, générateur de la Conscience de soi, de la réalité humaine, [et] en fin de compte, fonction du désir de la reconnaissance ». Ce désir de reconnaissance est, à son tour, l'acte par lequel l'homme risque sa vie, ou bien, l'acte par lequel l'homme nie la vie naturelle, « en vue d'un but essentiellement non-vital »[455]. C'est l'élément du « non-être » qu'est l'homme, qui constitue un « trou » dans l'être, et qui veut expliquer à la fois l'origine de la conscience et l'origine de la négation elle-même[456].

À ce stade, la distinction que toute cette « anthropogenèse » suppose par principe devient évidente : la distinction essentielle entre l'homme et l'animal, entre l'Histoire et la Nature. C'est la conception même du désir que Kojève élabore — en s'éloignant explicitement de ce que dit Hegel dans la *Phénoménologie*, comme l'a bien montré Judith Butler[457] — celle qui introduit une différence ontologique entre l'être humain et le reste des êtres naturels. En ce sens, l'« origine de la conscience de soi » que cette théorie veut expliquer doit forcément s'appuyer sur l'origine de cette différence.

---

[454] Voir Dominique Pirotte, *Alexandre Kojève: un système anthropologique*, coll. Philosophie d'aujourd'hui (Paris: Presses universitaires de France, 2005), chapitre III, 77-110.
[455] Alexandre Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, op. cit., 14.
[456] « Parler de l' "origine" de la Conscience de soi, c'est nécessairement parler du risque de la vie (en vue d'un but essentiellement non-vital) » (*ibid.*). Et quelques pages après : « l'origine de cette négation absolue ne peut être que la terreur absolue inspirée par le Monde donné, ou plus exactement par ce — ou celui — qui domine ce Monde, par le Maître de ce Monde ». *Ibid.*, 33.
[457] Judith Butler, *Subjects of Desire. Hegelian Reflections in Twentieth-Century France* (New York: Columbia University Press, 1999), 61-79. Voir la traduction française : Judith Butler, *Sujets du désir: réflexions hégéliennes en France au XXe siècle*, trad. par Philippe Sabot, coll. Pratiques théoriques (Paris: Presses universitaires de France, 2011), 87-107.

Pour Kojève, la vie animale — comme la Nature dont elle fait partie — n'est que pure identité fixe et statique, l'être donné dépourvu de négativité et, par conséquence, une réalité qui n'a pas vraiment d'histoire. Elle s'oppose et se distingue *essentiellement* à la « non-vie » humaine, c'est-à-dire, à l'existence de cet être qui seul peut risquer sa vie dans une lutte de pur prestige, une lutte « absolument privée de toute "raison d'être" biologique, de tout "intérêt vital" », et motivée « uniquement "pour la gloire" ou en fonction de sa seule "vanité" (qui, par ce risque, cesse d'être "vaine" ou "inexistante" et devient la valeur spécifiquement humaine de l'*honneur* […]) »[458]. Cette *non-vie* exprime justement l'action négatrice de la liberté humaine, car c'est la négativité qui nie la nature ou l'« Animalité *dans l'Homme* »[459] celle qui rend compte de son historicité, qui n'est au fond rien d'autre que l'humanité même de l'Homme. Cette différence ou « coupure » entre l'homme et l'animal est évidemment fondée sur la théorie du désir évoquée plus haut mais elle révèle ici le caractère tout à fait originel, voire « contre-intuitif », de la conception kojévienne du désir. C'est encore Butler qui a bien observé ce point : « Contrairement à la croyance commune qui veut que le désir soit lui-même une manifestation de la nécessité biologique, Kojève affirme à l'inverse que le désir transcende la biologie dans la mesure où la biologie est conçue comme une série de lois naturelles figées »[460]. En ce sens, le désir humain n'aurait rien à voir avec une « pulsion » animale : tout au contraire, il serait le plus propre à l'humain, l'élément même qui l'« humanise ».

Pour Kojève, ce ne serait rien de moins que cette humanité elle-même celle qui vise la description phénoménologique de Hegel, ainsi que la raison du caractère « dialectique » de sa philosophie :

> « On peut dire qu'en dernière analyse la philosophie de Hegel a un caractère dialectique parce qu'elle essaye de rendre compte du phénomène de la Liberté, ou, ce qui est la même chose, de l'Action au sens propre du terme, c'est-à-dire de l'Action humaine consciente et volontaire ; ou bien, et c'est encore la même chose, parce qu'elle veut rendre compte de l'Histoire. En bref, cette philosophie est "dialectique" parce qu'elle veut rendre compte du fait de l'existence de l'*Homme* dans le Monde, en révélant ou décrivant l'Homme tel

[458] Alexandre Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, op. cit., 497.
[459] *Ibid.*, 511.
[460] Judith Butler, *Sujets du désir*, op. cit., 93-94.

qu'il est réellement, c'est-à-dire dans sa spécificité irréductible ou en tant qu'*essentiellement* différent de tout ce qui est seulement Nature »[461].

Selon Kojève, Hegel aurait souligné très clairement cette différence dans la *Phénoménologie de l'esprit*, notamment dans le Chapitre VIII sur le « Savoir Absolu », auquel il dédie toute la dernière année scolaire de son cours (1938-1939). « Lorsqu'il identifie (…) la Nature à l'Espace et l'Histoire (c'est-à-dire l'Homme) au Temps, cela signifie chez lui que la Nature est dominée par la seule Identité, tandis que l'Histoire implique la Négativité et est, par conséquent, dialectique »[462]. Il est assez symptomatique que Kojève tienne à souligner la « différence *essentielle* entre l'Homme et l'Animal » ici, au moment où Hegel parle précisément d'Espace ou de Nature et de Temps ou d'Histoire, et non pas de l'« Homme » et de l'« Animal » (cela aura plutôt lieu lors des premiers chapitres sur la « certitude sensible » et l'« auto-conscience »). Mais on voit aussi immédiatement comment Kojève opère des substitutions ou des équivalences qui ne vont pas forcément de soi. Dire « l'Histoire, *c'est-à-dire* l'Homme » — pour ne retenir que cette affirmation — implique un bond majeur, en tout cas, c'est aller trop vite. Ces substitutions ne sont pas anecdotiques, car on les retrouve aussi assez fréquemment dans la traduction commentée qui sert d'introduction à l'ouvrage (et on pourrait multiplier les exemples tout au long du livre). Lorsque Kojève lui-même traduit un passage où Hegel parle de « Conscience-de-soi » (*Selbstbewußtsein*), dans son commentaire il rend équivalente cette « Conscience-de-soi » (moyennant encore la formule « c'est-à-dire ») à l'« homme conscient de soi »[463]. Puis, quand Hegel se réfère à la « réalité-essentielle » (*Wesen*) de la « Conscience-de-soi », Kojève précise dans ses commentaires que cette essence est « sa réalité, et sa dignité humaines reconnues »[464]. De tels substitutions ont lieu dans les commentaires ; mais Kojève opère simultanément des substitutions beaucoup plus

[461] Alexandre Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, op. cit., 482. Kojève établit ainsi toute une chaine d'équivalences pour ce qui est du côté du « proprement humain ». Ainsi, l' « Homme » serait « Liberté = Négativité = Action = Histoire » (p. 483). Il faudrait ajouter « Esprit », car l'Homme *est* Esprit, comme le rappelle l'exergue de Hegel choisi par Kojève, mentionné ci-dessus (exergue déformé, comme on le verra). Cette chaîne sera au cœur de la philosophie existentialiste élaborée par Sartre, et ce sera sans doute cette philosophie dans son ensemble celle qu'Althusser tiendra pour cible de sa critique (celle contre laquelle il formulera la thèse de l'« antihumanisme théorique » comme « antihistoricisme »).
[462] *Ibid.*, 489.
[463] *Ibid.*, 16. Ensuite il répète le même geste : « Cette évolution rendra d'abord manifeste l'aspect de l'*inégalité* des deux Consciences-de-soi [*c'est-à-dire des deux hommes qui s'affrontent en vue de la reconnaissance*] ». Les commentaires de Kojève, rappelons-le, sont imprimés en italiques et entre crochets.
[464] *Ibid.*, 19. Voir aussi p. 25.

significatives dans la traduction elle-même : par exemple, lorsque Hegel parle d'« individu » (*Individuum*), Kojève traduit ce terme — l'un des plus transparents en termes idiomatiques — par « individu-humain » (*sic*)[465]. La même altération se passe avec le terme « personne » (*Person*) — lui-aussi assez littéral, étant donné son origine gréco-latine — que Kojève décide de traduire par « *personne-humaine* »[466]. Le terme « *Dasein* », d'autre part, est traduit par Kojève comme « être homme », ou bien, comme « existence humaine »[467]. Il convient également de rappeler qu'au tout début de cette traduction commentée, on trouve une note en bas de page — vraisemblablement de sa main — où il est précisé que « les mots réunis par des traits d'union correspondent à un seul terme allemand ». Cela peut se justifier dans le cas d'un concept comme « *Selbstbewußtsein* », mais pas du tout pour des concepts comme « *Individuum* » ou « *Person* », dont l'ajout « humain » ne peut être compris que comme une tournure propre à Kojève et complètement absente chez Hegel.

Le cas peut-être le plus manifeste et le plus audacieux (pour ne pas dire effronté), se trouve dans l'une des citations de Hegel que Kojève insère en exergue de son ouvrage, et que nous venons de rappeler ci-dessus : « L'homme, puisqu'il est esprit, peut et doit se considérer comme digne de tout ce qu'il y a de plus sublime ». On découvre, cependant, que la phrase est traduite et insérée par Kojève avec une altération majeure. Dans la plus récente traduction de Bernard Bourgeois, on lit : « l'homme doit s'honorer lui-même et s'estimer digne de ce qu'il y a de plus élevé », et on ne trouve nulle part la conjonction « puisqu'il est esprit »[468]. La même chose a lieu dans l'ancienne traduction de Jean

[465] *Ibid.*, 17. Voir aussi p. 19.
[466] *Ibid.*, 19.
[467] *Ibid.*, 18. Voir aussi p. 566 (note 1). Kojève parlera ailleurs de « réalité-humaine » (avec le tiret) (à la p. 387, note 1). Comme on le sait, ce sera aussi la traduction faite par Henri Corbin du « Dasein » chez Heidegger, dans les extraits de *Sein und Zeit* qu'il fait publier avec d'autres textes sous le titre *Qu'est-ce que la métaphysique ?* paru en 1938 (coll. Les Essais, Paris, Gallimard), première traduction de textes de Heidegger en français. Cette traduction sera popularisée aussitôt par Sartre dans *L'Être et le Néant* de 1943, traduction que, nous le savons, sera rapidement critiquée par plusieurs lecteurs et traducteurs francophones de Heidegger. Sur ce point, Janicaud signale : « Si Corbin avait pu savoir que l'ingénieux compromis qu'il avait cru trouver serait précisément utilisé par Sartre dans un sens humaniste, il aurait sans doute cherché une autre solution ou renoncé à traduire *Dasein* ». Dominique Janicaud, *Heidegger en France. Tome I. Récit*, op. cit., 46.
[468] G.W.F. Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé.* Présenté, traduit et annoté par B. Bourgeois, coll. Bibliothèque des textes philosophiques (Paris: Vrin, 2012), 84. Chez Kojève, la citation complète dit : « Le courage de la vérité, la foi en la puissance de l'Esprit, sont la première condition de la philosophie. L'homme, puisqu'il est Esprit, peut et doit se considérer comme digne de tout ce qu'il y a de plus sublime. Il ne peut jamais surestimer la grandeur et la puissance de son esprit. Et s'il a cette foi, rien ne sera assez revêche et dur pour ne pas se révéler à lui ». Dans la traduction qu'en donne Bourgeois, on lit : « Le

Gibelin[469]. Ce que cela nous permet d'apercevoir, c'est peut-être le type de coupures, d'omissions, de sélections, et même de travestissements que suppose la stratégie de lecture de Kojève. Rappelons aussi que dans la même lettre qu'il adressait à Thao, il lui avouait ceci : « mon cours était essentiellement un œuvre de propagande destinée à frapper des esprits », loin donc d'une « étude historique »[470], c'est-à-dire d'un travail académique, de reconstruction et d'interprétation de l'œuvre de Hegel, comme ce sera le cas avec le travail d'Hyppolite (qui sera examiné en détail dans le chapitre suivant).

Par ailleurs, dans un article sur le rôle d'éditeur et de « scribe » joué par Raymond Queneau dans la construction et mise en forme de l'*Introduction à la lecture de Hegel*, Pierre Macherey a souligné un aspect assez important du travail de Kojève, qui semble dépasser le plan d'un problème d'exactitude ou de fidélité d'une traduction. Macherey dit :

> « Ces thèmes [l'Histoire, la sagesse, le savoir absolu, etc.], sans doute, font allusion à Hegel, et ils s'énoncent avec des mots dont Hegel lui même s'est servi, mais c'est sur le mode hallucinatoire d'une glose dont le lieu spécifique est la marge d'un texte qui est surtout pour elle un prétexte ; en commentant un discours préexistant, celui de la *Phénoménologie*, il s'agit en fait d'en faire parler un autre, qui double le précédent en en déplaçant les caractères, dans une transposition qui en modifie aussi bien la lettre que l'esprit. Or il s'agit ici bien davantage que d'un procédé formel d'exposition »[471].

---

courage de la vérité, la foi en la puissance de l'esprit sont la première condition de l'étude philosophique ; l'homme doit s'honorer lui-même et s'estimer digne de ce qu'il y a de plus élevé. De la grandeur et de la puissance de l'esprit il ne peut avoir un trop grande opinion. L'essence fermée de l'univers n'a en elle aucune force qui pourrait résister au courage du connaître, elle doit nécessairement s'ouvrir devant lui et mettre sous ses yeux ainsi qu'offrir à sa jouissance sa richesse et ses profondeurs ».

[469] « Le courage de la vérité, la foi en la puissance de l'esprit, voilà la première condition des études philosophiques ; l'homme doit s'honorer lui-même et s'estimer digne de ce qu'il y a de plus sublime. Il ne pensera jamais assez grandement de la grandeur et de la puissance de l'esprit. L'essence si fermée de l'Univers ne conserve pas de force capable de résister au courage du connaître ; celui-ci l'oblige à se dévoiler, à lui révéler ses richesse et ses profondeurs et à l'en faire jouir ». G.W.F. Hegel, *Précis de l'encyclopédie des sciences philosophiques*, trad. par Jean Gibelin, coll. Bibliothèque des textes philosophiques (Paris: Vrin, 1952), 10.

[470] Alexandre Kojève et Tran Duc Thao, « Alexandre Kojève et Tran-Duc-Thao. Correspondance inédite », art. cit., 134.

[471] Pierre Macherey, « Queneau scribe et lecteur de Kojève », *Europe. Revue littéraire mensuelle* 61, n° 650-651 (juin-juillet 1983): 84-85. Texte repris sous le titre « Divagations hégéliennes de Raymond Queneau » dans Pierre Macherey, *A quoi pense la littérature? Exercices de philosophie littéraire*, coll. Pratiques théoriques (Paris: Presses universitaires de France, 1990), 53-73.

Bien davantage, car, selon Macherey, Kojève aurait conçu son propre travail dans l'horizon de la fin de l'histoire, c'est-à-dire de la fin de la philosophie et de son remplacement par le Sage, et c'est donc l'époque post-historique dans laquelle le Livre, à proprement parler, n'est plus possible. En ce sens, ce qui reste à faire, pour quelqu'un comme Kojève, ne serait que des commentaires de l'histoire de la philosophie en tant que « corpus » d'un savoir absolu déjà accompli. Si cela est vrai pour le « sujet Kojève », il nous semble que c'est ce même « procédé » hallucinatoire, qui double, déplace, transpose et modifie, qui excède et dépasse de loin les marges d'un « commentaire » (ce qui nous donne d'ailleurs une raison de plus de considérer la thèse de la « fin de l'histoire » telle que la conçoit Kojève comme intenable : paradoxalement, c'est sa propre écriture qui en constituerait la réfutation)[472].

Toute cette querelle de la traduction, n'a pas pour objet la simple exactitude terminologique d'un vocabulaire qui jusqu'à présent maintient ouvertes des discussions qui ne sont pas sans intérêt. Il est vrai que, lorsqu'on pense à un être qui est décrit comme « Conscience-de-soi », il est difficile de ne pas penser à l'« être humain », car effectivement on ne connaît aucun autre être doué de cette dite « faculté ». Mais ce n'est pas le problème que nous voulons mettre en évidence ; le problème consiste plutôt à faire de la notion d'« homme » ou d'« être humain » la catégorie fondamentale de la pensée hégélienne. S'il y a quelque chose qui nous frappe dans la pensée de Hegel c'est justement qu'elle constitue un premier geste d'« ouverture » de la figure du sujet transcendantal kantien ou du « Moi » fichtéen — toujours ancrés dans une forme d'anthropologie ou d'anthropocentrisme — vers une dimension justement « supra » ou « ultra-humaine », en tout cas non anthropomorphe,

[472] On traitera la question de la « fin de l'histoire », ainsi que celle de la « mort de l'homme » (indissociable de la première) vers la fin de ce chapitre. Pour l'instant, nous pouvons rajouter un autre point d'intérêt dans l'analyse de Macherey qui a trait à un certain avenir « souterrain » du kojévisme, qui étonnamment peut trouver sa place même dans un ouvrage comme *Lire Le capital*. « Qu'ont retenu de l'enseignement de Kojève ceux qui, en un sens très fort de ce mot, l'ont suivi ? », demande Macherey. Bien sûr, il y a des motifs et des thèmes hégéliens ou « para-hégéliens » trouvables dans les élaborations de Lacan ou de Sartre, ainsi que de Bataille ou Foucault. Mais au-delà de ces reprises terminologiques ou thématiques, il semble avoir une autre voie d'héritage ou de « transfert » parmi ceux qui ont « suivi » Kojève, et qui tient à voir avec le format même du « cours » ou du « séminaire », et qui engage donc une question de « style » philosophique, ou peut-être d'une « pratique théorique » spécifique, une forme ou méthode de travailler et de faire travailler la philosophie, de manière collective ou dans une certaine « mise en scène » de la philosophie. A côté du « message » proprement thématique ou conceptuel, dit Macherey, « ils ont aussi assimilé l'aspect formel d'une démarche, et ils l'ont aussi reprise à leur compte : le Séminaire de Lacan, et le "retour" à Freud qui en constitue le programme, *Lire le Capital* d'Althusser and Co, pour ne citer que ces deux exemples, sont des rejetons plus ou moins légitimes de l'enseignement de Kojève, et c'est à travers cette filiation qu'ils portent en particulier la marque de leur époque ». Pierre Macherey, « Queneau scribe et lecteur de Kojève », art. cit., 85, 86.

dont son « niveau d'émergence », pour ainsi dire, ne peut être réduit à la pure et simple interaction des individus humains (sans parler de l'origine et de la nature épistémologique de la dialectique elle-même). Cette dimension est celle que, d'après la tradition, nous avons l'habitude d'appeler « esprit », « religion », « éthique », « culture » ou tout simplement « le social ». Comme l'a dit Balibar, à propos d'une phrase qu'il trouve justement dans la « section A » du chapitre IV de la *Phénoménologie de l'esprit*, avec Hegel s'opère un « *franchissement d'un seuil* caractéristique de la modernité »[473].

Mais alors, si effectivement ces décisions de traduction peuvent donner l'idée de quelqu'un qui a fait prévaloir son propre point de vue sur la rigueur du langage conceptuel (ce qui n'est pas nécessairement un inconvénient en soi ; au contraire, c'est là que se trouvent sa valeur et son originalité), elles rejoignent le sens des principales hypothèses qui guident la lecture de Kojève. En ce sens, ce ne sont que les signes les plus visibles ou superficiels d'une lecture qui, sans manquer de la rigueur, montre les efforts pour découper et apprivoiser, pour ainsi dire, les aspects les plus complexes et surprenants de la pensée de Hegel. Althusser, quant à lui, ne manquera pas de souligner qu'il ne s'agit pas du tout de « mettre fin » à Hegel car en fait c'est à lui que nous devons une théorie de l'histoire, par exemple. Il s'agit, encore une fois, d'une certaine *lecture* de Hegel, dont les prolongements vont bien au-delà du seul travail de Kojève.

1.2.3. L'« erreur » du monisme et le dualisme ontologique

La différence essentielle de l'Homme et de l'Animal, sur laquelle Kojève s'appuie systématiquement dans son *Introduction*, et qui est aussi exprimée en termes d'une différence entre Histoire et Nature, Liberté et Nécessité, devenir et éternité, etc., montre nettement ce que Tran Duc Thao avait critiqué dans son compte rendu sur l'ouvrage de Kojève, à savoir, l'existence d'un « principe de la séparation, comme dualité absolue et totalement inexplicable de l'homme et de la nature »[474]. En effet, c'est « l'hypothèse *dualiste* » qui structure toute l'interprétation kojévienne de Hegel, selon laquelle

[473] Etienne Balibar, « *Ich, das Wir, und Wir, das Ich ist*. Le mot de l'esprit », in *Citoyen sujet*, op. cit., 213.
[474] Tran Duc Thao, « La "Phénoménologie de l'esprit" et son contenu réel », art. cit., 495.

« l'Ontologie décrirait séparément l'*Être* qui se réalise en tant que Nature, et l'*Action* qui nie l'Être et qui se réalise (dans la Nature) en tant qu'Histoire »[475]. On comprend que c'est à partir de cette hypothèse que Kojève rejette l'idée d'une dialectique de la nature ou de la nature comme aliénation (dialectique) de l'Esprit — condition de possibilité de toute « Anthropologie dialectique » conçue comme « science philosophique de l'Homme », dit-il[476] — en qualifiant cette idée comme l'« erreur moniste de Hegel »[477].

Selon le point de vue de Kojève, cette erreur montre que Hegel suivrait la « tradition du monisme ontologique qui remonte aux Grecs », notamment celui qu'on peut trouver dans la pensée de Parménide. Mais lorsque les grecs ont découvert philosophiquement la Nature, et que ce faisant, ils ont étendu une ontologie naturaliste à l'Homme, inversement, Hegel aurait découvert une ontologie dialectique à partir de l'être humain (« l'Homme étant compris conformément à la tradition pré-philosophique judéo-chrétienne »), et il aurait étendu cette ontologie à la Nature. « Or, cette extension n'est nullement justifiée », dit Kojève[478]. Pour lui, vu qu'il n'existe rien comme l'Action ou la Négativité dans la Nature (donc rien comme la Liberté), il est évident qu'

> « il y a une différence essentielle entre la Nature d'une part (…), et l'Homme d'autre part (…), [et qu']il semble donc nécessaire de distinguer au sein de l'ontologie dialectique de l'Être révélé ou de l'Esprit (dominé par la Totalité), une ontologie non-dialectique (d'inspiration grecque et traditionnelle) de la Nature (dominée par l'Identité), et une ontologie dialectique (d'inspiration hégélienne, mais modifiée en conséquence) de l'Homme ou de l'Histoire (dominée par la Négativité) »[479].

Si Hegel a pu parler d'une dialectique dans la nature (ou de la nature comme une réalité également dialectique), ce ne serait pas seulement en raison d'un certain héritage

---

[475] Alexandre Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, op. cit., 488 (note 1).
[476] *Ibid.*, 495.
[477] *Ibid.*, 486 (suite de la note 1 à la page 485). Voir aussi p. 490, 512. Kojève avait parlé déjà de son « erreur de base » (p. 378).
[478] *Ibid.*, 485-86 (note 1).
[479] *Ibid.*, 486 (suite de la note 1 à la page 485). Quelques pages auparavant, à l'aide de la notion de discours, Kojève formule ainsi cette idée : « au sein de la Réalité totale il faut distinguer, d'une part, la réalité *naturelle* purement identique, qui n'est donc pas dialectique en elle-même, qui ne se supprime pas dialectiquement elle-même, et d'autre part la réalité *humaine*, essentiellement négatrice, qui supprime dialectiquement tant soi-même que la réalité identique naturelle qui lui est "donnée" ; or, la suppression dialectique du donné (par la Lutte et le Travail) aboutit nécessairement à sa révélation par le Discours ; la Réalité-*révélée*-par-le-discours, c'est-à-dire la Réalité prise dans sa *totalité* ou la Réalité *concrète*, est donc bien dialectique » (474, note 1).

grec encore à l'œuvre en lui mais, plus près de lui, en raison de l'influence de la pensée de Schelling. Selon Kojève, il s'agirait d'une adaptation de la description vitaliste de la nature proposée par Schelling, qui chez Hegel acquiert « un caractère nettement dialectique »[480]. Ce serait l'origine « romantique » et « vitaliste » de la dialectique chez Hegel, qui ne se réduirait pas à un problème de sa « jeunesse » (une question très claire dans ses écrits théologiques et sur l'amour avant la *Phénoménologie*), mais qui reste tout à fait présent dans ses textes plus tardifs comme l'*Encyclopédie*. Ici, Hegel est très explicite en affirmant que la dialectique est une détermination de toute entité finie et que donc toute entité finie se supprime et se dépasse[481]. La dialectique est même décrite comme le procès qui constitue la « vie physique de la terre », ce que Hegel appelle le « procès météorologique »[482]. Mais pour Kojève, « c'est là une incorrection de langage ou une erreur extrêmement grave »[483].

Il n'est pas clair quelle serait la « gravité » de cette erreur, sauf le fait que l'« Homme » (ou le monde humain en tant que monde spirituel), se trouverait ainsi dans l'impossibilité de se constituer comme une réalité ontologique séparée, comme la seule réalité proprement dialectique et donc historique. Aux yeux de Kojève, on peut spéculer, cela apparaît comme une dissolution de l'être de l'homme, un mélange illégitime de l'homme et de la nature, et donc une deshumanisation (ou une « animalisation ») de l'humain. Mais en même temps, cela exigerait aussi, par voie de conséquence, une reconsidération radicale de ce qu'il comprend par dialectique. Le propos théorique de Kojève a souvent été décrit comme un effort pour réconcilier Marx et Hegel, voire pour

---

[480] *Ibid.*, 489.

[481] « En sa déterminité propre, la dialectique est bien plutôt la nature propre, véritable, des déterminations d'entendement, des choses et du fini en général (…). La dialectique, (…) est ce dépassement immanent dans lequel la nature unilatérale et bornée des déterminations d'entendement s'expose comme ce qu'elle est, à savoir comme leur négation. » G.W.F. Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques. I. La science de la logique.* Texte intégral présenté, traduit et annoté par Bernard Bourgeois, coll. Bibliothèque des textes philosophiques (Paris: Vrin, 1994), 343-344 (§81).

[482] « L'identité individuelle sous laquelle les éléments différents, ainsi que leur diversité les uns par rapport aux autres et par rapport à leur unité, sont liés, est une dialectique qui constitue la vie physique de la Terre, le *processus météorologique* ». G.W.F. Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques. II. Philosophie de la nature*. Texte intégral présenté, traduit et annoté par Bernard Bourgeois, Bibliothèque des textes philosophiques (Paris: Vrin, 2004), 240 (§286).

[483] Alexandre Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, op. cit., 512. Sur ce point on pourrait dire que Kojève est beaucoup plus kantien que hégélien. Descombes observe, en effet, que Kojève fait « une concession aux néo-kantiens pour lesquels, comme on sait, le péché originel du système hégélien est d'inclure une philosophie romantique de la nature qui prétendait "dépasser" la Mécanique de Newton. Kojève leur donne raison sur ce point : la *Naturphilosophie* est un monstre qu'il faut abandonner ». Vincent Descombes, *Le même et l'autre*, op. cit., 47.

faire une lecture « marxiste » de Hegel[484], ce que Kojève a tenté de faire à travers l'introduction de certains motifs « heideggériens » (des références qui sont explicites dans son texte, comme nous allons le voir immédiatement). En ce sens, toute la dispute sur l'erreur du monisme, dans la mesure où elle implique à la fois une anthropologie et une conception de la dialectique, touche aussi à ce qui serait le « marxisme » de Kojève (et Althusser semble avoir été bien conscient de ce problème dans sa recension de 1947)[485].

Comme Thao l'a justement souligné dans son commentaire critique, le problème de ce dualisme ontologique n'est pas seulement qu'il est incapable d'expliquer toutes les variations des figures phénoménologiques de l'Esprit. La conséquence la plus profonde est qu'en introduisant la séparation — cette différence d'essence entre l'Homme et la Nature — ce sont les « principes classiques du marxisme » qui sont ainsi repoussés : « en fait, on n'a pas simplement éliminé le "matérialisme" : on a refusé toute dialectique en général »[486]. Thao touche ici un point central de l'argumentation de Kojève car, en effet, dans la mesure où il coupe l'être en deux, en assignant la dialectique à son seul côté « humain », il ne fait que nier la nature même de la dialectique qui dans sa définition la plus élémentaire, consiste à « identifier les contradictoires et à faire jaillir la différence de l'unité elle-même »[487]. On commence ainsi à comprendre l'honnêteté étonnante des déclarations de Kojève à Thao dans sa correspondance, car il ne peut soutenir de manière cohérente la thèse du dualisme ontologique de Hegel qu'en « laissant tomber » tout ce qui lui semble une « erreur ». Cette décision ne va pas sans conséquences théoriques profondes : en déniant le caractère dialectique de toute une « région » ontologique (la Nature) tandis qu'au même temps on réduit son domaine d'opération à l'autre région (l'Humanité), Kojève se voit obligé à

[484] Dans cette espèce de « compte rendu » que Bataille fait dans l'appendice de sa *Théorie de la religion*, sur les références bibliographiques employées dans son travail, où l'*Introduction à la lecture de Hegel* de Kojève occupe une place centrale (il suffit de rappeler la longue citation qu'il a mise en exergue), Bataille précisait à propos de ce dernier : « Je tiens encore à souligner ici le fait que l'interprétation d'Alexandre Kojève ne s'éloigne d'aucune façon du marxisme ». Georges Bataille, *Théorie de la religion,* texte établi et présenté par Thadée Klossowski, coll. Idées (Paris: Gallimard, 1974), 156 (ouvrage posthume rédigé en 1948). Cependant, à part l'exergue des *Manuscrits de 1844* dont il a été question au début, les mentions explicites à Marx sont plutôt rares au long de son ouvrage. Voir Alexandre Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, op. cit., 116, 191, 377, 435 (où il est question de la « fin de l'histoire » comme « royaume de la liberté », d'après le passage bien connu du Livre III du *Capital*).

[485] Voir *EPP I*, 242. Nous reviendrons sur ces remarques dans les conclusions du chapitre.

[486] Tran Duc Thao, « La "Phénoménologie de l'esprit" et son contenu réel », art. cit., 495. Pour Butler, il s'agit tout simplement ici d'une position « idéaliste ». Judith Butler, *Sujets du désir*, op. cit., 97.

[487] Tran Duc Thao, « La "Phénoménologie de l'esprit" et son contenu réel », art. cit., 495.

concevoir l'apparition de l'humanité comme un « commencement absolu »[488]. Ainsi, selon Thao, l'argument de Kojève méconnaît les principes mêmes du marxisme : non seulement il ignore le fait que l'humanité — comme la Liberté, l'Histoire et le Travail — est un « constitué », jamais un fondement « constituant » (ou bien, qu'elle est le « résultat » d'un processus, le « résultat du mouvement même de la vie »[489], et jamais son « origine ») ; il ignore également la portée réelle de la pensée dialectique, car si elle est prise au sérieux, il n'est pas légitime d'en décréter ses limites en établissant une région « non-dialectique », ou, plus problématique encore, il ne peut justifier pourquoi le « non-dialectique » ne serait pas dialectisable à son tour[490].

C'est autour de cet écueil que Thao reproche à Kojève de faire appel à une « propriété mystérieuse qui introduirait une différence métaphysique entre l'homme et la nature »[491]. Car, *stricto sensu*, il n'y a pas d'autre moyen d'expliquer cette dualité, et la réduction unilatérale de la dialecticité qui en résulte. Il est intéressant de remarquer aussi que Kojève semble reproduire en quelque sorte ce dualisme au niveau du « Système » hégélien dans son ensemble : « Le "Système" n'a donc un sens qu'à condition d'avoir deux parties : une Phénoménologie anthropologique, et une Logique ontologique »[492]. Même s'il insiste sur la relation « nécessaire » et « complémentaire » entre ces deux parties, le privilège qu'il accorde à la *Phénoménologie*, au détriment d'autres ouvrages telle que la *Science de la logique* ou l'*Encyclopédie* (où nous avons vu précédemment qu'il est possible de trouver plusieurs de ces « erreurs » de Hegel que Kojève choisit de « laisser tomber ») est assez symptomatique à cet égard. En fait, c'est cette complémentarité — ce qui constitue le caractère « systématique » du Système — celle qui devrait empêcher tout

---

[488] *Ibid*.
[489] *Ibid.*, 501.
[490] Jean Wahl a soulevé une question similaire à propos de l'interprétation de Kojève de la religion comme découlant du dualisme (voir *ibid.*, 212), et a objecté que cela n'était valable que pour un seul stade de la religion, celui de la « conscience malheureuse », et non pas pour celui de la « religion absolue » : « Ne pourrait-on pas même dire que c'est substituer au mouvement dialectique hégélien une dichotomie qui n'est pas dans l'esprit de Hegel ? ». Jean Wahl, « A propos de l'Introduction à la Phénoménologie de Hegel par A. Kojève », *Deucalion*, Etudes Hégéliennes, n° 5 (1955): 81. Ce que Wahl remet en cause dans l'argumentation de Kojève, c'est précisément le caractère « non-dialectique » de son interprétation (88-89), notamment l'introduction d'une « dualité », ou d'une « séparation entre deux domaines du réel » (93), qui est justement ce que soutient la thèse du dualisme ontologique.
[491] Tran Duc Thao, « La "Phénoménologie de l'esprit" et son contenu réel », art. cit., 501.
[492] Alexandre Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, op. cit., 421. Cette division du système hégélien ne sera pas totalement absente dans la lecture développée par Hyppolite, comme nous le verrons dans le chapitre suivant.

privilège accordé à tel ou tel ouvrage. C'est aussi cette systématicité qui devrait interdire toute découpage de la dialectique, tel qu'elle est conçue par Kojève.

S'l y a une dualité, c'est une dualité de « double passage », c'est-à-dire un mouvement réciproque et perpétuel entre les deux régions ontologiques. « La dualité de la nature et de l'Esprit », dit Thao, ne peut se comprendre que « comme devenir-humain de la nature et devenir-nature de l'idée »[493], ce qui décrit assez précisément la dite « erreur moniste » qui dérange Kojève. Autrement dit, si nous prenons le système hégélien dans sa cohérence la plus exigeante (pour ne pas dire dans la folie de sa rationalité absolue), le dualisme supposé entre sa « philosophie réelle » et sa « philosophie de l'esprit » devrait nous amener en fin de comptes à une explication de « la genèse du *Soi* à partir de la *Nature* »[494]. Cela signifie que, contrairement à l'hypothèse qui postule l'humanité comme un commencement absolu, il s'agit de penser son « origine » sur la base d'une explication plus complexe — qui, en fait, serait de moins en moins concevable sous la notion de « commencement », ou même d'« origine »[495] — qui tienne compte du mouvement

[493] Tran Duc Thao, « La "Phénoménologie de l'esprit" et son contenu réel », art. cit., 495.
[494] *Ibid*., 496.
[495] Bien que, dans un article ultérieur sur les dernières découvertes de la paléontologie, Thao se soit lui-même préoccupé de la question de l' « origine » ou de la « naissance » de l'être humain, décrivant son surgissement comme une « démesure » ou comme le « dépassement de la mesure animale », il termine son article par une citation de Marx tirée du troisième tomme de *Théories sur la plus-value* (où la question de « l'origine de l'homme » reste « indécidable » en quelque sorte) : « L'existence de l'homme est le résultat d'un processus antérieur que la vie organique a parcouru. Ce n'est qu'à un certain point qu'il devient homme. Mais l'homme une fois posé, il est comme prémisse constante de l'histoire humaine également son produit et résultat constants, et il n'est *prémisse* que comme son propre produit et résultat ». Tran-Duc-Thao, « La naissance du premier homme », *La Pensée* 254 (1986), 30-31, et 35. La réponse de Marx à cette question déplace significativement la problématique de l'origine, de la naissance ou du commencement vers celle du développement des forces productives, qui est le problème du matérialisme historique (en ce sens, on pourrait dire qu'elle déplace la question vers un problème de « processus », d'un « procès sans sujet, origine ni fin », selon les termes d'Althusser). Le fait que la citation soit placée tout à la fin, en guise de conclusion, révèle la prise de position marxiste ou « matérialiste » de Thao par rapport à ce débat, une position qui décrit d'ailleurs son parcours intellectuel dès le début, avec la publication de *Phénoménologie et matérialisme dialectique* en 1951, un ouvrage dans lequel il s'est proposé d'exposer les limites et même les contradictions de l'analyse phénoménologique husserlienne, et comment leur dépassement n'était possible que par la « dialectique matérialiste ». Voir Tran-Duc Thao, *Phénoménologie et matérialisme dialectique* (Paris: Éditions Minh-Tân, 1951). Malgré le fait regrettable qu'Althusser n'ait jamais commenté le travail de Thao, il en a eu connaissance très tôt puisqu'il en fait un très bref commentaire critique (dans une note de bas de page) dans l'un de ses articles de 1953. Voir Louis Althusser, « Note sur le matérialisme dialectique », *Revue de l'enseignement philosophique* 4, n° 1-2 (novembre 1953): 14. Dans son autobiographie, cependant, dont il reconnaît avoir suivi ses cours à l'ENS après l'agrégation (*ADL*, 142), il dit que ce livre de Thao lui « éblouissait » (*ADL*, 203). Il affirme également, de manière très surprenante, qu' « en philosophie », il n'avait eu « aucun maître sauf Thao (…) et Merleau » (*ADL*, 208). Enfin, il mentionne cette idée à laquelle il semble avoir accordé une grande importance : « En privé Thao nous disait : "Vous êtes tous des egos-égaux transcendentaux !" Il souriait toujours, mais quelle vérité profonde ! » (*ADL*, 205, 369).

insaisissable de la dialectique et reste à son niveau, sans introduire artificiellement des éléments nouveaux ou étrangers à son propre déroulement (par exemple, le « désir du désir » ou la « lutte de pure prestige »)[496].

Il est vrai que Kojève, dans la même lettre à Thao, précise qu'il serait plus correct de parler d'un « dualisme temporel » ou « dialectique » et non « spatial », car le dualisme auquel il pense, ne serait pas l'affirmation de l'existence simultanée de deux modes d'être, Homme et Nature, mais un dualisme qui vise à décrire l'apparition de l'homme dans ou à partir de la nature, et donc, que le dualisme dont il est question doit être compris comme « Nature d'abord, Esprit ou Homme ensuite ». Comme l'a expliqué Pirotte dans un article antérieur à son livre, le fait qu'il s'agisse d'un dualisme *dialectique*, signifie que « c'est un monisme naturel initial, duquel surgit, avec l'instance dialectique "homme", la dualité »[497]. Mais cela laisse intacte la différence d'*essence* entre l'homme et la nature, différence que Kojève souligne systématiquement, et reste donc dans une conception abstraite de la dialectique que cette différence implique pourtant (sans parler de la téléologie que cette « temporalisation » du dualisme implique). En fait, même avec cette clarification, Kojève réitère la même conclusion que celle à laquelle son analyse dans l'*Introduction* devait conduire : l'humanité doit être posée comme un commencement absolu. Le moment de l'apparition de l'homme, aussi temporaire soit-il, reste néanmoins un acte soudain de liberté. Pour reprendre les mots de Kojève, « l'acte d'auto-création de l'Homme reste un acte (…) de liberté créatrice, c'est-à-dire négatrice de la Nature »[498]. Et cet « acte de liberté » est compris par Kojève comme étant « *en dehors* » du temps, soit comme un acte intemporel,

[496] Pour Thao, finalement, la « lutte pour la vie et la mort (…) ne montre précisément la négation de la nature que comme son moment suprême, la vie s'opposant à la vie et se transcendant dans son accomplissement même ». Tran Duc Thao, « La "Phénoménologie de l'esprit" et son contenu réel », art. cit., 497.

[497] Dominique Pirotte, « Alexandre Kojève lecteur de Heidegger », *Les Études philosophiques*, n° 2 (1993): 210.

[498] Alexandre Kojève et Tran Duc Thao, « Alexandre Kojève et Tran-Duc-Thao. Correspondance inédite », art. cit., 135. La lecture que fait Pirotte de cette thèse plutôt problématique de Kojève peut conduire à d'autres conclusions et peut donc peut bien laisser Kojève dans une position complètement différente de celle dans laquelle la critique de Thao semble l'enfermer. Mais nous ne croyons pas que cette lecture soit possible dans le seul cadre de l'*Introduction*, et qu'elle n'est possible qu'en faisant appel à d'autres ouvrages posthumes, ce que fait, précisément, Pirotte. Voir Dominique Pirotte, *Alexandre Kojève*, op. cit., notamment le chapitre 2, « Le dualisme dialectique ou temporel », pp. 55-75. Si nous nous limitons à cet ouvrage, c'est parce qu'il est le seul auquel Althusser — comme tant d'autres — a eu accès, le seul dont il avait connaissance au moment où il élaborait sa propre lecture de Hegel et de la dialectique (et de plus, c'est surtout le seul ouvrage qui a exercé une influence aussi considérable et le seul à partir duquel on peut reconnaître quelque chose comme le « kojévisme »).

qui se rapporte à l'éternité[499]. Sur ce point-ci, Judith Butler a tout à fait raison de remarquer que la conception de liberté chez Kojève, reste en fait une conception que Hegel lui-même aurait qualifié (et rejeté) comme « métaphysique »[500]. D'après sa théorie du « désir anthropogène », l'apparition du sujet humain chez Kojève ne peut être comprise que comme une « création *ex nihilo* »[501].

Il reste cependant un point d'intérêt qu'il faut aborder pour mieux cadrer les éléments sur lesquels nous reviendrons vers la fin de ce chapitre. Ce point tient au fait que, selon Kojève, Heidegger aurait été le seul à avoir pensé une ontologie dualiste ou « ontologie double », après la tentative — « très insuffisante » — de Kant.

> « On n'a pas l'impression qu'il soit allé au delà de la *phénoménologie* dualiste qu'on trouve dans le premier volume de *Sein und Zeit* (qui n'est qu'une introduction à l'ontologie devant être exposée dans le volume II, non encore paru). Mais ceci suffit à le faire reconnaître comme grand philosophe. Quant à l'ontologie dualiste elle-même, elle semble être la tâche philosophique principale de l'avenir. Presque rien encore n'a été fait »[502].

Ceci semble être une déclaration très significative, parce qu'elle met en lumière la place qu'occupe Heidegger dans la propre élaboration théorique de Kojève (et par conséquence, dans le cadre de cette ontologie dualiste, sa manière de traiter des notions telles qu'être humain, l'histoire, la temporalité, la dialectique, etc.), et montre en même temps le type de lectures que la philosophie de Heidegger (surtout celle reproduite dans *Être et temps*) rendait possible à l'époque, l'existentialisme — pas seulement sartrien[503] — en étant peut-être le produit le plus développé.

---

[499] « L'acte libre se situe pour ainsi dire *en dehors* de la ligne de l'évolution temporelle » ; « Dans et par l'acte libre, l'homme se rapporte à quelque chose qui est situé *en dehors* du Temps ». Alexandre Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, op. cit., 345-46.

[500] Judith Butler, *Sujets du désir*, op. cit., 104.

[501] *Ibid.*, 100, 103.

[502] Alexandre Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, op. cit., 487 (suite de la note 1 à la page 485). Kojève parle encore ici du « premier volume » d'*Être et temps*, bien que depuis 1935 au moins, Heidegger renonce au projet qu'il avait annoncé avec la publication de 1927.

[503] Bien que Sartre soit peut-être le seul philosophe qui s'est proposé sérieusement de reprendre le projet d'une « ontologie dualiste », dont *L'Être et le Néant* serait le plus clair témoin. Comme le dit Descombes : « Tout se passe comme si Jean-Paul Sartre s'était fixé à lui-même pour programme d'écrire ce traité d'ontologie dualiste ». Vincente Descombes, *Le même et l'autre*, op. cit., 64. Jean Wahl avait déjà très tôt remarqué cette lignée Kojève-Sartre dans son commentaire de 1955 du livre de Kojève. Voir Jean Wahl, « A propos de l'Introduction à la Phénoménologie de Hegel par A. Kojève », art. cit., 93-99.

1.2.4. L'anthropologie philosophique, la leçon du « grand philosophe »

Dans une étude publiée en 1934 qui est devenue un classique, Alexandre Koyré faisait le point sur l'état des études hégéliennes en Europe et ailleurs[504]. Il mettait en question le privilège disproportionné accordé aux *Écrits théologiques de jeunesse* de Hegel, qui avait mené l'exégèse hégélienne à substituer ses écrits plus tardifs comme la *Science de la logique* ou l'*Encyclopédie des sciences philosophiques* par ces écrits de jeunesse, dont leur degré d'importance se jugeait supérieur — donnant même la « clef du hégélianisme » —, substitution dans laquelle « l'École diltheyenne »[505] aurait eu une grande responsabilité, mais dont les études de Jean Wahl et d'Herbert Marcuse[506] font également partie. Il s'agit de l'opposition entre un Hegel « humain, vibrant, souffrant », un Hegel « romantique (…), ami de Hölderlin et de Schelling », et le « Hegel "hégélien" », c'est-à-dire « logicien, dialecticien »[507]. Sans entrer dans les détails, il est intéressant de noter que l'on y retrouve de nombreux éléments que Kojève mobilise dans sa propre lecture de Hegel (et encore, c'est une opposition que l'on retrouvera également dans la lecture d'Hyppolite).

Comme on le sait, Kojève attribue explicitement à Koyré l'orientation de son approche de la pensée hégélienne. Dans le résumé de la première année du cours (1933-1934), Kojève écrit :

> « Ma conférence a été conçue comme un prolongement du cours de M. Koyré sur la philosophie religieuse de Hegel. M. Koyré a analysé les textes antérieurs à la *Phänomenologie des Geistes*. J'ai consacré ma conférence à

[504] Voir Alexandre Koyré, « Hegel à Iéna », in *Études d'histoire de la pensée philosophique*, op. cit., 147-189.
[505] Rappelons que c'est Wilhelm Dilthey qui retrouve les écrits de jeunesse de Hegel et que c'est son élève Herman Nohl qui les édite pour les publier pour la première fois en 1907, sous le titre *Theologische Jugendschriften* (*Écrits théologiques de jeunesse*). Dilthey publie aussi en 1905 son commentaire sur le jeune Hegel : *Die Jugendgeschichte Hegels*. Voir à ce propos Jean Hyppolite, « Les travaux de jeunesse de Hegel d'après des ouvrages récentes », *Revue de Métaphysique et de Morale* 42, n° 3 (1935): 399-426.
[506] Jean Wahl, *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*, coll. Philosophie (Paris: Rieder, 1929) ; Herbert Marcuse, *L'ontologie de Hegel et la théorie de l'historicité*, traduit par Gérard Raulet et Henri-Alexis Baatsch, préface de Mimica Cranaki, coll. Arguments (Paris: Les Éditions de Minuit, 1972 [éd. allemande de 1932]). Voir aussi le commentaire que Koyré consacre à l'ouvrage de Wahl : Alexandre Koyré, « Rapport sur l'état des études hégéliens en France », in *Études d'histoire de la pensée philosophique*, op. cit., 244-249.
[507] Alexandre Koyré, « Hegel à Iéna », in op. cit., 149-52.

l'étude de la *Phänomenologie*, en suivant la méthode d'interprétation de M. Koyré et en me basant sur les idées directrices de son Cours »[508].

En effet, le cours de Kojève prend la relève du séminaire de Koyré sur la « La Philosophie Religieuse de Hegel », et c'est Koyré lui-même qui a permis à Kojève d'entrer à l'École Pratique des Hautes Études[509]. Dans la huitième conférence de la dernière année scolaire (1938-1939) — la troisième dédiée à une très importante « Note sur l'éternité, le temps et le concept » — Kojève se rapporte à nouveau à Koyré pour remarquer encore sa dette avec son étude : « article décisif, qui est la source et la base de mon interprétation de la PhG »[510]. Cela deviendra clair lorsque l'on parcourt quelques pages de cet article.

La première chose qui frappe dans ce texte, c'est que la question de la *Phénoménologie de l'esprit* comme un ouvrage d'« anthropologie philosophique » semble d'emblée bien établi. L'écriture hégélienne ne montrerait rien de moins que l'« application concrète d'une méthode d'analyse phénoménologique », méthode qui se parachèverait avec sa propre suppression consécutive, comme s'il s'agissait d'un « échafaudage inutile » (c'est l'opération typique de l'*Aufhebung*). Mais par un étrange anachronisme, Koyré explique que l'analyse phénoménologique dont il parle doit se comprendre selon « le sens que lui a donné Husserl » : « En effet, chose très curieuse et inattendue, la méthode de Hegel est avant tout phénoménologique. La *Phénoménologie de l'esprit* est une phénoménologie ; et même, une anthropologie philosophique »[511]. Il est problématique, pour dire le moins, de régler cette question de la méthode hégélienne en disant qu'elle serait la même que celle de Husserl, pour qui, on le sait, la philosophie de Hegel reste à plusieurs égards à l'extrême opposé de la sienne[512]. Mais d'autant plus problématique est le fait qu'il compare cette phénoménologie à une anthropologie philosophique, négligeant ainsi la critique par Husserl du naturalisme et du psychologisme qui lui seraient inhérents[513]. Ce que l'on lit d'après

[508] Alexandre Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, op. cit., 57.
[509] Dominique Pirotte, *Alexandre Kojève*, op. cit., 20. Il ne faut pas négliger que Kojève était aussi le gendre de Koyré.
[510] Alexandre Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, op. cit., 367.
[511] Alexandre Koyré, « Hegel à Iéna », in op. cit., 152 (note 3).
[512] Voir à ce sujet, Alphonse De Waelhens, « Phénoménologie husserlienne et phénoménologie hégélienne », *Revue Philosophique de Louvain* 52, n° 34 (1954): 234-49. Bien que De Waelhens montre des parallèles et des points de convergence entre les deux philosophies, une différence fondamentale demeure, précisément en ce qui concerne la notion de « phénoménologie ». Contrairement à Hegel, dit-il, la phénoménologie de Husserl « ne comporte pas d'ontologie de la conscience » (240).
[513] Même si l'on peut trouver des indices d'un discours humaniste propre au caractère encore « métaphysique » de sa philosophie (ce que Jacques Derrida a montré de manière subtile et systématique),

l'article de Koyré, n'est pas seulement un geste d'anachronisme mais aussi d'aplatissement ou de réduction de la problématique phénoménologique (qu'elle soit husserlienne ou hégélienne) à une anthropologie philosophique.

Mais cette comparaison sera encore réaffirmée par Koyré à propos d'une certaine conception du temps. Pour Koyré, les deux moments décisifs de la pensée hégélienne sont, d'une part, la conception de l'historicité de l'Esprit, c'est-à-dire, le fait que l'esprit est « essentiellement historique et se développe, essentiellement, dans le temps », et d'autre part, étroitement lié à ce qui précède, « la découverte du caractère dialectique du temps », car l'esprit ne peut être temporel que si le temps est compris de manière dialectique. C'est justement à partir de ce constat que Koyré souligne à nouveau : « la philosophie de Hegel semble bien, dans ses intuitions les plus profondes, avoir été une philosophie du temps. Et par là même, une philosophie de l'homme »[514]. Ce que cette idée met en évidence, c'est que pour Koyré, le temps chez Hegel ne peut être compris que comme le temps humain[515]. La temporalité de l'esprit, ce que Koyré reconnaît comme l'une des grandes découvertes philosophiques de Hegel, soit l'historicité et la dialectique, ne sont rien d'autre que l'histoire et la dialectique *humaines*. Et c'est cette idée du temps que Kojève reprend de manière pratiquement inaltérée.

En lisant, par exemple, ce qui suit : « Sans l'Homme, la Nature serait *Espace*, et Espace *seulement*. L'Homme seul est dans le Temps, et le Temps n'existe pas en dehors de l'Homme ; l'Homme *est* donc le Temps, et le Temps *est* l'Homme », on découvre qu'il s'agit à peu près d'une reprise de la thèse déjà formulée par Koyré : « C'est que le temps hégélien est, avant tout, un temps *humain*, *le temps de l'homme* (…). Et c'est parce que le

---

Husserl n'a cessé de critiquer toute forme d' « anthropologisme » comme approche phénoménologique. Voir par exemple : « l'on a méconnu ce qu'il y a d'essentiellement nouveau dans la ''réduction phénoménologique'' et par là même on n'a pas compris qu'on s'élevait de la subjectivité mondaine (c'est-à-dire de l'homme) à la ''subjectivité transcendantale'' ; on reste donc prisonnier d'une anthropologie, qu'elle soit empirique ou apriorique, anthropologie qui, d'après ma théorie, demeure encore loin en deçà du terrain spécifiquement philosophique, et la considérer comme philosophie, c'est retomber dans l' ''anthropologisme transcendantal'', ou plutôt dans le psychologisme transcendantal ». Edmund Husserl, « Postface à mes *Idées directrices pour une phénoménologie pure* », trad. A. L. Kelkel, dans *La phénoménologie et les fondements des sciences* (Paris : PUF, 1993 [Postface rédigée en 1930]), 181. Voir à ce sujet Françoise Dastur, « Phénoménologie et anthropologie », *Alter. Revue de phénoménologie*, n° 23 (2015): 28-45 ; et Jean-Claude Monod, « "L'interdit anthropologique" chez Husserl et Heidegger et sa transgression par Blumenberg », *Revue germanique internationale*, n° 10 (2009): 221-36.

[514] Alexandre Koyré, « Hegel à Iéna », in op. cit., 163.

[515] Il est étonnant de repérer que Koyré arrive à une telle affirmation juste après avoir renvoyé lui-même le lecteur au paragraphe 258 de l'*Encyclopédie* où il n'est nulle part question de l'« humain » mais avant tout de la « négativité ».

temps hégélien est *humain* qu'il est aussi *dialectique*, comme c'est parce qu'il est l'un et l'autre, qu'il est essentiellement, un temps *historique* »[516].

Evidemment, ces passages ne veulent pas minimiser l'originalité de l'élaboration théorique de Kojève, mais plutôt mettre l'accent sur une certaine tendance prédominante à l'époque, celle de lire la pensée de Hegel avant tout comme une anthropologie philosophique, et en même temps de montrer comment cette idée d'une anthropologie philosophique est restée suffisamment indéterminée pour être comparable à la phénoménologie husserlienne et sa méthode[517].

Peut-être l'explication de cette tendance se trouve-t-elle précisément dans la figure de Heidegger, plus précisément dans l'influence qu'il a exercée sur un certain milieu intellectuel français de l'entre-deux-guerres et qui engage un ensemble de catégories de la pensée hégélienne telles que la négativité, la dialectique, l'histoire ou la temporalité. Comme l'a signalé très clairement Catherine Malabou, autant Kojève que Koyré (mais également Hyppolite), font partie d'une tendance dans la réception de la pensée hégélienne en France fortement marquée par la philosophie de Heidegger, particulièrement par son interrogation sur le temps, sa conception d'une « temporalité originaire », son affirmation du primat de l'avenir sur les deux autres formes de l'« extase » temporel, le présent et le passé[518]. Cette thèse d'une temporalité originaire (*ursprüngliche Zeit*) a pour contrepartie,

---

[516] Alexandre Koyré, « Hegel à Iéna », in op. cit., 177.

[517] La question était évidente pour Kojève : « Il n'y a pas lieu d'insister sur le caractère de la méthode non dialectique de Hegel. Il n'y a pas grand chose à en dire. Et ce qu'on pourrait dire a déjà été dit par Edmund Husserl à propos de sa propre méthode "phénoménologique", qu'il a eu grand tort d'opposer à la méthode hégélienne qu'il ne connaissait pas. Car en fait la méthode de Hegel n'est rien d'autre que la méthode qu'on appelle de nos jours "phénoménologique" ». Alexandre Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, op. cit., 469-470.

[518] Catherine Malabou, « Négatifs de la dialectique. Entre Hegel et le Hegel de Heidegger: Hyppolite, Koyré, Kojève », *Philosophie* 52 (1996): 37-53. Pour Malabou, le travail de ces trois auteurs partage une question centrale qui peut être formulée ainsi : « Y a-t-il chez Hegel une "authentique" pensée de l'avenir ou faut-il conclure au contraire à la clôture absolue d'un Système qui se propose de résoudre toute transcendance dans la stabilité d'un présent perpétuel ? » (p. 37). Il s'agit de l'écueil dans lequel le hégélianisme s'est rapidement retrouvé réduit et a même été oublié comme une pensée dépassée. D'ailleurs, Koyré lui-même rappelle ce problème lorsqu'il dit que comme « Système », c'est-à-dire, comme Système absolu, réalisé et achevé, « le "système" hégélien est mort, et bien mort ». Voir Alexandre Koyré, « Hegel à Iéna », in op. cit., 153. L'argument déployé dans l'article de Malabou reproduit en effet ce qu'elle formule dans son ouvrage également publié en 1996, *L'avenir de Hegel*, travail qui constitue le résultat de sa thèse doctorale. Dans l'introduction elle prend position dans les mêmes termes de l'article cité : « Ces préliminaires indiquent d'entrée de jeu que notre travail ne suivra pas la voie tracé par Koyré et Kojève qui se sont tous deux interrogés explicitement sur l'avenir *dans* la philosophie de Hegel. Le premier, dans son article "Hegel à Iéna", le second dans son *Introduction à la lecture de Hegel*, reconnaissent tous deux une "*prévalence*" ou encore un *"primat" de l'avenir* sur le passé et le présent dans les "Cours" de Iéna, montrant ainsi la proximité

on le sait, la thèse d'une conception « vulgaire » du temps (*des vulgären Zeitbegriffes*), que Heidegger non seulement identifie avec le concept hégélien du temps, mais qu'il étend aussi à toute la tradition métaphysique jusqu'à Aristote (c'est le thème du dernier chapitre d'*Être et temps*)[519]. La recherche de Kojève, en ce sens (ainsi que celle de Koyré et d'Hyppolite), se verra fortement déterminée par cette interrogation heideggérienne sur la temporalité. Mais comme Kojève lui-même le reconnaîtra quelques années plus tard, dans une longue note de son dernière livre, l'*Essai d'une histoire raisonnée de la philosophie païenne*, l'influence de la philosophie de Heidegger ne se limiterait pas seulement au questionnement sur le temps (bien qu'il en soit la partie fondamentale), mais sera à la base de son « initiation » à la philosophie de Hegel en tant que telle. Dans une longue note, Kojève s'arrête pour préciser : « Je voudrais (…) mentionner le nom de Heidegger. D'une part, c'est Heidegger qui m'a, en fait, introduit dans le Système du Savoir hégélien, auquel je n'aurais pu accéder sans lui. Je lui dois donc beaucoup »[520]. En ce sens, Jean Wahl avait

---

de la pensée du jeune Hegel avec celle de Heidegger. Une telle entreprise ne permet pas, malgré son intérêt et son importance, de répondre à la question de l'avenir de Hegel. Outre que le problème d'une *élection* de la *Zukunft* n'est en rien un problème hégélien, cette hypothèse de lecture conduit, de l'aveu de Koyré et de Kojève eux-mêmes, à une impasse. Tous deux concluent en effet à une contradiction *non résolue* dans la philosophie de Hegel : elle ne pourrait accorder à l'avenir un privilège sur les autres moments du temps qu'à *suspendre* à la fois tout avenir ». Catherine Malabou, *L'avenir de Hegel: plasticité, temporalité, dialectique*, coll. Bibliothèque d'histoire de la philosophie (Paris: Vrin, 1996), 17. Comme on le sait, c'est par la formation du concept de « plasticité » chez Hegel que Malabou entend « dépasser » cette impasse, et ainsi réfuter la lecture heideggérienne du concept de temps chez Hegel comme un concept « vulgaire ».

[519] Voir le chapitre VI, « La temporalité et l'intratemporalité comme origine du concept vulgaire de temps » (et tout particulièrement le §82), dans Martin Heidegger, *Être et temps*, op. cit., 319 et ss. Nous reviendrons sur cette thèse heideggérienne dans le chapitre 2.4, à propos de l'élaboration d'un nouveau concept de temps historique chez Althusser, et du dialogue plus ou moins souterrain qu'il a entretenu avec le travail de lecture de la pensée de Heidegger mené par Derrida dans les années 1964-1965.

[520] La note se poursuit ainsi : « Mais, m'ayant permis d'avancer dans le Système du Savoir, il s'est lui-même arrêté en cours de route (son *Sein und Zeit* semblant devoir rester "définitivement" inachevé). J'ai donc dû me détacher de lui pour ne pas revenir en arrière par rapport à moi-même. Or, j'ai compris entretemps qu'un ouvrage intitulé (à juste titre) *Sein und Zeit* n'est effectivement pas une introduction valable au Système du Savoir. C'est pourquoi j'essaye de lui substituer dans ce livre une introduction intitulée *Begriff und Zeit*. Ce titre suffit à montrer que je n'ai pas l'intention de suivre Heidegger dans son *recul* jusqu'aux *pré*-socratiques. Je reconnais cependant que de tous les *reculs* par rapport à Hegel, celui de Heidegger est le plus "radical" ou le plus "conséquent" (du point de vue de l' "intelligence"). Un "retour à Parménide" est, sans nul doute, plus attrayant que le "retour à Kant" des Néokantiens ou que celui "à Aristote" des Néothomistes et même que le récent "retour à Platon" (Plotin ?) inauguré par Husserl. A vrai dire, Heidegger ne peut guère s'arrêter à Parménide, car la nécessité de (re-)passer à Platon est alors trop "évidente". De même, s'il voulait "revenir" à Héraclite, il devrait tôt ou tard (re-)trouver Aristote. La "réaction" heideggérienne, si elle est vraiment "radicale", l'amènera donc fatalement à "Thalès", voir au-delà : vers les auteurs anonymes du "bon vieux temps", qui ont au moins l'avantage de n'avoir laissé aucun "fragment" philosophique, à partir duquel on serait fatalement tenté de "progresser", d'abord vers Parménide ou Héraclite, mais tôt ou tard aussi, soit vers la théologie chrétienne (à travers Kant, *via* Platon), soit (à travers Kant, *via* Aristote) jusqu'à Hegel et donc *horrible dictu* : Marx. Certes, au-delà de Thalès, on trouve bien des fragments "poétiques". Mais ils sont tout

fort raison de parler d'un « Hegel post-heideggérien »[521] à propos de la lecture de Kojève, même si cette postérité heideggérienne de Hegel renferme plusieurs différences entre la philosophie de Hegel et celle de Heidegger, différences que Kojève n'a pas toujours prises en compte (ou peut-être les a-t-il délibérément négligées), notamment en ce qui concerne la temporalité, mais aussi la conception de la mort (et les idées d'infini ou d'absolu, présentes chez le premier, et totalement absentes chez le second, penseur de la « finitude »).

En effet, la centralité des questions de la mort, d'une anthropologie « athée », et peut-être surtout celle de la « finitude » dans l'*Introduction* de Kojève, les situe toutes dans la ligne de pensée inaugurée par *Sein und Zeit*. Mais dans cette filiation, il semble y avoir à nouveau un certain anachronisme, car pour Kojève — qui, il est vrai, ne se réfère explicitement à Heidegger que dans les « Appendices » I et II — « ce n'est pas tant Heidegger qui permet de comprendre Hegel que ce dernier qui, finalement, éclaire l'entreprise de Heidegger »[522]. Nous assistons à nouveau à un geste de reprise qui est en même temps une tournure (ou même une torsion). Nous avons noté précédemment que Kojève avait crédité Heidegger étant le seul (après Kant) à avoir pensé aux traits fondamentaux d'un dualisme ontologique. Curieusement, Heidegger vient occuper une position également inaugurale dans le contexte de l'anthropologie philosophique, dans ce que Kojève appelle « une philosophie athée et finitiste » qui tient à l'Homme comme centre gravitationnel :

> « Depuis Hegel, l'athéisme ne s'est jamais plus élevé au niveau métaphysique et ontologique. De nos jours Heidegger est le premier a avoir entrepris une philosophie athée complète. Mais il ne semble pas qu'il l'ait poussée au-delà de l'anthropologie phénoménologique développée dans le premier volume de *Sein und Zeit* (seul paru). Cette anthropologie (sans nul doute remarquable et authentiquement philosophique) n'ajoute au fond rien de nouveau à l'anthropologie de la PhG (qu'on n'aurait, d'ailleurs,

---

aussi peu "dangereux" que les fragments poétiques des contemporains de Hegel (fous ou sans esprit). De toute façon, ils ne pourront pas porter ombrage au *fragment* qu'est le *Sein und Zeit* heideggérien. Car tout discours *définitivement* "fragmentaire" n'a de valeur intrinsèque que dans la mesure où il est "poétique". Or, les œuvres du Heidegger qui a renoncé à son œuvre, comportent sans nul doute des poèmes qui valent bien celui qu'aurait été le *Poème* de Parménide, s'il n'avait pas été "prolongé" jusqu'au Système du Savoir hégélien par un Platon, un Aristote et un Kant suivi de Hegel ». Alexandre Kojève, *Essai d'une histoire raisonnée de la philosophie païenne. 1. Les présocratiques*, Tel (Paris: Gallimard, 1997 [1968]), 165-166 (note 3).

[521] Jean Wahl, « A propos de l'Introduction à la Phénoménologie de Hegel par A. Kojève », art. cit., 85-87.

[522] Dominique Pirotte, « Alexandre Kojève lecteur de Heidegger », art. cit., 205.

probablement jamais comprise si Heidegger n'avait pas publié son livre); mais l'athéisme ou le finitisme ontologique y sont implicitement affirmés d'une façon parfaitement conséquente »[523].

On aura noté que nous retrouvons l'homologation de l'anthropologie philosophique supposée à l'œuvre chez Heidegger, à la phénoménologie (bien que cette fois-ci non explicitement liée à Husserl) : il s'agit d'une « anthropologie phénoménologique ». En effet, Kojève reprend plusieurs catégories ou distinctions de *Sein und Zeit*, mais en les simplifiant ou en les « traduisant » dans un autre registre. Ainsi, la particularité du *Dasein* comme le seul étant capable de se poser la question ontologique de l'être[524], ce qui le distingue de toute autre entité ontique, est reformulée chez Kojève comme la grande distinction entre l'Homme (ou le « désir anthropogène » comme moteur de l'histoire), et la Nature (comme une pure identité intemporelle). C'est aussi ainsi que la différence ontico-ontologique, le schème analytique à la base de l'ontologie fondamentale proposée par Heidegger, qui pourrait bien tolérer d'être identifiée à un « dualisme ontique » ou même « phénoménologique », est transposée par Kojève en une « différence ontico-anthropologique », à partir de laquelle l'ontologie générale ou phénoménologique se réduit plutôt à une « ontologie de l'homme »[525].

La conséquence est, évidemment, que « le sens de l'être est d'avoir une *histoire*, et le moteur de cette histoire sera précisément l'*action* anthropogène, par laquelle l'Homme/Temps/Concept s'effectue, s'*avère* comme "négativité-négatrice" »[526]. On voit ainsi comment se dessine le propos qui semble avoir été à la base de la version anthropologico-philosophique de la *Phénoménologie de l'esprit* qu'a proposée Kojève. Dans une « Note » sur Hegel et Heidegger, restée inédite jusqu'au début des années 1990, Kojève voulait montrer « clairement à quel point l'anthropologie de Heidegger est apparentée à celle de Hegel »[527], explicitant ainsi, non seulement qu'il y avait déjà une

[523] Alexandre Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, op. cit., 527 (note 1).
[524] Voir Martin Heidegger, *Être et temps*, op. cit., §4 : « Le *Dasein* est un étant qui ne se borne pas à apparaître au sein de l'étant. Il possède bien plutôt le privilège ontique suivant : pour cet étant, il y va en son être *de* cet être » (31) ; ou encore, dans le §31 : « le *Dasein* est un étant pour lequel, en tant qu'être-au-monde, il y va de celui-ci même » (127).
[525] Dominique Pirotte, « Alexandre Kojève lecteur de Heidegger », art. cit., 212.
[526] *Ibid.*, 215.
[527] Alexandre Kojève, « Note sur Hegel et Heidegger », *Rue Descartes*, n° 7 (1993): 35. Selon la présentation qu'a faite de cette note Bernard Hesbois, elle aurait été rédigée en 1936 comme la préparation d'un compte rendu de l'ouvrage de Alfred Delp, *Tragische Existenz. Zur Philosophic Martin Heideggers* (Fribourg en Br. :

anthropologie développée chez Heidegger, mais aussi quelle était la convergence ou la rencontre qui avait motivé toute sa recherche. Kojève semble avoir vu une grande affinité entre l'être heideggérien et l'esprit hégélien, comme figures qui rendent compte de ce qui dépasse l'homme fini, par ce mouvement où il est en même temps supprimé et conservé. En même temps, le *Dasein* heideggérien serait l'équivalent de la conscience hégélienne[528]. Selon Kojève, presque toutes les catégories de la philosophie heideggérienne ont déjà été élaborées par Hegel, et ce serait Hegel qui nous permettrait de mesurer réellement la portée et la nouveauté de la philosophie de Heidegger. Comme on l'a remarqué dans l'*Introduction*, s'il y a quelque chose de nouveau chez Heidegger, c'est justement « l'acceptation résolue du *dualisme* ontologique, de la différence essentielle et ontologiquement irréductible entre l'être-humain (*Dasein*) et l'être-naturel (*Vorhandensein*) »[529]. Nous trouvons ici la thèse du « dualisme ontologique », clairement réaffirmée, et si explicitement qu'elle semble tout à fait incompatible avec la précision d'un dualisme « dialectique » ou « temporel », comme Kojève l'avait soutenu dans sa lettre à Thao[530].

Herder, 1935), et qui serait publié sous le nom de famille complet de Kojève : Alexandre Kojevnikoff, *Recherches philosophiques*, vol. V, 1935-1936, pp. 415-419. Voir Bernard Hesbois, « Présentation: Note inédite sur Hegel et Heidegger », *Rue Descartes*, n° 7 (1993): 29-34.

[528] Alexandre Kojève, « Note sur Hegel et Heidegger », art. cit., 36. Encore une fois, en traduisant certains passages de Hegel, Kojève intercale des annotations comme la suivante : « Si l'on se représentait [comme le fait Hegel lui-même] la conscience [c'est-à-dire le *Dasein* de Heidegger] comme allant au-delà (…) ».

[529] *Ibid.*, 37. Les précisions de Kojève vont à nouveau dans le sens opposé à ce que Pirotte (mais aussi Kojève lui-même dans sa lettre à Thao) essaie d'argumenter sur la « dualité » du dualisme, une dualité qui ne serait pas « dialectique » ou « temporelle » mais strictement et radicalement ontologique : « jusqu'à présent, nous ne connaissons aucune *philosophie*, c'est-à-dire aucune *ontologie*, qui admettrait deux modes irréductibles d'être. La révolution kantienne n'a fait que frayer le chemin pour cette ontologie dualiste, et — depuis — personne ne s'y est engagé. Quant à Hegel, il n'a jamais voulu admettre la possibilité même d'une mise en question du postulat moniste traditionnel : tout ce qui est est d'une seule et même manière. Et c'est ainsi que son ontologie n'est — dans l'ensemble — qu'un échec, grandiose mais complet. Son ontologie, qui — étant unique — devait pouvoir servir de base aux sciences de la nature, ne rend pas compte de son anthropologie, de sa description phénoménologique de l'homme fini, néantissant, négateur, qui *est* temps » (p. 38).

[530] Si nous avons lu correctement, il est assez étrange comment procède la justification que donne Pirotte de sa lecture de l'« ontologie double » formulée par Kojève (laquelle, il faut le rappeler ici, n'est possible qu'en s'appuyant sur les autres ouvrages de Kojève). Pirotte rappelle les critiques de Derrida à Heidegger à propos de la question de l'esprit, c'est-à-dire la question de la question (*Frage*) et le sens de la notion d'esprit (*Geist*), qui visent interroger en même temps la question de l'animalité. En lui donnant la raison, Pirotte soutient que la critique de Derrida montre bien l'existence d'un dualisme ontologique chez Heidegger dans la mesure où on trouverait toujours le clivage entre le monde de l'esprit (c'est-à-dire le monde du *Dasein* capable de questionner, qui a donc accès à l'être ; il est « configurateur du monde »), et le monde « mondain », soit « non spirituel » (l'animal qui est « pauvre en monde » et la pierre qui est « sans monde »). Si Pirotte a raison dans ce que l'analyse de Derrida montre de Heidegger, sa critique devrait être également valable pour une pensée comme celle que développe Kojève (et peut-être même plus).

Mais Kojève, il est vrai, ne veut pas soutenir que devant Heidegger, on serait face à un philosophe dépourvu d'originalité, ou qu'on serait face à un cas plus ou moins caché de plagiat. Au contraire, dans cette note, il renforce son admiration pour les idées d'un homme « qui, certainement, compte parmi les plus grands philosophes de l'humanité ». Outre la nouveauté du dualisme ontologique, l'une des différences les plus frappantes serait que chez Heidegger il n'y a pas de négativité, pas de « travail du négatif ». Lorsque Heidegger supprime ou « atténue », dit Kojève, « tout ce qui a trait à l'élément de la Négativité proprement dite », et qui constitue en fait « l'élément spécifiquement humain dans l'anthropologie hégélienne »[531], il supprime par-là les thèmes hégélo-marxiens de la lutte et du travail, questions toutes les deux structurelles dans la lecture kojévienne de Hegel. C'est à cet endroit qu'on trouve un dernier point d'intérêt pour ce qui suit dans ce chapitre.

Revenons au texte de l'*Introduction*, plus précisément à la fin du deuxième appendice sur « L'idée de la mort dans la philosophie de Hegel » (qui est, à peu près, la fin de tout l'ouvrage). À la dernière page, en effet — celle-là même dont Althusser reprend le titre de son compte rendu (« L'homme, cette nuit ») — Kojève insère une note, non par hasard, croyons-nous, à la fin de la dernière ligne. Ayant terminé avec la question du « Néant » qu'est l'Homme au milieu de l'Être, donc cette puissance négatrice qu'est l'Action humaine qui est le moteur de l'Histoire, Kojève nous rappelle à nouveau les problèmes de l'erreur moniste de Hegel, son inspiration schellingienne le conduisant à une « philosophie de la nature indéfendable ». La note se termine par la révélation surprenante d'une logique de supplément, de correction et de remplissage que Kojève opère entre Heidegger et Marx :

> « Heidegger a repris les thèmes hégéliens de la mort ; mais il néglige les thèmes complémentaires de la Lutte et du Travail ; aussi sa philosophie ne réussit-elle pas à rendre compte de l'Histoire. — Marx maintient les thèmes de la Lutte et du Travail, et sa philosophie est ainsi essentiellement "historiciste" ; mais il néglige le thème de la mort (tout en admettant que l'homme est mortel) ; c'est pourquoi il ne voit pas (et encore moins certains "marxistes") que la Révolution est non pas seulement en fait, mais encore

[531] Alexandre Kojève, « Note sur Hegel et Heidegger », art. cit., 37, 38.

essentiellement et nécessairement — sanglante (thème hégélien de la Terreur) »[532].

C'est ainsi que ce qui manque ou est affaibli chez l'un, peut être enrichi par ce qui est plus développé chez l'autre, et vice versa[533].

Au début de cette section, nous avons souligné la signification de l'exergue de Marx, que Kojève a placé au début de son texte introductoire, tiré des *Manuscrits de 1844*. À ce stade, on peut mieux en préciser la portée, car il s'agit bien pour Kojève de faire jouer le hégélianisme du « jeune Marx » pour compléter ou corriger ce qui manque à l'anthropologie phénoménologique heideggérienne. Déjà Dufrenne, qui plaçait l'entreprise kojévienne « au carrefour du marxisme et de l'existentialisme », identifiait son originalité dans le fait que sa lecture de Hegel rejoignait Marx à travers Heidegger[534]. Pour sa part, Pirotte, commentant précisément la note citée plus haut, parle explicitement de cette logique du supplément et de correction mutuelle : « Heidegger (…) se trouve, au gré de Kojève, adéquatement complété par Marx autant qu'il complète ce dernier (Hegel assurant la synthèse des deux positions) »[535]. C'est aussi la manière dont Philippe Sabot a décrit le « hégélianisme hétérodoxe » de Kojève : il « s'alimente aussi bien à une doctrine de la finitude reprise de Heidegger qu'à une perspective historico-politique héritée d'une certaine vulgate marxiste »[536].

Ce qui est intéressant, c'est précisément ce geste étonnant qui vise à corriger ou à compléter une pensée déjà considérée comme une « anthropologie » (Heidegger), par une autre pensée également fondée sur une anthropologie (Marx), bien qu'articulée sur des catégories fort différentes (le *Dasein* comme être-pour-la-mort ou être-au-monde, et

[532] Alexandre Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, op. cit., 575.
[533] Soit dit en passant, il s'agit peut-être de l'une des premières tentatives qui ont été faites pour lire Marx et Heidegger ensemble.
[534] Mikel Dufrenne, « Actualité de Hegel », art. cit., 72, 71.
[535] Dominique Pirotte, « Alexandre Kojève lecteur de Heidegger », art. cit., 216. Plus tard, dans son livre, Pirotte présentera la pensée de Kojève comme l' « infante d'un trio monstrueux », celui formé par Hegel, Marx et Heidegger. Voir Dominique Pirotte, *Alexandre Kojève*, op. cit., 23.
[536] Philippe Sabot, « De Kojève à Foucault. La "mort de l'homme" et la querelle de l'humanisme », *Archives de Philosophie* 72, n° 3 (2009): 527. Pierre Macherey l'avait aussi remarqué dans son intervention au colloque « Lacan avec les philosophes », réalisé en 1990 : « Ce qui fait l'originalité, on peut même dire l'étrangeté, de l'entreprise de Kojève, c'est cette improbable synthèse qu'elle a tenté d'effectuer entre Heidegger et un certain Marx, en marge d'un commentaire de Hegel dont la procédure était essentiellement ludique. C'est là qu'a été toute l'astuce de la démarche de Kojève : il a réussi à vendre, sous le nom de Hegel, l'enfant que Marx aurait pu faire à Heidegger ». Pierre Macherey, « Lacan avec Kojève, philosophie et psychanalyse », in *Lacan avec les philosophes*, Bibliothèque du Collège international de philosophie (Paris: Albin Michel, 1991), 319.

l'Homme comme travailleur, comme ayant son essence dans l'activité négatrice, etc.). La clé qui rendrait possible cette rencontre virtuose, on vient de le voir, ce ne serait autre que Hegel. Tout cela nous permet de mieux percevoir le type d'articulations théoriques qui circulaient dans l'« atmosphère » idéologique de l'entre-deux-guerres, période qui précède le début du travail d'élaboration théorique d'Althusser, notamment sa thèse sur l'antihumanisme théorique de Marx. La particularité du cas de Kojève, qui, rappelons-le, a eu une grande influence sur l'initiation d'Althusser à la lecture de Hegel (comme il le reconnaît lui-même), consiste précisément dans cette thèse à partir de laquelle on peut non seulement affirmer qu'il y a une anthropologie déjà faite dans *Sein und Zeit*, mais que précisément là où cette anthropologie fait défaut, Kojève entend la compléter avec un certain Marx, le Marx le plus hégélien, celui de ses textes de jeunesse où il déploie les piliers fondamentaux d'une conception métaphysique de l'homme : l'essence générique ou l'être générique (*Gattungswesen*). C'est *ce* Marx qui, en effet, réapparaît au milieu de son exposé : « si, comme le remarque très justement Marx, le Travail est pour Hegel "das *Wesen* des Menschen", "l'essence même de l'Homme", — on peut dire aussi que pour Hegel l'essence de l'homme est le Concept »[537] (affirmation que reconduit encore une fois à la thèse du dualisme ontologique).

1.2.5. La « fin de l'histoire », la « mort de l'homme » et l'avenir du kojévisme

Si l'on pouvait résumer d'un mot ce à quoi l'on associe le « kojévisme » aujourd'hui, ce serait sans doute le slogan de la « fin de l'histoire ». Malgré la popularité qu'il a acquise après la publication de l'article de Francis Fukuyama, « The End of History ? »[538] de 1989 (l'année même de la chute du mur de Berlin), cette idée est beaucoup plus qu'un simple slogan. Disons qu'elle fait partie intégrante — et dans un certain sens, peut-être décisive — de la lecture que fait Kojève de la *Phénoménologie de l'esprit* de Hegel. Dans l'introduction à la biographie intellectuelle de Kojève, Dominique Auffret signalait en effet que : « Introduire la fin de l'Histoire fut donc l'acte proprement "tranchant"

[537] Alexandre Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, op. cit., 377.
[538] Francis Fukuyama, « The End of History? », *The National Interest*, nº 16 (1989): 3-18.

ou "révolutionnaire" de l'intervention de Kojève. Cet acte fut une prise de position par rapport à Hegel : une interprétation et non un commentaire, *la* lecture actualisée et non l'exégèse scientifique »[539]. C'est quelque chose qu'on a pu repérer au fil de l'exposition que nous venons de faire dans ces dernières pages.

Dans l'exposition de Kojève, l'idée de la fin de l'histoire surgit d'abord comme la réalisation de la synthèse qu'est l'Individualité humaine, synthèse du Particulier et de l'Universel qui, « en se réalisant en tant qu'existence humaine, peut donner à l'Homme la Satisfaction (*Befriedigung*) définitive » de son désir. Par conséquent, si le désir humain, qui est à la base de toute la théorie kojévienne de l'anthropogenèse, est complètement satisfait pour toujours, alors il ne peut plus y avoir de véritable Action humaine, donc il ne peut plus y avoir de Négativité, et donc, il ne peut plus y avoir d'Histoire, ni de progrès historique. « L'Homme qui réalise l'Individualité parfait donc et achève l'évolution historique »[540]. Mais, comme il est bien connu aussi, la réalisation de l'Individualité n'est possible que dans le contexte et dans les conditions de ce que Kojève appelle « l'État *universel* et *homogène* », c'est-à-dire, un État « exempt de contradictions internes : de lutte de classes, etc. ». La réalisation de cet État coïncide alors avec l'« achèvement de l'Histoire »[541], et logiquement avec la réalisation de la synthèse de l'Individualité humaine.

Pour Kojève, cette possibilité coïncide aussi avec le moment de réalisation de la « Sagesse », c'est-à-dire, avec le moment où la philosophie elle-même s'accomplit et s'achève, et où le « Sage » remplace et — plus précisément — rend impossible l'existence même du « philosophe », en tant qu'il met fin à l'activité même de philosopher, à la possibilité même de poser des nouvelles questions philosophiques. En ce sens, dit Kojève, « le Sage doit nécessairement être Citoyen de l'État *universel* (c'est-à-dire non expansible) et *homogène* (c'est-à-dire non transformable), (…) cet État n'est rien d'autre que la base réelle (l' "infrastructure") de la circularité du Système absolu »[542]. Cette phrase, qui se sert lâchement du vocabulaire marxien, peut paraître assez surprenante, notamment parce que cet État (qu'il faudrait peut-être aussi comprendre comme un « *état* », avec minuscule), en tant que réalisation universelle et homogène de la vie sociale, ne devrait même pas admettre

[539] Dominique Auffret, *Alexandre Kojève. La philosophie, l'État, la fin de l'Histoire*, coll. Figures (Paris: Bernard Grasset, 1990), 17.
[540] Alexandre Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, op. cit., 155.
[541] *Ibid.*, 284.
[542] *Ibid.*, 289.

de distinction telle que base ou infrastructure et superstructure idéologique et juridique. Quoi qu'il en soit, cet État devrait être l'accomplissement même de l'unité qu'exprime l'inconcevable idée hégélienne de l'Esprit Absolu.

L'État universel et homogène se caractérise donc par cette absence de tout conflit possible, pour l'absence de tout antagonisme, et puisqu'il implique aussi la satisfaction définitive du désir, il se caractérise aussi par la disparition de toute lutte pour la reconnaissance, de tout besoin humain d'être reconnu, car rien ne s'oppose à la conscience de l'Homme comme quelque chose étrangère à elle. Comme l'explique Kojève quelques pages plus tard,

> « le Sage n'est possible que dans l'État qui achève cette évolution [historique de l'humanité] et où tous les citoyens se "suppriment" eux-mêmes, de sorte qu'aucun n'est plus, pour l'autre, un Gegen-stand, un objet-extérieur-et-chosiste ; où il n'y a plus, en d'autres termes, d'intérêts *particuliers* qui s'*excluent* mutuellement »[543].

Le Sage, en ce sens, est aussi la réussite de ce que Kojève appellera « l'Homme *intégral* », c'est-à-dire, « celui qui intègre dans son existence toutes les possibilités existentielles de l'Homme »[544]. Cependant, le paradoxe qui se dégage de cette figure, est précisément que, au fond, sa réalisation signifie sa disparition : l'Homme intégral, en tant que figure de la satisfaction absolue, en tant qu'accomplissement de toutes les possibilités existentielles de l'homme, doit correspondre, à proprement parler, avec sa dissolution, soit avec sa *mort*. « Au moment où est supprimée l'opposition du Particulier et de l'Universel, l'Histoire s'arrête et le Temps est supprimé, lui aussi. Or, le Temps, — c'est l'Homme lui-même. Supprimer le Temps, c'est donc supprimer aussi l'Homme »[545]. L'idée de la « fin de l'histoire », donc, se présente comme indissociable de l'idée de la « fin de l'homme ».

Dans l'État universel et homogène, en effet, l'Homme n'a aucun besoin de nier, il ne trouve rien qui s'oppose à son action négatrice, et donc, s'il n'a plus rien à « faire », il n'a plus de véritable *avenir*.

> « Rien ne change donc plus et ne peut plus changer dans cet État universel et homogène. Il n'y a plus d'Histoire, l'avenir est un passé qui a déjà été : la

[543] *Ibid.*, 301.
[544] *Ibid.*, 304.
[545] *Ibid.*, 384.

> vie y est donc purement biologique. Il n'y a donc plus d'Homme proprement dit. L'humain (l'Esprit) s'est réfugié (…) dans le Livre. Et ce dernier est donc, non plus le Temps, mais l'éternité »[546].

Curieusement, la fin de l'homme est en fait une espèce de retour à la vie naturelle, une retombée dans l'animalité, dans ce monde naturel qui, comme nous l'avons vu, n'est qu'identité fixe et éternelle, hors du temps. La différence serait que cette identité de la *fin* serait une identité révélée par le Concept, lorsque l'identité du *commencement* n'est qu'une identité insue ou présupposée.

Mais Kojève précise que cette disparition de l'homme n'a rien d'une « catastrophe cosmique » ou « biologique » :

> « l'Homme reste en vie en tant qu'animal qui est en *accord* avec la Nature ou l'Être donné. Ce qui disparaît, c'est l'Homme proprement dit, c'est-à-dire l'Action négatrice du donné et l'Erreur, ou en général le Sujet *opposé* à l'Objet. En fait, la fin du Temps humain ou de l'Histoire, c'est-à-dire l'anéantissement définitif de l'Homme proprement dit ou de l'Individu libre et historique, signifie tout simplement la cessation de l'Action au sens fort du terme. Ce qui veut dire pratiquement : — la disparition des guerres et des révolutions sanglantes »[547].

Assurément, c'est à partir de ce genre d'affirmations que Fukuyama reprendra l'argument fantaisiste de Kojève. Néanmoins, comme on le sait, c'est précisément en référence à ce point que Kojève introduira en 1968 une longue note dans la deuxième édition de l'*Introduction à la lecture de Hegel*, où il admet avoir changé d'avis. Si en 1946 « le retour de l'Homme à l'animalité » ne lui semblait pas impensable « en tant que perspective d'avenir », « j'ai compris peu après (1948) que la fin hégélo-marxiste de l'Histoire étant non pas encore à venir, mais d'ores et déjà un présent »[548]. C'est ici que Kojève présente l'une de ses hypothèses les plus insolites, et le seul moment du livre où il risque une analyse de la conjoncture, voire une « application » de sa théorie. Rappelons-nous que,

---

[546] *Ibid.*, 387.
[547] *Ibid.*, 434-35 (note 1).
[548] *Ibid.*, 436 (*Note de la Seconde Édition*). Il faut rappeler que c'est précisément en 1948 que Kojève commence à travailler comme haut fonctionnaire de la diplomatie française, dans la Direction des Relations Economiques Extérieures (D.R.E.E). Pour plus de détails sur cette note à la seconde édition, voir les remarques dans Dominique Auffret, *Alexandre Kojève*, op. cit., notamment les pages 301-307, où il analyse la position politique de Kojève en tant que « marxiste de droite ».

pour Kojève, ce serait déjà avec la bataille franco-prussienne d'Iéna de 1806, celle dont Hegel lui-même avait été le témoin (et au même moment où il rédigeait la *Phénoménologie*, publiée peu après, en 1807), que l'Histoire serait arrivée à sa fin. Kojève a rappelé à plusieurs reprises le nom de Napoléon, comme la figure qui pratiquement achève l'histoire, alors que Hegel l'aurait fait au niveau de la théorie (et la fascination qu'avait exprimée Hegel à l'égard de Napoléon pénétrant à cheval dans la ville de Iéna est bien connue)[549]. Dans un entretien de 1968, peu avant sa mort, Kojève avait même eu l'audace (ou la témérité) de « corriger » cette thèse, non sans grande ironie. Si la thèse était bien correcte, disait-il, « Hegel s'était trompé de cent cinquante ans. La fin de l'histoire, ce n'était pas Napoléon, c'était Staline, et c'était moi qui serais chargé de l'annoncer »[550]. Quoi qu'il en soit, on connaît l'argument qui s'en dégage : dès lors, tout ce qui s'est passé dans le monde, y compris « les deux guerres mondiales avec leur cortège de petites et grandes révolutions », ne serait d'autre chose qu'une simple redistribution des rapports de pouvoir et de domination historique entre les civilisations européennes les plus avancées et celles les plus arriérés de la périphérie, mais ce serait un processus qu'aurait lieu dans le contexte d'un temps « post-historique ». En ce sens, l'exemple le plus saillant de cet ordre post-historique, Kojève croyait le trouver dans les Etats-Unis : « les Etats-Unis ont déjà atteint le stade final du "communisme" marxiste, vu que, pratiquement, tous les membres d'une "société sans classes" peuvent s'y approprier dès maintenant tout ce que bon leur semble, sans pour autant travailler plus que leur cœur ne leur dit »[551]. Aussi étrange que cela puisse paraître, les Etats-Unis étaient à l'époque l'exemple vif d'une société sans classes, alors que l'URSS et la Chine n'étaient que « des Américains encore pauvres ». Pour Kojève, l'« *American way of life* » constituerait le mode de vie propre au monde post-historique, la forme du

[549] Voir la lettre de Hegel à Niethammer du 13 octobre 1806 : « J'ai vu l'Empereur — cette âme du monde — sortir de la ville pour aller en reconnaissance ; c'est effectivement une impression merveilleuse de voir un pareil individu qui, concentré ici sur un point, monté sur un cheval, s'étend sur le monde et le domine (…). De tels progrès n'ont été possibles que grâce à cet homme extraordinaire, qu'il est impossible de ne pas admirer (…). Comme je l'ai déjà fait plus tôt, tous souhaitent maintenant bonne chance à l'armée française — ce qui ne peut manquer, lorsqu'on considère la formidable différence qui sépare ses chefs et le dernier de ses soldats de leurs ennemis ». Cité dans Jacques D'Hondt, *Hegel: le philosophe du débat et du combat*, coll. Textes et débats (Paris: Le Livre de poche, 1984), 57.

[550] Voir les fragments de l'entretien avec Gilles Lapouge publié dans la *Quinzaine Littéraire* (numéro du 1er au 15 juillet 1968), dans Gwendoline Jarczyk et Pierre-Jean Labarrière, *De Kojève à Hegel*, op. cit., 99. Non sans raisons, Althusser avait bien su avertir la possibilité d'une dérive « fasciste » de la thèse de la fin de l'histoire en termes du « triomphe de la liberté » ou de d'une « condition humaine universelle » et réconciliée. Voir par exemple, « L'homme, cette nuit », *EPP I*, 241 (note 2), et « Le retour à Hegel », *EPP I*, 244, 254.

[551] Alexandre Kojève, Introduction à la lecture de Hegel, op. cit., 436 (Note de la Seconde Édition).

« présent éternel » d'une humanité qui, si elle n'était pas déjà totalement satisfaite, du moins le serait tendanciellement. Telle était la matière première du discours de celui qui allait devenir un « *best-seller* » dans les années 1990 et un porte-parole du nouvel ordre mondial[552]. Mais dans la longue note mentionnée, Kojève changera « radicalement » d'avis, selon lui, « à la suite d'un récent voyage au Japon (1959) » :

> « J'ai pu observer une société qui est unique en son genre, parce qu'elle est seule à avoir fait une expérience presque trois fois séculaire de vie en période de "fin d'Histoire", c'est-à-dire en l'absence de toute guerre (…). La civilisation japonaise "post-historique" s'est engagée dans des voies diamétralement opposées à la "voie américaine". Sans doute, n'y a-t-il plus eu au Japon de Religion, de Morale, ni de Politique au sens "européen" ou "historique" de ces mots. Mais le *Snobisme* à l'état pur y créa des disciplines négatrices du donné "naturel" ou "animal" qui dépassèrent de loin, en efficacité, celle qui naissaient, au Japon ou ailleurs, de l'Action "historique" (…). [T]ous les japonais sans exception sont actuellement en état de vivre en fonction des valeurs totalement *formalisées*, c'est-à-dire complètement vidées de tout contenu "humain" au sens "historique" (…). Or vu qu'aucun animal ne peut être snob, toute période post-historique "japonisée" serait spécifiquement humaine. Il n'y aurait donc pas d'"anéantissement définitif de l'Homme proprement dit", tant qu'il y aurait des animaux de l'espèce *Homo sapiens* pouvant servir de support "naturel" à ce qu'il y a d'humain chez les hommes »[553].

Le changement radical d'avis n'est donc pas seulement le fait que ce soit désormais le Japon et non plus les Etats-Unis qui soit le modèle vivant de l'époque post-historique, mais surtout, le fait que Kojève ne croit plus désormais à une véritable « mort » de l'homme, au sens où il disparaitrait ou se dissolverait dans un retour à l'animalité, car l'animal, selon la drôle remarque de Kojève, ne peut pas être snob. Quand même, il y a

---

[552] « Surely, the class issue has actually been successfully resolved in the West. As Kojève (among others) noted, the egalitarianism of modern America represents the essential achievement of the classless society envisioned by Marx ». Francis Fukuyama, « The End of History? », art. cit., 9. L'argument exposé dans l'article sera bientôt prolongé, avec certaines rectifications, dans son livre : Francis Fukuyama, *The End of History and the Last Man* (New York: The Free Press, 1992).

[553] Alexandre Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, op. cit., 437 (suite de la Note de la Seconde Édition).

quelque chose de l'humain, du « proprement humain », faudrait-il dire, qui semble avoir été perdu (autrement il n'y aurait pas raison de parler d'une époque « post-historique »). Si au début Kojève pensait la fin de l'histoire comme ce moment où l'être humain était complètement « *en accord* » avec la Nature ou l'« Être donné », cela voulait dire que l'être humain devenait tout simplement un animal, c'est-à-dire un être naturel dont la nature elle-même ne se présentait pas comme quelque chose d'étrangère dans la mesure où il faisait partie de la Nature en tant qu'identité absolue. « Pour rester humain — ajoute Kojève vers la fin de sa note —, l'Homme doit rester un "Sujet *opposé* à l'Objet", même si disparaissent "l'Action négatrice du donné et l'Erreur" ». Ce qui veut dire que

> « l'Homme post-historique doit continuer à *détacher* les "formes" de leurs "contenus", en le faisant non plus pour trans-former activement ces derniers, mais afin de *s'opposer* soi-même comme une "forme" pure à lui-même et aux autres, pris en tant que n'importe quels "contenus" »[554].

D'après tout ce qu'a dit Kojève dans ses cours, il est vraiment difficile d'imaginer comment l'Homme peut rester humain en s'affirmant purement comme « Sujet », lorsqu'il n'est plus capable d'Action ou de Négation véritable, c'est-à-dire lorsqu'il n'est plus capable de transformer le monde donné par la lutte ou le travail. Cette dernière possibilité — fortement idéaliste, il faut le dire —, à laquelle conduit l'hésitation de Kojève, demeure une position difficile à soutenir tant d'un point de vue théorique qu'historique (surtout, pourrait-on dire aujourd'hui, d'un point de vue historique).

Ce long excursus sur la fin de l'histoire et la fin de l'homme chez Kojève, a deux raisons principales. La première, c'est qu'autour de cette hypothèse, abondamment étudiée et discutée[555], on peut identifier une « bifurcation » dans l'avenir du kojévisme, exprimée très clairement dans les différentes lectures que Sartre et son interprétation de l'« humanisme athée » d'une part, et Bataille (et à sa suite Foucault) d'autre part, font de l'écriture et de l'« expérience limite ». C'est ce qu'a bien analysé Philippe Sabot à propos des différentes « morts de l'homme » dans le contexte plus large de la « querelle de l'humanisme » (une querelle comprise dans un sens plus large que celle décrite par

[554] *Ibid*.
[555] Voir par exemple, le dernier chapitre de Perry Anderson, *A Zone of Engagement* (London ; New York: Verso, 1992) ; Gregory Elliott, *Ends in Sight: Marx/Fukuyama/Hobsbawn/Anderson* (Ann Arbor: Pluto Press, 2008) ; et aussi l'ensemble d'études recueillis dans Jocelyn Benoist et Fabio Merlini, éd., *Après la fin de l'histoire: temps, monde, historicité*, coll. Problèmes et controverses (Paris: Vrin, 1998).

Althusser). Cette « bifurcation », en ce sens, serait déjà la conséquence d'un « écart théorique » préalable entre la « mort de l'homme » proposée par Kojève, et celle que — peut-être de manière plus célèbre — Foucault affirme dans *Les mots et les choses*. « La "mort de l'homme" se dit donc (au moins) en deux sens; et entre ces deux sens, se mesure l'écart qu'il y a entre une pensée humaniste de la finitude et une problématisation historique et critique du thème anthropologique »[556] (nous dirions plus explicitement, au lieu d'une « problématisation historique et critique », une « problématique antihumaniste »). Même si le rapport entre l'un et l'autre n'est pas simplement d'opposition ou de réfutation (Sabot parle d'une « refonte » complète du thème de la mort de l'homme chez Foucault, qui repose sur un triple déplacement : du contexte théorique, au niveau épistémologique et par rapport aux sources philosophiques), ce qui doit retenir notre attention ici c'est plutôt la bifurcation vers laquelle dérive le kojévisme avant la « seconde » mort de l'homme (Foucault), ce que Sabot nomme « les deux voies du "kojévisme" ».

En traduisant l'hypothèse du dualisme ontologique dans les termes de l'« l'être-pour-soi » (la conscience) et de l'« être-en-soi » (la chose), Sartre reconstruit, pour ainsi dire, l'essentiel de l'argument de Kojève, mais pour prolonger l'analyse phénoménologique de la « réalité-humaine » au-delà de Hegel — et fondamentalement, contre lui —, mais aussi au-delà de Kojève, car pour Sartre il ne peut pas y avoir de satisfaction définitive du désir humain, ce qui signifie qu'il ne peut pas y avoir de « fin de l'histoire » ou de « mort de l'homme », évidemment. Ce qui distingue cette voie proprement sartrienne du kojévisme, c'est la radicalisation de l'idée de la liberté et de la négativité comme des traits essentiellement humains — ou plutôt, une liberté *existentielle* qui précède toute constitution *a priori* d'une essence humaine[557] — moyennant, il est vrai, une élaboration théorique beaucoup plus complexe de la dialectique entre la conscience et la chose.

> « La dialectique des désirs (au cœur de la démarche kojévienne) est ramenée à une dialectique du désir de soi (comme identité de l'identité et de la

[556] Philippe Sabot, « De Kojève à Foucault. La "mort de l'homme" et la querelle de l'humanisme », art. cit., 525.

[557] Rappelons ici l'une des définitions canoniques de *L'être et le néant* : « Ce que nous appelons liberté est donc impossible à distinguer de l'être de la réalité-humaine. L'homme n'est point d'abord pour être libre ensuite, mais il n'y a pas de différence entre l'être de l'homme et son être libre ». Jean-Paul Sartre, *L'être et le néant: essai d'ontologie phénoménologique*, édition corrigée avec index par Arlette Elkaïm-Sartre, coll. TEL (Paris: Gallimard, 1994), 60.

différence, de l'en-soi et du pour-soi) où la finitude humaine n'en finit pas de se mirer elle-même et de mesurer ce qui la sépare d'elle-même »[558].

Si bien il ne s'agit pas, pour Sartre, de relancer naïvement l'humanisme classique de la renaissance ou l'humanisme rationaliste des Lumières, il n'abandonne pas pour autant l'optimisme présupposé par sa conception *existentielle* de l'être humain, c'est-à-dire le volontarisme d'une conception de la « réalité humaine » comme cet être qui « est ce qu'il n'est pas et n'est pas ce qu'il est »[559], qui n'est que devenir dans l'histoire et qui existe donc dans la mesure où il doit *choisir* d'exister, avec quoi Sartre pense à la fois l'idée d'une « responsabilité absolue ». En définitive, toute cette pensée, bien qu'elle rejette l'idée de nature ou d'essence humaine (et c'est précisément l'élément « athée »), adopte néanmoins très rigoureusement une distinction ontologique de l'homme comme *projet*, comme un être *à faire*, dans la mesure où l'homme lui-même est compris comme hors de lui-même (c'est la définition de la conscience, de l' « être-pour-soi »), c'est-à-dire projeté, se dépassant ou se transcendant en tant qu'être libre et historique à travers la *praxis*.

Face à cette voie « humaniste »[560], on retrouve la voie « bataillenne » du kojévisme (celle que Foucault reprendra à sa manière). Loin de toute approche ontologique visant à déterminer les contours de l'existence humaine, elle se concentrera plutôt sur les implications ou les prolongements de l'avènement de la « mort de l'homme » à la fin de l'histoire. La récurrence, voire la fascination pour les thèmes de l'excès, de la transgression, du sacrifice ou de la dépense ne sont pas seulement des métaphores de l'écrivain Bataille, mais surtout les figures anthropologiques qui provoquent paradoxalement l'effondrement de toute anthropologie possible. En ce sens, contre le schème kojévien de la fin de l'histoire, Bataille opposera notamment la question d'une « négativité sans emploi »[561] comme

---

[558] Philippe Sabot, « De Kojève à Foucault. La "mort de l'homme" et la querelle de l'humanisme », art. cit., 538.

[559] Jean-Paul Sartre, *L'être et le néant*, op. cit., 93.

[560] Une voie « humaniste » qui, malgré tout, peut avoir des « effets antihumanistes », comme l'a suggéré Guillaume Sibertin-Blanc, bien qu'en prenant en compte des ouvrages tout autres que *L'être et le néant*, notamment « Questions de méthode » publié dans le premier tome de la *Critique de la raison dialectique* en 1960. Voir Guillaume Sibertin-Blanc, « L'effet anti-humaniste de l'existentialisme dans le marxisme », *Études sartriennes*, n° 13 (2009): 55-92. Nous aurons l'occasion de commenter cette étude dans les chapitres suivants.

[561] C'est l'expression employé par Bataille dans sa célèbre « Lettre à X » (ébauche d'une lettre inachevée, datée le 6 décembre 1937, adressée à Kojève), et qu'il inclura comme Appendice à *Le coupable* (publié en 1944). Voir Georges Bataille, « (*Lettre à X., chargé d'un cours sur Hegel…*) », in *Œuvres complètes. V. La somme athéologique. Tome I* (Paris: Gallimard, 1973), 369.

impossibilité de la satisfaction absolue et complète du Désir humain, et donc, comme impossibilité absolue de l'autoconstitution de l'« Homme intégral », impossibilité qui ne s'explique pas par un « manque » constitutif mais tout au contraire, par l'excès incalculable d'une volonté de puissance nietzschéenne traduite dans les termes d'une « économie générale ».

> « Bataille tend à superposer le thème d'une pure négativité selon lequel la vie se résout en activité en pure perte, sans ancrage positif et sans œuvre à réaliser. Il y a un revers de la dialectique, une forme de négativité non dialectisable qui engage l'homme au-delà de son propre achèvement (comme Sagesse), et dans la contestation de cet achèvement même »[562].

En effet, toute la question de l'« expérience limite » chez Bataille, expérience aussi appelée « expérience intérieure », « souveraineté », « dépense » ou « non-savoir » (ce que d'ailleurs a très bien su entendre Maurice Blanchot)[563], ce n'est autre chose qu'une interrogation sur « l'expérience de la limite de l'humain » : « Du manque à l'excès, le désir change donc de signe (de polarité) — et la "mort de l'homme" aussi : elle ne relève plus d'un achèvement de l'humain, mais de sa dissolution »[564].

Ce qui est intéressant dans cette « bifurcation » des deux voies du kojévisme, c'est qu'elle a donné lieu à deux lectures complètement divergentes des thèmes de la fin de l'histoire et de la mort de l'homme : l'une renie de cette possibilité pour reconstruire les fondements d'un « humanisme athée », l'autre conteste de l'intérieur de ce discours cette possibilité pour proposer une pensée non-anthropocentrique, qui a bien des égards ouvre la voie à une pensée « antihumaniste ». En ce sens, même si Althusser récusera dans une large mesure la lecture kojévienne de Hegel[565] (et plus précisément la voie *sartrienne* du

---

[562] Philippe Sabot, « De Kojève à Foucault. La "mort de l'homme" et la querelle de l'humanisme », art. cit., 539.

[563] Voir Maurice Blanchot, « L'expérience limite », in *L'entretien infini* (Paris: Gallimard, 1969), 119-60.

[564] Philippe Sabot, « De Kojève à Foucault. La "mort de l'homme" et la querelle de l'humanisme », art. cit., 539. Sur cette voie « bataillenne », voir aussi Philippe Sabot, « Bataille, entre Kojève et Queneau : le désir et l'histoire », *Le Portique. Revue de philosophie et de sciences humaines*, n° 29 (2012), 1-13; ainsi que Philippe Sabot, « Extase et transgression chez Georges Bataille », *Savoirs et clinique* 8, n° 1 (2007): 87-93. Voir d'autre part l'étude de Philippe Sollers, « Le toit », in *L'écriture et l'expérience des limites* (Paris: Editions du Seuil, 1968), 105-38.

[565] Outre ses remarques critiques dans sa recension de l'ouvrage de Kojève, « L'homme cette nuit », Althusser critique explicitement l'idée de la « fin de l'histoire » dans la « Lettre à Jean Lacroix » (bien que là il n'est pas question de Kojève proprement dit, mais plutôt d'Hyppolite). Voir *EPP I*, 289-290. Son refus à cette « idée

kojévisme), c'est aussi à partir d'un certain kojévisme qu'un antihumanisme commence à prendre forme, un antihumanisme qui se nourrira, comme on le sait, beaucoup plus explicitement de Nietzsche que de Marx, et parfois même, contre un certain marxisme dominant à l'époque. Mais, comme l'a suggéré Balibar — de manière quelque peu circonstancielle, il est vrai[566] — cette voie d'interrogation ne serait pas sans lien avec les recherches menés par Althusser lui-même, qui, s'il ne s'est peut-être jamais vraiment intéressé à Bataille (ni à Blanchot), a en revanche beaucoup lu Foucault d'une part, et Lacan d'autre part (chez qui l'on pourrait penser à une « troisième voie » du kojévisme, différente de celle entamée par Bataille)[567].

La deuxième raison de ce détour, a avoir avec une pas si secrète complicité, voire une coïncidence profonde, entre l'idée de la fin de l'histoire, telle que proposée par Kojève, et le discours de l'« humanisme socialiste » soutenu par le Parti Communiste de l'Union Soviétique suite au procès de « déstalinisation » initié avec son XXème Congrès en 1956 et qui est devenu le « mot d'ordre » officiel avec le XXIIème Congrès de 1961. Plus précisément, le fait que la fin de l'histoire soit comprise selon Kojève comme la réalisation de cet État « homogène et universel » dans lequel tous les conflits et antagonismes sont neutralisés, dans lequel il n'y a plus des « contradictions internes », dans lequel il n'y a notamment plus de « lutte de classes », cette idée est étonnamment proche du « mot d'ordre » de l'humanisme socialiste qui, tout en rejetant la notion de dictature du prolétariat (et donc la nécessité de l'organisation du mouvement ouvrier en vue de son émancipation), prône la fin des antagonismes fondamentaux, et même la fin de la lutte des classes au sein de l'URSS. L'inquiétante familiarité entre ces deux discours devient encore plus problématique si l'on considère, en premier lieu, que Kojève s'autorisait du propre texte de Marx pour justifier l'idée de la fin de l'histoire. En fait, juste avant la « Note à la Seconde

---

philosophique hégélienne » de la fin de l'histoire, sera encore réaffirmé dans l'un de ses articles de 1953 : Louis Althusser, « A propos du marxisme », *Revue de l'enseignement philosophique*, n° 4 (3) (juin 1953): 17.

[566] Étienne Balibar, « *Subjectus/Subjectum* », in *Citoyen sujet*, op. cit., 71, 81.

[567] Ici, nous ne pouvons que suggérer cette idée, sans pouvoir la développer. L'article de Macherey, cité plus haut, ainsi que la biographie écrite par Elisabeth Roudinesco, sont suffisants pour se faire une idée de l'importance de la pensée de Kojève dans le parcours intellectuel de Lacan. Voir Élisabeth Roudinesco, *Jacques Lacan: esquisse d'une vie, histoire d'un système de pensée* (Paris: Fayard, 1993). En tout cas, une hypothèse plausible à développer serait de penser qu'Althusser, sans avoir lu Bataille, se serait familiarisé avec des « thèmes bataillens » par la médiation des travaux de Foucault et de Lacan (il aurait ainsi eu accès à un Bataille déjà travesti, en quelque sorte).

Édition » commentée précédemment, Kojève précisait (aussi en note de bas de page ici encore) la remarque suivante :

> « Rappelons que ce thème hégélien, parmi beaucoup d'autres, a été repris par Marx. L'Histoire proprement dite, où les hommes (les "classes") luttent entre eux pour la reconnaissance et luttent contre la Nature par le travail, s'appelle chez Marx "Royaume de la nécessité" (Reich der Notwendigkeit) ; *au-delà* (jenseits) est situé le "Royaume de la liberté" (Reich der Freiheit), où les hommes (se reconnaissant mutuellement sans réserves), ne luttent plus et travaillent le moins possible (la Nature étant définitivement domptée, c'est-à-dire harmonisée avec l'Homme) »[568].

Il n'est pas évident que cette référence ait été à l'esprit des dirigeants communistes de l'URSS avaient en tête au moment d'adopter le discours de l'« humanisme socialiste », mais cela nous donne d'autres éléments encore à prendre en compte concernant cette coïncidence entre ce discours et l'idée de la fin de l'histoire : elle concerne bien évidemment une lecture particulière de Marx et de ce passage très particulier dans lequel il

---

[568] Alexandre Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, op. cit., 435 (suite de la note 1 à la p. 434). Kojève renvoie au Livre III du *Capital*, septième section, chapitre XLVIII : « La formule tripartite », où l'on trouve en effet le fameux passage qui dit : « Le règne de la liberté ne commence en fait que là où cesse le travail imposé par la nécessité et les considérations extérieures ; de par la nature des choses, il existe donc au-delà de la sphère de la production matérielle proprement dite (…). A mesure que l'homme se civilise, s'étendent le cercle de ses besoins et son asservissement à la nature, mais en même temps se développent les forces productives qui lui permettent de s'en affranchir. A ce point de vue la liberté ne peut être conquise que pour autant que les hommes socialisés, devenus des producteurs associés, combinent rationnellement et contrôlent leurs échanges de matière avec la nature, de manière à les réaliser avec la moindre dépense de force et dans les conditions les plus dignes et les plus conformes à la nature humaine. Sans cela le joug de la nécessité ne cessera de peser sur eux et ils ne connaîtront pas le vrai régime de la liberté, dans lequel le développement de leurs forces se fera exclusivement pour eux. La condition fondamentale de cette situation est le raccourcissement de la journée de travail ». Voir le texte disponible en ligne : https://www.marxists.org/francais/marx/works/1867/Capital-III/kmcap3_47.htm. A propos d'une discussion sur le « commun » et l' « universel », Balibar reconnaît que dans des passages comme celui-ci on peut effectivement trouver l'idée d'une « fin de l'histoire » : « il semble que chez Marx on ait plutôt affaire à l'idée d'une "fin de l'histoire" qui émerge comme *concurrence entre deux universalités* : l'une *radicalement exclusive de toute communauté réelle*, sinon de tout "société" ou "sociabilité" (c'est l'universalité propre à la circulation et à la production des marchandises […]), l'autre *identifiée à la réalisation de la communauté authentique* comme "organisation rationnelle des opérations productives" et "transparence" des mécanismes de répartition du travail et de ses produits entre les sujets ». Mais, contrairement à la « résolution dialectique » qui s'opère chez Hegel entre ces deux « universalités » (spécifiquement dans la *Phénoménologie*), « chez Marx, l'histoire ne promet peut-être le dépassement de l'oscillation entre les deux modalités de l'universel que par un acte de foi », dit Balibar (ce qui, soit-dit en passant, révélerait encore un autre aspect, ou peut-être un *deuxième* « moment messianique » chez Marx). Voir Etienne Balibar, « Le contrat social des marchandises. Marx et le sujet de l'échange », in *Citoyen Sujet*, op. cit., 340-41. Sur le « moment messianique », nous nous référons à Étienne Balibar, « Le moment messianique de Marx », *Revue germanique internationale*, n° 8 (2008): 143-60.

essaie d'imaginer ce que pourrait être le « communisme » comme moment historique auquel l'humanité arriverait un jour)[569]. Mais en second lieu, cette familiarité est tout aussi inquiétante si l'on rappelle à nouveau le nom de Fukuyama, figure célèbre du discours triomphant de l'ordre libéral. Lorsqu'Althusser, au début de son essai « Marxisme et humanisme » (publié en 1964), dénonçait l'étroite complicité entre le discours de l' « humanisme socialiste » et celui du « libéralisme bourgeois », il ne savait pas (il ne pouvait pas savoir) que près de 30 ans plus tard, sa critique serait tristement confirmée, de manière spectaculaire, par quelqu'un comme Fukuyama, qui a résumé le « contenu » de l'État homogène et universel imaginé par Kojève comme la combinaison de la démocratie libérale dans la sphère politique et de l'accès facile aux « VCRs » et aux « chaînes stéréos » dans la sphère économique[570] (de là, la question de l'avenir serait uniquement de savoir à quel degré l'Union Soviétique, ainsi que le reste du monde, parviendrait à assimiler la conscience de cet État déjà atteint).

Voilà donc au moins deux des raisons pour lesquelles il était nécessaire de se concentrer sur la question de la fin de l'histoire et de la mort de l'homme dans cet ouvrage exceptionnel de Kojève. Si ces questions ne sont pas au centre des analyses d'Althusser (ou ne sont pas toujours explicitement thématisées par lui), elles montrent cependant des liaisons plus ou moins indirectes, des rapports ou des effets d'après-coup plus ou moins souterrains. Au-delà des mentions éparpillées (mais récurrentes) de l'idée de la « fin de l'histoire », toujours critiquée comme une thèse idéaliste ou spéculative, il convient d'attirer l'attention sur un passage très éloquent d'Althusser, plus spécifiquement dans son article « Marxisme et humanisme », où il semble formuler dans ses propres termes cette idée de la « mort de l'homme » : « On ne peut *connaître* quelque chose des hommes qu'à la condition absolue de réduire en cendres le mythe philosophique (théorique) de l'homme »[571].

---

[569] Le problème indiqué par Balibar (dans la note précédente) implique évidemment un problème inhérent à la signification du « communisme » chez Marx, ce qu'il désigne ailleurs comme la « dissymétrie constitutive du concept de communisme ». Voir Étienne Balibar, « Quel communisme après le communisme ? », in *Marx 2000: actes du Congrès Marx international II*, sous la dir. d'Eustache Kouvélakis, coll. Actuel Marx confrontation (Paris: Presses universitaires de France, 2000), 81.
[570] Francis Fukuyama, « The End of History? », art. cit., 8.
[571] *PM*, 236.

1.2.6. Conclusion

Il n'entre pas dans notre propos de développer pour elles-mêmes les différentes tendances qui se dégagent de la lecture kojévienne de Hegel, tendances qui peuvent être aussi bien « humanistes » ou « existentialistes » qu'« antihumanistes », comme nous l'avons dit. La lecture proposée par Kojève n'est pas une simple « lecture de Hegel », mais constitue une pensée à part entière que nous avons désignée comme le « kojévisme ». Nous pouvons alors essayer de dégager quelques nœuds critiques du kojévisme qui auront une signification particulièrement importante dans le travail théorique d'Althusser, non au sens d'un héritage positif mais plutôt d'un héritage négatif, pour ainsi dire, comme un élément de démarcation, tout particulièrement dans le contexte de l'élaboration théorique des concepts de dialectique, d'histoire, et même de « procès sans sujet ».

Deux nœuds critiques peuvent être soulignés à ce titre. D'abord, le problème du « dualisme ontologique » et ses implications pour la conception de la dialectique ; et deuxièmement (nous l'avons anticipé), le problème de la fin de l'histoire.

Déjà dans son travail de diplôme, on peut repérer une interrogation portant sur le problème du dualisme, pas tant « ontologique » tel qu'il est formulé par Kojève, que « logique » ou « dialectique », c'est-à-dire le dualisme de la forme et du contenu. Si la dualité kantienne pense la « condition sans le conditionné, et le conditionné sans la condition »[572], la critique hégélienne du formalisme kantien aspire à penser l'unité dialectique entre la forme des conditions et le contenu du conditionné. « C'est là une acquisition majeure que nous devons à Hegel », dit Althusser : « La totalité historique est un transcendantal concret et dialectique, une condition modifiée par son conditionné »[573]. Autrement dit, il s'agit de penser, comme nous le savons très bien, l'unité dialectique entre le Sujet et la Substance, le mouvement perpétuel entre le devenir-substance du sujet et le devenir-sujet de la substance. Comme nous l'avons remarqué au début de ce chapitre, dans la recension de l'ouvrage de Kojève, Althusser avait parfaitement identifié ce problème lorsqu'il emploie l'image d'une pomme coupée en deux. Ne pouvant (ou plutôt ne voulant)

[572] *EPP I*, 85.
[573] *Ibid.*, 213.

pas unir les deux moitiés, Kojève ne peut pas saisir la totalité hégélienne, ne peut pas comprendre que « la Substance est *aussi* Sujet »[574].

Mais ce qui est en jeu dans cette critique n'est pas seulement une discussion sur la bonne ou la mauvaise lecture de la philosophie de Hegel. La question du dualisme a des implications directes sur la manière dont la théorie de Marx peut être comprise. A la fin de la recension de l'ouvrage de Kojève, Althusser conclut : « Marx s'entend mal si on néglige, comme le fait Kojève, l'aspect objectif (ou substantiel) de la négativité hégélienne »[575]. En effet, bien qu'Althusser semble être loin de la thèse de la coupure épistémologique ou de l'« antihumanisme théorique » de Marx, il observe qu'une lecture exclusivement anthropologique ou existentialiste de Marx ne peut pas toucher à l'essentiel de sa théorie. Comme il le dit encore dans son travail de diplôme — dans des termes qu'il aurait assurément rejeté des années plus tard : « grâce à Marx » on peut saisir

> « la structure fondamentale de la totalité humaine (…). Marx a compris que le transcendantal était l'histoire, mais il n'a pas conçu qu'on pût penser l'histoire en général en dehors du *contenu concret* de la totalité historique dominante. Il a donc dégagé la structure economico-sociale de la société capitaliste, et posé ce monde comme une totalité contradictoire »[576].

Le problème du « dualisme ontologique » a des implications directes aussi sur la thèse, plutôt engelsienne, de la « dialectique de la nature ». Bien que dans ces travaux du jeune Althusser il ne prête guère attention à ce problème, il est bien présent. Dans l'*Introduction à la lecture de Hegel*, nous l'avons vu, Kojève rejette explicitement cette partie du système hégélien, et c'est justement cette position que Thao prend comme cible de sa critique. Par le biais du dualisme ontologique (et comme le remarque à juste titre également Judith Butler), la position de Kojève se révèle non seulement parfaitement « idéaliste » mais compromet aussi sérieusement sa conception de la dialectique, et fondamentalement sa conception du « marxisme » en général. En revanche, c'est dans certains textes des années 1960 qu'Althusser reprend ce problème, bien que, de manière cohérente avec une stratégie philosophique qui cherche à intervenir dans la conjoncture présente, l'adversaire ne soit pas explicitement Kojève, mais Sartre. Dans la « Réponse à

[574] *Ibid.*, 242.
[575] *Ibid*.
[576] *Ibid.*, 216.

une critique » rédigée en 1963 — texte qui était censé répondre à certaines critiques adressées à son essai « Sur la dialectique matérialiste » — Althusser aborde la question de la « Dialectique de la Nature » à partir du problème « *du monisme et du dualisme* », c'est-à-dire de la question de savoir s'il existe une substance ou deux.

> « Comme le monisme, c'est une question théoriquement *prémarxiste*. Tout simplement parce qu'elle pose, à propos de l'Histoire, la vieille question *idéologique*, et non scientifique, de savoir si la conscience (les Hommes, l'Histoire) est *une autre substance* que la matière (la nature) »[577].

Son article, non seulement est contre le dualisme ontologique, dit-il, mais il exige que soient développées dans les sciences et dans la théorie marxiste les recherches sur « les *structures propres de la dialectique à l'œuvre dans la nature*, ou pour parler plus rigoureusement, *les structures propres aux processus naturels* »[578]. Et c'est peu après, dans cette même « réponse », qu'Althusser rappelle alors Sartre : « toute la philosophie de Sartre suppose le dualisme »[579], dit-il, ce qui ne fait que réaffirmer l'idée que, plutôt que contre Kojève lui-même, Althusser se bat contre la « voie sartrienne » du kojévisme, contre celui qui a hérité et fait sienne la thèse du dualisme ontologique.

Quelques années plus tard, dans « La querelle de l'humanisme » (texte rédigé en 1967), Althusser reprend ce thème de la Dialectique de la Nature à propos du concept du « procès sans sujet ». Althusser avait envisagé en fait une « note sur Kojève », dans un passage où il aborde explicitement cette question :

> « Ce n'est pas un hasard si la thèse de la Dialectique de la Nature est passé de Hegel dans le marxisme, et si cette question est encore aujourd'hui une des pierres de touche absolues de la position de parti matérialiste en philosophie. La thèse d'une Dialectique de la Nature était indispensable à la théorie hégélienne de l'Histoire, comme théorie de l'Histoire *non anthropologique* : elle indique dans le contexte hégélien (…) que la dialectique ne commence pas avec l'Homme, et que l'Histoire est à ce titre, un procès sans sujet »[580].

---

[577] *EPP II*, 378.
[578] *Ibid.*, 379.
[579] *Ibid.*, 380.
[580] *Ibid.*, 502-03. Nous traiterons en détail ce concept de « procès sans sujet » dans le chapitre 2.5.

Ce qui est intéressant, c'est que, par un geste qu'il réitère à l'égard du jeune Marx des *Manuscrits de 1844*, Althusser fait jouer la philosophie de Hegel *contre* la lecture anthropologique de Kojève, mais aussi, contre Sartre, encore une fois. En effet, si la note sur Kojève ne fut jamais écrite (le texte, on le sait, ne fut jamais publié), il venait de parler de Sartre quelques lignes plus tôt : « La thèse du privilège exclusivement humain (ou historique) de la dialectique (cf. Sartre, etc.) (…), [manifeste] la permanence idéologique de la prise de parti spiritualiste en faveur du privilège religieux de la Nature et de la Destinations de l'Homme »[581]. Prise de parti spiritualiste ou idéaliste, dans une problématique *prémarxiste*, Althusser reconnaît parfaitement les thèses de la lecture kojévienne de Hegel à l'œuvre dans la philosophie de Sartre.

Enfin, dans « Lénine devant Hegel » (communication prononcée en 1968) où Althusser expose de manière explicite le concept de procès sans sujet, il rappelle encore une fois l'enjeu de la thèse de la dialectique de la nature :

> « Pour Hegel, contrairement à l'erreur soutenue par Kojève et le jeune Lukács, et depuis par bien d'autres, qui ont comme honte de la Dialectique de la Nature, la dialectique n'est pas du tout le propre de l'Histoire, ce qui signifie que l'Histoire ne contient pas en elle-même, en quelque sujet que ce soit, sa propre origine. La tradition marxiste a eu parfaitement raison de reprendre la thèse de la dialectique de la Nature, qui signifie polémiquement que l'histoire est un *processus sans sujet* »[582].

Comme nous le verrons au chapitre 2.5 de la deuxième partie, plutôt qu'une recherche proprement scientifique sur les « lois de la dialectique » (dans l'histoire et dans la nature), il y a bien une portée « polémique », comme le dit Althusser, à la thèse de la dialectique de la nature, une portée *stratégique*, dirions-nous : elle fonctionne comme une critique et une réfutation d'une théorie anthropologique de l'histoire et comme une prise de parti matérialiste contre l'idéalisme ou le spiritualisme de la thèse du dualisme ontologique.

Quant au problème de la fin de l'histoire, c'est un autre point qui sera pour Althusser — de manière plus explicite encore — l'objet de sa critique et en fin de comptes de son rejet pur et simple. Déjà dans son travail de diplôme, Althusser avait détaché la

[581] *Ibid.*, 502.
[582] *LP*, 87.

philosophie de Hegel de l'idée de la « fin de l'histoire » et de « l'éternité des significations » : « puisque l'histoire n'est pas finie, il n'y a pas de logique transcendantale éternelle, mais à chaque instant une structure historique articulée qui domine le monde comme un *a priori* et le conditionne »[583]. Dans la « Lettre à Jean Lacroix » (rédigée en 1950-1951) — que nous allons commenter plus en détail dans le chapitre suivant, car elle engage directement une discussion avec le travail de Jean Hyppolite — Althusser sera plus explicite à cet égard, et dans des formulations qui esquissent déjà l'effort de définir la différence spécifique de la théorie de Marx et la philosophie hégélienne, il explique :

> « Marx n'a jamais parlé de "*fin de l'histoire*" et *absolument rien* dans son œuvre ne permet de lui prêter cette pensée. *Ni le mot ni le concept !* (…) Par contre Hegel, du moins dans la *Phénoménologie* (…), pense constamment dans la fin de l'histoire et il l'exprime clairement dans le chapitre sur le savoir absolu »[584].

Bien qu'Althusser reproduise à cet endroit plutôt un éloge de la lecture de Kojève (il s'agit d'un problème « auquel Kojève a été particulièrement sensible »), il cherche cette fois à s'opposer à la pensée même de Hegel sur ce qui constituerait la théorie de l'histoire chez Marx (selon d'autres passages, on pourrait même dire qu'il y a ici une « esquisse primitive » de la thèse de la coupure épistémologique)[585]. Par voie de conséquence, cette précision implique donc une critique du « marxisme » de Kojève, et de toute la problématique de l'aliénation qui articule son *Introduction à la lecture de Hegel*. Comme le témoigne un passage de son « Cours sur Feuerbach » de 1967, la question de l'aliénation et donc du problème de la « désaliénation » humaine qui domine l'anthropologie feuerbachienne et dont hérite le jeune Marx des *Manuscrits de 1844*, est étroitement liée à l'idée ou à l'*horizon* de la fin de l'histoire. Comme l'affirme Althusser, « le problème des rapports de l'individu à l'espèce est en fait le problème de la possibilité

---

[583] *EPP I*, 213. Le passage se poursuit ainsi : « La réalité de l'histoire réside à ce niveau dans le caractère dialectique de la structure qui conditionne les événements, mais en retour est transformé par eux ». Avec ces formulations, Althusser semble être tout près de la description qu'allait faire Paul Ricœur du programme théorique de Lévi-Strauss, un « kantisme sans sujet transcendantal ».

[584] *Ibid.*, 290.

[585] Le mot, certes, n'est pas prononcé, mais l'inspiration y est bien présente. Voir par exemple cet autre passage : « Tour de passe-passe d'Hyppolite : pour montrer que Marx aboutit à la fin de l'histoire, *il suffit de prêter à Marx la conception hégélienne de l'aliénation !* (…). Ici je crois qu'il n'est pas besoin de longs discours pour comprendre que par aliénation, (lorsqu'il emploie ce mot, et il l'emploie de moins en moins avec l'âge […]), Marx entend tout autre chose que le contenu de l'aliénation hégélienne ». *EPP I*, 291.

de l'*histoire* », et chez Feuerbach, « l'identification d'un individu à l'espèce, c'est *la fin de l'histoire* »[586]. Comme nous le verrons plus tard, dans « La querelle de l'humanisme » (texte contemporain à son cours sur Feuerbach), Althusser identifie dans ce thème précis le cœur du problème de l'humanisme du jeune Marx : son humanisme ne s'explique pas parce qu'il serait encore trop « hégélien », mais au contraire, parce que suivant Feuerbach, il aurait cessé de l'être. C'est justement l'absence du concept d'histoire, d'une véritable théorie de l'histoire (et de l'histoire en tant que *procès*), qui reste totalement absent tant chez Feuerbach que chez le jeune Marx.

Bref, on peut multiplier les passages dans lesquels Althusser rejette explicitement l'idée de la fin de l'histoire. Dès son *Montesquieu*, où l'auteur de *l'Esprit des lois* est caractérisé comme le seul avant Marx à avoir pensé l'histoire « *sans lui prêter de fin* »[587], en passant par certaines pages de *Pour Marx*[588], jusqu'au texte rédigé en 1982 sur « Le courant souterrain du matérialisme de la rencontre », où Althusser présente la tradition du matérialisme aléatoire comme contrepoint à toute pensée de la fin de l'histoire, ou bien, il oppose à l'idée de la fin de l'histoire une « pensée de la *conjoncture* »[589], cette position ne semble pas avoir subi des changements dans le travail théorique d'Althusser. Au cœur de cette inquiétude se trouve bien sûr, le problème *idéologique* et *politique* qu'implique l'idée de la fin de l'histoire. Comme l'a dit Althusser dans un passage de son autobiographie fort

---

[586] *EPP II*, 232. Althusser cite à cet endroit un passage de la « Contribution à la critique de la philosophie de Hegel » de Feuerbach où il parle en effet de la fin du monde et de la fin de l'histoire : « L'espèce dans sa plénitude s'incarnant dans une individualité *unique* serait un miracle absolu, une suppression arbitraire de toutes les lois et de tous les principes de la réalité — serait en fait la *Fin du Monde*. C'est visiblement pour cela que la croyance des Apôtres et des premiers chrétiens dans la fin prochaine du monde était liée de la façon la plus intime avec leur croyance dans l'Incarnation. L'apparition de la divinité dans tel temps et dans telle forme déterminés implique *déjà en soi* la suppression du temps et de l'espace : c'est pourquoi on n'a plus alors rien d'autre à attendre que la *Fin réelle du Monde*. On ne peut plus penser l'histoire : elle est sans but ni sens, *l'Incarnation* et *l'histoire* sont *absolument incompatibles* ; quand la divinité elle-même entre dans l'histoire, l'histoire cesse ». Ludwig Feuerbach, *Manifestes philosophiques. Textes choisis (1839-1845)*, trad. par Louis Althusser, coll. 10/18 (Paris: Presses Universitaires de France, 1973), 25.

[587] « Montesquieu n'entrait pas dans l'idéologie déjà répandue, et bientôt dominante, dans la croyance que l'histoire avait une fin (…). Montesquieu est sans doute le premier avant Marx qui ait entrepris de penser l'histoire sans lui prêter de fin, c'est-à-dire sans projeter dans le temps de l'histoire la conscience des hommes et leurs espoirs ». M, 52.

[588] *PM*, 77 (note 45), 232-233.

[589] « Pour le dire en termes polémiques, quand on pose la question de la "*fin de l'histoire*", on voit se ranger et Épicure et Spinoza, et Montesquieu et Rousseau, sur la base, explicite ou implicite, d'un même matérialisme de la rencontre ou, au sens fort, pensée de la *conjoncture*. Et Marx bien entendu, mais forcé à penser dans un horizon déchiré entre l'aléatoire de la Rencontre et la nécessité de la Révolution ». *EPP I*, 560. Nous reviendrons en détail sur ce texte (et les thèses qu'y sont formulées), dans le chapitre final de la deuxième partie (2.7).

illustratif, Kojève a fabriqué une interprétation « *bureaucratique* » de l'idée de la fin de l'histoire :

> « L'histoire, c'est-à-dire l'histoire de la lutte de classes finie, l'histoire ne cesse pas, mais il ne s'y passe plus rien que la routine de l'*administration des choses* (vive Saint-Simon !). Façon sans doute d'associer ses désirs de philosophe et sa condition professionnelle de bureaucrate supérieur »[590].

Il s'agit alors, comme nous l'avons souligné précédemment, de l'extrême complicité entre le discours de l'« humanisme socialiste » et l'idée de la fin de l'histoire comme état ou horizon dans lequel tout conflit ou tout antagonisme semble être résolu, et en premier lieu le conflit moteur de l'histoire dans la perspective marxiste : la lutte de classes. Comme le souligne Balibar dans l'avant-propos pour la réédition de *Pour Marx*, le discours de la fin de l'histoire est inséparable du discours de la fin des idéologies[591] (le discours idéologique par excellence), de manière qu'elle ne désigne pas seulement une thèse théoriquement insoutenable mais également une position politique intenable. Comme le dira encore Althusser dans un texte publié de manière anonyme : « le marxisme n'est pas une philosophie de l'histoire, et le socialisme n'est pas la "fin" de l'histoire »[592].

Si ces thèmes du kojévisme marqueront certaines prises de position d'Althusser à l'égard de Hegel et du hégélianisme, ainsi qu'à l'égard d'un certain marxisme pensé sous les catégories de dialectique historique, d'aliénation humaine et de dualisme ontologique, pour bien saisir l'enjeu de la « querelle de l'humanisme » déclenchée autour de son essai « Marxisme et humanisme » de 1964, il faut d'abord porter notre attention envers l'autre grande figure du hégélianisme en France, certainement beaucoup plus proche d'Althusser. Il s'agit de Jean Hyppolite, à qui nous consacrerons le chapitre suivant.

---

[590] *ADL*, 204.
[591] Etienne Balibar, « Avant-propos pour la réédition de 1996 », in *PM*, x.
[592] Louis Althusser [non signé], « Sur la révolution culturelle », *Cahiers Marxistes-Léninistes*, n° 14 (décembre 1966): 5-16, texte retranscrit sur le site : https://adlc.hypotheses.org/archives-du-seminaire-marx/cahiers-marxistes-leninistes/cml14-sur-la-revolution-culturelle. Ce texte est également disponible sur le site de la revue *Décalages* : Anonyme [attribué à Louis Althusser], « Sur la révolution culturelle », *Décalages*, vol. 1, iss. 1 (2014), http://scholar.oxy.edu/decalages/vol1/iss1/8.

1.3. Entre humanisme et existentialisme. Le Hegel d'Hyppolite

> « Hyppolite essayait de ne pas choisir, mais est-ce possible ? »
>
> Etienne Balibar, *Citoyen sujet*, 12 (note 3).

1.3.1. Introduction

Genèse et structure de la Phénoménologie de l'esprit *de Hegel*, premier livre de Jean Hyppolite, fut publié en 1946, huit ans après la parution du premier volume de sa traduction de ce même ouvrage de Hegel[593], première traduction intégrale de ce texte disponible pour le lecteur francophone. Comme on l'a souvent souligné, ce livre fut reçu comme un texte « universitaire », c'est-à-dire comme un commentaire, un livre d'introduction à la pensée de Hegel, notamment à la *Phénoménologie de l'esprit*. Selon le témoignage de Canguilhem, pour Hyppolite, « il importait de lui procurer audience [à Hegel] avant de lui prêter telle ou telle pensée, pour ne pas dire telle ou telle arrière-pensée »[594]. Ce n'est pas une mince affaire, car publié quelques mois avant les cours de Kojève, il s'agit d'un travail unique en son genre et surtout en son domaine[595]. Selon les remarques faites récemment par certains commentateurs[596], ce livre se voulait en quelque sorte « neutre », d'un côté parce qu'Hyppolite prend ses distances vis-à-vis des lectures de Hegel faites à l'époque par le marxisme et l'existentialisme, et de l'autre, par la théologie

[593] G.W.F. Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, trad. par Jean Hyppolite, coll. Philosophie de l'esprit (Paris: Aubier Montaigne, 1954). Le premier volume est paru en 1938, le deuxième en 1941. Déjà dans l' « Avertissement au lecteur » du premier volume, Hyppolite précisait que c'était « en préparant un travail d'ensemble sur la *Phénoménologie* que nous avons été conduit à rédiger cette traduction » (vi).

[594] Georges Canguilhem, « Hegel en France », in *Œuvres complètes. Tome IV*, op. cit., 329-30. Cela montre sa « prudence universitaire », dit Canguilhem (331).

[595] Comme nous l'avons rappelé auparavant, le seul travail auquel on pouvait le rapprocher, c'était l'étude de Jean Wahl, *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*, mais elle n'avait pas l'ambition et la portée de l'ouvrage d'Hyppolite.

[596] Voir Giuseppe Bianco (dir.), *Jean Hyppolite, entre structure et existence*, coll. Figures normaliennes (Paris: Éditions Rue d'Ulm, 2013). Voir notamment à ce propos les contributions de Stefanos Geroulanos et de Bianco lui-même.

chrétienne[597]. Même si l'ouvrage d'Herbert Marcuse y est seul mentionné[598], cela devient très clair dans de divers articles publiés plus tard. Cet aspect implique toutefois qu'il n'est pas tout à fait évident de déterminer quelle pourrait être la « prise de position » dans le texte, mais on sait qu'il y en a toujours une, aussi cachée ou déguisée soit-elle dans le langage dit technique du philosophe, et c'est d'ailleurs Hyppolite lui-même qui l'admet, bien qu'indirectement, dans l'« Avertissement au lecteur » qu'il inclut dans sa traduction de la *Phénoménologie de l'esprit* : « Une traduction est sans doute une interprétation; mais en tant que traduction elle ne saurait être un commentaire »[599]. Le commentaire serait alors la forme privilégiée de l'interprétation, et l'interprétation ne saurait se bâtir qu'à partir des prises de position plus ou moins avouées ; dans ce cas, ces prises de position prennent la forme des décisions sur la traduction, mais elles ne peuvent pas être réduites à une simple question de traduction (ou alors, la traduction est toujours plus que la traduction). En ce sens, Alain Badiou a rappelé une curieuse anecdote sur la « qualité » de la traduction faite par Hyppolite : Jürgen Brankel, le traducteur allemand de son propre travail, lui a dit qu'il trouvait la traduction d'Hyppolite un livre tout à fait nouveau qui jouissait d'une autonomie propre par rapport au texte allemand : « Selon lui [Brankel], cette "traduction" était en réalité un livre de plein exercice, dans lequel la philosophie allemande devait impérativement venir s'instruire ». De cette manière, Hyppolite aurait fabriqué un « Hegel français », et même le lecteur allemand devait savoir « qu'il fallait surtout ne lire Hegel qu'en français »[600].

---

[597] C'est en fait le prêtre Gaston Fessard qui rend explicite cette volonté de neutralité : « Professeur scrupuleux, historien impartial, il se refuse à choisir entre droite et gauche hégéliennes et nous abandonne le souci d'une telle option ». Gaston Fessard. « Deux interprètes de la Phénoménologie de Hegel. Jean Hyppolite et Alexandre Kojève », *Études*, vol. 255 (1947) : 368-373 (cité par Canguilhem, « Hegel en France », in op. cit., 331). Ce « refus à choisir » est bien évidemment le même geste auquel fait référence la phrase de Balibar que nous avons choisi comme exergue de ce chapitre.

[598] Il s'agit bien sûr d'Herbert Marcuse, *L'ontologie de Hegel et la théorie de l'historicité*, trad. par Henri-Alexis Baatsch et Gérard Raulet (Paris: Gallimard, 1991), publié pour la première fois en allemand en 1932, travail qu'il avait préparé comme thèse doctorale sous la direction de Martin Heidegger, il faut le noter. Voici ce que dit Hyppolite au passage : « Selon un commentateur récent de la philosophie hégélienne l'intuition fondamentale, dont la philosophie hégélienne est issue, serait la mobilité de la vie. Il nous semble que ce n'est pas assez dire ». Jean Hyppolite, *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*, coll. Philosophie de l'esprit (Paris: Aubier-Montaigne, 1946), 145.

[599] Jean Hyppolite, « Avertissement au lecteur », in G.W.F. Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, op. cit., vii.

[600] Alain Badiou, « Jean Hyppolite, un style philosophique », in Giuseppe Bianco (dir.), *Jean Hyppolite, entre structure et existence*, op. cit., 134-135. Ce texte fut publié précédemment, sous le titre « Jean Hyppolite (1907-1968) », dans Alain Badiou, *Petit panthéon portatif* (Paris : La Fabrique, 2008).

Ce que nous nous proposons dans ce chapitre, c'est de suivre la trace d'un certain vocabulaire employé par Hyppolite, mais aussi, et surtout, de relier la récurrence de certaines questions qui hantent ses recherches, et qui, ensemble, vont façonner ce qui pourrait bien être identifié comme une problématique « existentialiste » dans son travail, mais qui ne se laisserait pas circonscrire facilement ni réduire complètement à telle ou telle version « connue » de l'existentialisme (qu'elle fut kierkegaardienne, sartrienne ou même heideggérienne). En même temps, il sera particulièrement intéressant de retracer la place de l'humain dans celle-ci, où et comment la notion apparaît, ainsi que la question de l'histoire en tant qu'« histoire humaine ». L'« humanisme », proprement dit constituera en effet une question centrale pour Hyppolite dans son travail de lecture de l'œuvre de Hegel, question qui bien qu'il ne parvienne pas à la régler complétement dans ses travaux (de *Genèse et structure* à *Logique et existence* s'opère en fait un tournant considérable), nous permettra de mieux calibrer à quel point Hyppolite faisait aussi partie de l'entourage contre lequel Althusser élaborera ses critiques et produira ses thèses, notamment celle de l'« antihumanisme théorique » de Marx.

Dans ce qui suit, deux questions focaliseront notre attention dans la lecture des travaux de Jean Hyppolite. D'un côté, l'interprétation de la pensée hégélienne faite par Hyppolite dès les années 1940, notamment avec la publication de son premier ouvrage, *Genèse et structure de la* Phénoménologie de l'esprit *de Hegel* (1946), semble établir une lecture existentialiste, voire humaniste, de Hegel, lecture qui devient plus explicite au moment où Hyppolite fait dialoguer la philosophie hégélienne avec la pensée de Marx, ou plus précisément, lorsqu'il propose de lire la pensée de Marx à travers la grille de la philosophie hégélienne. Divers articles et conférences témoignent de la récurrence du problème de l'« existence » et de l'« homme » ou de l'« histoire humaine » dans ses approches. Bien qu'Hyppolite n'ait pas assisté aux cours de Kojève pendant les années 1930, il a rapidement pris connaissance de son travail, lors de la publication de l'*Introduction à la lecture de Hegel* en 1947. La problématique existentialiste, ses questions et sa conceptualité, lui étaient également très proches, en raison de son amitié avec Maurice Merleau-Ponty d'une part, et de sa proximité avec Jean-Paul Sartre d'autre part[601]. Cette

[601] Voir le témoignage de Georges Canguilhem : « Témoignage sur Jean Hyppolite », *Bulletin de la Société des Amis de l'École normale supérieure*, nº186, décembre 1991, 20-23, repris plus récemment dans Georges Canguilhem, *Œuvres complètes. Tome V. Histoire des sciences, épistémologie, commémorations (1966-1995).*

lecture, pourtant, changera de manière considérable avec la publication, en 1953, de son troisième ouvrage, *Logique et existence. Essai sur la Logique de Hegel*, ouvrage où, selon le mot de Gilles Deleuze, « M. Hyppolite s'élève (…) contre tout interprétation anthropologique ou humaniste de Hegel »[602].

D'autre côté, nous tenterons de montrer comment ce changement de perspective chez Hyppolite est également marqué — et de manière analogue au cas de Kojève — par l'influence de certains éléments de la pensée de Heidegger, en particulier, son effort pour élaborer une ontologie fondamentale capable de détrôner toute forme d'anthropologie philosophique.

1.3.2. Hyppolite, lecteur hégélien de Marx

La même année de parution de *Genèse et structure de la* Phénoménologie de l'esprit *de Hegel*, Hyppolite publie un article intitulé « Marxisme et philosophie », qui visait à faire valoir pourquoi et comment les écrits de jeunesse de Marx, ceux de sa période dite

---

Textes présentés et annotés par Camille Limoges avec une postface aux « Œuvres complètes » de François Dagognet (Paris: Vrin, 2018), 1225-1232. Canguilhem dit qu'Hyppolite jouait le rôle de « médiateur » en quelque sorte, entre Sartre et Merleau-Ponty, à propos de « leurs dissensions sur le communisme — surtout après *Les Aventures de la dialectique* en 1955 —, sur la guerre d'Algérie, et sur l'orientation de la revue qu'ils avaient fondée en commun » (1227), c'est-à-dire *Les Temps modernes*.

[602] Gilles Deleuze, « Jean Hyppolite. *Logique et existence* », in *L'île déserte et autres textes: textes et entretiens, 1953-1974*, éd. par David Lapoujade (Paris: Editions de Minuit, 2002), 21. Sur ce jugement deleuzien, voir l'étude de Leonard Lawlor, qui affirme : « *Logique et existence* ouvre une ligne de pensée qui sera celle de toute la philosophie à venir – une ligne de pensée dont le mot d'ordre est simple : "l'immanence est complète" ». Leonard Lawlor, « "L'immanence est complète" ou l'héritage de la pensée de Jean Hyppolite », in Giuseppe Bianco (dir.), *Jean Hyppolite, entre structure et existence*, op. cit., 143. D'une manière non pas très éloignée, Foucault disait dans son allocution en hommage à Hyppolite en 1969 : « l'œuvre de M. Hyppolite — le point de son originalité et de sa décision — a été de redoubler la question [*qu'est-ce que la finitude philosophique ?*]; à ce discours philosophique qui parlait de la finitude de l'homme, des bornes de la connaissance ou des déterminations de la liberté, il a demandé compte de la finitude qui lui est propre. Question philosophique posée aux limites de la philosophie ». Michel Foucault, « Jean Hyppolite. (1907-1968) », in *Dits et écrits. I. 1954-1969* ; édition établie sous la direction de Daniel Defert et François Ewald avec la collaboration de Jacques Lagrange, Bibliothèque des sciences humaines (Paris: Gallimard, 1994), 781. Il faut rappeler ici les mots de reconnaissance envers Hyppolite prononcés par Foucault dans son discours inaugural au Collège de France en 1970, où il prenait justement la relève de la « chair » occupée par Hyppolite. Voir Michel Foucault, *L'ordre du discours: leçon inaugurale au Collège de France prononcée le 2 décembre 1970* (Paris: Gallimard, 1971), 74-82. On peut rappeler aussi que Foucault coordonne l'ouvrage publié en hommage à Jean Hyppolite en 1971. Voir Suzanne Bachelard et al., *Hommage à Jean Hyppolite*, coll. Épiméthée (Paris: Presses universitaires de France, 1971). En effet, l'ouvrage est précédé d'un « Avertissement » signé « M.F. », et Foucault lui-même y participe avec son texte « Nietzsche, la généalogie, l'histoire » (pp. 145-172).

hégélienne, étaient fondamentaux pour comprendre ses écrits de maturité (du *Manifeste communiste* au *Capital*). Ce texte sera le premier d'un ensemble d'articles et d'essais qui auront pour objet une analyse de la pensée de Marx du point de vue de son rapport à la philosophie hégélienne, question qu'il continuera à interroger jusqu'à la fin de sa vie. Contre la thèse de lecture proposée par Auguste Cornu dans son célèbre essai de biographie intellectuelle[603], selon laquelle l'évolution théorique de Marx passe par un rejet progressif de ses étapes intellectuelles, Hyppolite soutiendra que « Marx ne peut se comprendre qu'à partir de ces travaux philosophiques [de jeunesse] », de telle manière que la lecture

> « du *Capital*, sans la lecture antérieure de la *Contribution à la critique de la Philosophie du Droit* de Hegel et de l'article *Economie politique et Philosophie*, même celle de toute la *Phénoménologie* de Hegel que Marx estimait tellement (…) nous paraît conduire inévitablement à des contresens »[604].

Evidemment, cette proposition peut constituer le contrepoint exact de ce qu'Althusser tentera plus tard d'établir avec la thèse de la coupure[605]. Déjà dans un article de 1953, peu

---

[603] Hyppolite cite sa thèse de doctorat publié en 1934 : Auguste Cornu, « La jeunesse de Karl Marx: (1817-1845) thèse pour le doctorat ès lettres présenté à la Faculté des lettres de l'Université de Paris » (Paris : F. Alcan, 1934). Ce texte constituera la base de son travail majeur, publié en 4 volumes : Auguste Cornu, *Karl Marx et Friedrich Engels: leur vie et leur œuvre* (Paris: Presses universitaires de France, 1955). Il faut rappeler qu'Althusser lui dédie son article de 1961 « Sur le jeune Marx » : « *A Auguste Cornu qui consacra sa vie à un jeune homme nommé Marx* » (*PM*, 47), et qu'il souligne son travail d' « héros solitaire » dans la préface de *Pour Marx* (voir *PM*, 17).

[604] Jean Hyppolite, « Marxisme et philosophie », in *Études sur Marx et Hegel* (Paris: Librairie Marcel Rivière et Cie, 1955), 110.

[605] Comme le remarque Giuseppe Bianco, « Hyppolite s'oppose à toute rupture nette entre la pensée du jeune Marx et la pensée de sa maturité, et entre l'idéalisme allemand et le marxisme », ce qui lui aurait couté l' « hostilité » d'Althusser. Giuseppe Bianco, « Introduction. Jean Hyppolite, intellectuel-constellation », in Bianco, (dir.), *Jean Hyppolite, entre structure et existence*, op. cit., 14. Mais il faudrait dire aussi que cette « hostilité » semble s'estomper au fil des années. Dans son intervention au séminaire sur Hegel dirigé par Hyppolite au Collège de France (1967-1968) (et le fait qu'il ait été invité par Hyppolite montre déjà l'ampleur de son rapprochement), Althusser ouvrait son propos par les mots suivants : « Je remercie M. Hyppolite du très grand honneur qu'il me fait en m'invitant à son Séminaire. Nous avons une très grande dette à l'égard de M. Hyppolite. Entre bien d'autres, il restera dans l'histoire de la philosophie française comme l'homme qui a eu le courage de traduire Hegel, et de faire publier Husserl. Il a tiré la philosophie française de la tradition réactionnaire qui a dominé (…) toute son histoire depuis la Révolution française (…) M. Hyppolite a eu le courage de se battre contre cette ignorance. Nous lui devons de connaître Hegel, et, par Hegel, de commencer à comprendre, entre autres, la distance qui sépare Marx de Hegel ». Louis Althusser, « Sur le rapport de Marx à Hegel », in Jacques D'Hondt (dir.), *Hegel et la pensée moderne. Séminaire sur Hegel dirigé par Jean Hyppolite au Collège de France (1967-1968)*, coll. Epiméthée (Paris: Presses universitaires de France, 1970), 85. Pour la réédition de ce texte, dans la deuxième édition (augmentée) de *Lénine et la philosophie* parue en 1972, ces mots de reconnaissance vont disparaître, un geste qui pourrait être pris comme une simple décision éditoriale, mais qui renforce peut-être encore l'ambivalence de la relation d'Althusser avec Hyppolite. Voir *LP*, 49-71.

commenté (sans doute parce qu'il n'a pas été réédité, et reste donc difficile d'accès), Althusser identifie parfaitement deux tendances dans la lecture des textes de Marx, dont l'une est notamment représentée par les études d'Hyppolite (mais aussi celles du sociologue Georges Gurvitch) : « M. Hyppolite a défendu la thèse que Marx est resté fidèle, jusque dans *Le Capital*, à ses intuitions philosophiques originaires » (c'est-à-dire celles développés dans *Sur La question juive* et les *Manuscrits économico-philosophiques de 1844*). L'autre tendance sera précisément celle qui considère les « œuvres de jeunesse » comme des « œuvres de transition », dit Althusser (on perçoit qu'il ne parle pas encore de la « coupure »), et dont les exemples se trouvent dans les travaux d'Auguste Cornu — précisément — ainsi que de Franz Mehring[606].

Mais revenons à l'article d'Hyppolite. D'autre part, nous trouvons la récurrence d'une problématique que l'on pourrait bien considérer comme humaniste, ou du moins d'une certaine « inquiétude » quant à la question de l'humain, qui cherche à comprendre la pensée de Marx en fonction de la position qu'y occupe l'être humain. Pour Hyppolite, le parallèle existant entre Hegel et Marx autour de la question de l'aliénation semble clair :

> « Tandis que dans la *Phénoménologie*, c'est l'esprit absolu devenu objet de lui-même qui s'élève à la conscience de soi, dans le *Capital*, c'est l'homme social aliéné, ce produit totalitaire ou cette *œuvre commune des hommes*, à savoir le Capital, qui se *phénoménalise*, si l'on ose dire, et se *présente à la conscience du prolétariat* »[607].

Fidèle à une conception téléologique de l'histoire de la philosophie — hégélienne dans une certaine mesure —, Hyppolite se réfère à la question de l'humanisme comme étant le résultat de l'interprétation hégélienne du christianisme. Ce qui est plus intéressant, c'est que selon Hyppolite cette interprétation serait le « germe » de l'humanisme marxiste, terme clé dans toute forme de pensée téléologique, qui est forcément une pensée de la genèse et de l'origine, comme Althusser le rappelle à plusieurs reprises avec l'exemple du chêne et du gland[608]. Mais en même temps Hyppolite parle, toujours en hégélien, du communisme chez

---

[606] Louis Althusser, « A propos du marxisme », art. cit., 16.
[607] Jean Hyppolite, « Marxisme et philosophie », in op. cit., 118.
[608] Althusser fait référence à la « théorie de la performation » chez Malebranche. L'argument d'Althusser cherche à mettre en question l'idée même de « genèse » : « dans toute genèse l'individu de la fin (qu'il s'agit d'engendrer) est contenu *en germe* dans l'*origine* de son procès d'engendrement. Le chêne est contenu dans le gland, le chêne est déjà tout entier dans le gland ». *ESP*, 85. Pour cette conception chez Malebranche, voir

Marx comme « un moment qui doit être dépassé », comme une « négation de la négation » qui est « l'idée réalisée, l'homme divinisé ou l'homme vrai, qui se saisit comme créateur de son histoire et qui la fait. Il y a là — conclut Hyppolyte — un Humanisme réel dans lequel la philosophie, comme pensée seulement spéculative, disparaît »[609]. Il nous semble assez révélateur qu'un survol assez général du texte suffise à retrouver presque tous les éléments qui feront l'objet de la critique d'Althusser quelques années plus tard.

Ces questions vont réapparaitre dans le deuxième article où Hyppolite aborde le rapport de Marx à Hegel. Il s'agit de « La conception hégélienne de l'État et sa critique par Karl Marx », publié en 1947 (texte cité aussi par Althusser dans son article de 1953)[610]. Comme le titre l'annonce déjà, l'article se concentre sur la célèbre étude de jeunesse de Marx publiée en 1844 dans les *Annales franco-allemands* : la « Critique de la philosophie du droit de Hegel ». L'article d'Hyppolite est très illustratif du genre de lectures de Marx qu'Althusser critiquera. Et ce à plusieurs niveaux. Tout d'abord, Marx est à nouveau présenté comme un disciple de Hegel qui semble avoir bien appris sa leçon mais sans parvenir à produire des résultats théoriques satisfaisants. L'exemple se trouverait dans le geste typiquement « jeune-hégélien » du « renversement » de la dialectique hégélienne. Ce renversement, qui cherche à donner un contenu « réel » ou « matériel » à la pensée spéculative de Hegel, est possible, selon Hyppolite, précisément grâce à sa méthode : « C'est pourquoi Marx n'aura pas de peine à réfuter Hegel en se servant de Hegel lui-même »[611]. Ainsi, ce qu'a fait Marx, c'est seulement « remettre le système hégélien sur ses pieds », mais en se servant de la propre « méthode hégélienne » elle-même[612].

Mais ensuite, Hyppolite affirme que ce contenu réel, ce qui vient à remplacer l'idée ou l'esprit chez Hegel, c'est « *l'homme social* », le « véritable sujet concret », c'est-à-dire le « sujet concret de l'histoire »[613] qui est à la base de la société bourgeoise. Hyppolite parle

---

Nicolas de Malebranche, *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion*, éd. par Marion Le Roux-Michaud et Denis Moreau, coll. Bibliothèque des textes philosophiques (Paris: Vrin, 2017), notamment les § 2-4 du Xème entretien.

[609] Jean Hyppolite, « Marxisme et philosophie », in op. cit., 119.

[610] Jean Hyppolite, « La conception hégélienne de l'État et sa critique par Karl Marx », in *Études sur Marx et Hegel*, op. cit., 120-141.

[611] *Ibid.*, 123.

[612] On retrouvera toujours le même geste dans un autre article publié l'année suivante (1948) sur la philosophie de Marx dans *Le Capital*. Voir Jean Hyppolite, « De la structure du "Capital" et de quelques présuppositions philosophiques de l'œuvre de Marx », in *Études sur Marx et Hegel*, op. cit., 142-168. Cet article est aussi mentionné par Althusser, dans son texte de 1953.

[613] Jean Hyppolite, « La conception hégélienne de l'État et sa critique par Karl Marx », in op. cit., 127, 128.

sans nuances ici des « origines humanistes » du marxisme (et même « peut-être chrétien[ne]s » dit-il), dans le contexte de la critique marxienne de la démocratie représentative, qui cherche à remplacer ou à découvrir l'existence matérielle de l'« homme générique » derrière la division idéaliste — et théologique, finalement — entre l'homme privé et le citoyen[614]. Cela se comprend dans le cadre d'un des textes les plus proches du langage humaniste de Feuerbach, et plus généralement du style de la « critique de la religion », pratiquée par tous les « hégéliens de gauche » de l'époque. Au moment où Hyppolite veut mettre l'accent sur ce qui distingue la réflexion de Marx de celle de Hegel, sa considération « humaniste » est renforcée davantage :

> « Nous pouvons maintenant apercevoir les présuppositions de la pensée marxiste, opposées aux présuppositions de la pensée hégélienne. Marx conçoit la possibilité d'une existence authentique[615] de l'homme conforme à son essence sociale (malheureusement il ne définit jamais en quoi consiste exactement cette essence sociale de l'homme, et l'ambigüité sur ce point est lourde de conséquences pour l'avenir). Cette conception admise, il restera à comprendre pourquoi l'essence de l'homme n'a pas encore pu s'actualiser dans l'existence, Marx en découvrira les raisons historiques dans le conflit des classes sociales »[616].

Outre ce langage existentialiste de l'actualisation de l'essence dans l'existence, la première chose que nous lisons dans ces lignes est précisément le fait que la différence entre la pensée de Marx et celle de Hegel réside notamment dans cette possibilité de réconciliation ou de « désaliénation » de l'essence humaine, ou en d'autres termes, la différence de Marx avec Hegel réside dans son optimisme humaniste. De plus, il est important de noter la précision qu'Hyppolite introduit entre parenthèses, parce que d'une part, elle reconnaît le fait que cette « essence humaine » n'est pas complétement déterminée chez Marx (pas même dans ses textes de jeunesse), mais aussi que cela laisse ouverte une « ambiguïté (…)

[614] *Ibid.*, 130.
[615] Peut-être il ne faudrait pas négliger l'écho que cette formulation peut avoir déjà par rapport à l'existentialisme, d'une part, mais aussi à la pensée heideggérienne, d'autre part, en ce qui concerne la question de l'« authenticité » et l'« inauthenticité » du *Dasein*.
[616] *Ibid.*, 131.

lourde de conséquences pour l'avenir »[617], ce qui n'est pas seulement la constatation des différentes lectures que cela pouvait donner déjà dans ces années-là, mais qui peut aussi valoir comme une anticipation de ce qui se passera plus tard dans le champ du débat marxiste (et pas seulement celui initié par Althusser à propos de la thèse de l'antihumanisme théorique). Cette précision est également intéressante car en même temps, l'« ambiguïté » dont parle Hyppolite est peut-être le reflet de sa propre ambivalence vis-à-vis la question de l'humanisme, comme nous le verrons plus tard.

De ces premières considérations, il est difficile de ne pas remarquer que la plupart des points critiques soulignés par Hyppolite correspondent assez clairement au type de lecture de Marx qu'Althusser cherchera à réfuter dans ses articles du début des années 1960. Bien que plusieurs ouvrages de Merleau-Ponty et de Sartre qu'Althusser avait toujours en tête, aient été publiés à peu près à la même époque, et qu'ils aient continué à publier des travaux importants pendant les années 1950, c'est surtout Hyppolite et la question de la lecture de Hegel celle qui sont au centre des premiers écrits d'Althusser. Rappelons qu'en 1950, Althusser fait publier, de manière anonyme, un article dans le numéro 20 de *La nouvelle critique,* dénonçant le problème d'un « retour à Hegel » comme étant le geste d'un « révisionnisme » de la pensée marxiste[618]. Cette tendance philosophique « bourgeoise » et « universitaire », se compose d'un ensemble des travaux qui pour Althusser commencent avec l'ouvrage de Jean Wahl, *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*, et se poursuivent avec ceux d'Alain dans ses *Idées*, de Kojève dans ses cours à l'École d'Hautes Études[619], et d'Hyppolite lui-même qui, avec la traduction de la *Phénoménologie* et puis la publication de son *Genèse et structure de la* Phénoménologie de l'esprit *de Hegel*,

[617] Ambigüité qui sera encore soulignée par Hyppolite dans son article sur *Le Capital* : « la pensée de Marx, qui s'inspire, par exemple, aussi bien de Hegel que de Darwin, en reçoit une certaine ambiguïté. On en vient même à se demander si toutes ces influences sont compatibles entre elles et si la synthèse marxiste ne renferme pas certaines contradictions (…). Marx, par exemple, qui pense en hégélien, demande en même temps à Darwin une philosophie de la vie et de la nature assez différente de la philosophie hégélienne ». Jean Hyppolite, « De la structure du "Capital" et de quelques présuppositions philosophiques de l'œuvre de Marx », in op. cit., 146.

[618] Voir « Le retour à Hegel. Dernier mot du révisionnisme universitaire », in *EPP I*, 243-60. Lorsque Descombes parle également d'un « retour » à Hegel, il donne deux raisons : l'une, justement, serait un « regain d'intérêt pour le marxisme, à la suite de la révolution russe » (et le fait que Lénine lui-même recommandait la lecture des textes de Hegel : rappelons la traduction des *Cahiers philosophiques* de Lénine en 1938) ; l'autre raison, bien sûr est l'influence du cours de Kojève à l'Ecole Pratique des Hautes Études (1933-1939). Voir Vincent Descombes, *Le même et l'autre*, op. cit., 21-22. Descombes observe ainsi, paradoxalement, un « retour marxiste à Hegel » qui ne serait pas nécessairement « révisionniste ».

[619] « Cours qui fréquentait une équipe semi-silencieuse alors, bien tapageuse depuis (Sartre, Merleau-Ponty, Raymond Aron, R. P. Fessard, Brice Parain, Caillois, etc.) ». *EPP I*, 244.

en constituerait sa « consécration ». Comme le rappellent les notes d'édition de François Matheron, ce texte avait originellement pour titre « Hegel, Marx et Hyppolite ou le dernier mot du révisionnisme universitaire », ce qui révèle à quel point Hyppolite était la cible de cet article[620].

En effet, Hyppolite constitue à cette époque-là, aux côtés de Kojève (parmi quelques autres peut-être), l'une des figures emblématiques de la lecture hégélienne de Marx, se trouvant dans une position analogue à celle de Marcuse et de Lukács hors de la France[621]. Cette lecture soutient, tout d'abord, que l'étude de la philosophie hégélienne constitue la condition d'intelligibilité de l'œuvre de Marx, ce qui en principe ne poserait aucun problème — Marx lui-même en donne des indications à cet égard — sauf que sur le plan épistémologique, cela suppose une sorte de dépendance et de caractère secondaire des travaux de Marx par rapport à la philosophie de Hegel, ce qui les dépouille de son aspect « révolutionnaire », question qui est à la base de la thèse althussérienne de la « coupure épistémologique »[622].

Même s'il se présente comme un travail d'exégèse académique, ce « retour à Hegel », aux yeux d'Althusser, fait partie d'une « opération » idéologique et politique destinée à montrer comment le mouvement communiste international se trompait

---

[620] Voir *EPP I*, 257. Ceci expliquerait par ailleurs les raisons de l'anonymat. On pourrait dire que c'était de la prudence — pas complètement honnête, si l'on veut — devant quelqu'un qui lui était assez proche et qui deviendra directeur de l'Ecole Normale Supérieure en 1954.

[621] Il est intéressant de remarquer que, malgré les points de ressemblance, Lukács déclare son rejet ferme aux tentatives de « modernisation » de Hegel qui ont eu lieu en France, et qu'il qualifie des lectures « existentialistes-irrationalistes », dont notamment celle d'Hyppolite. Voir la préface à l'édition allemande de 1954 de son ouvrage sur *Le jeune Hegel* (publié en 1948) : György Lukács, *Le jeune Hegel: sur les rapports de la dialectique et de l'économie*, trad. par Guy Haarscher et Robert Legros, 2 vol. (Paris: Gallimard, 1981). Il est vraisemblable que Lukács ait eu l'occasion de lire le compte rendu de son ouvrage fait par Hyppolite en 1951, où il commençait par énoncer les limites de son approche (la « méthode marxiste »), ainsi que certaines objections sur ce qui constituerait le point de départ opposé au sien, c'est-à-dire une lecture marxiste de Hegel. Hyppolite conclut son commentaire en rendant explicite sa prise de distance : « Nous pouvons pourtant nous demander, au terme de cette étude critique, si G. Lukacs n'a pas simplifié à dessein le problème philosophique qui est celui de Hegel ». Jean Hyppolite, « Aliénation et objectivation. A propos du livre de Lukács sur la jeunesse de Hegel », in *Études sur Marx et* Hegel, op. cit., 101.

[622] Il faut dire que tel comme la position d'Hyppolite changera par rapport à sa lecture de Hegel, elle semble aussi avoir changé, ou au moins se nuancer, par rapport à sa lecture de Marx. C'est ce qui semble montrer une étude publié de manière posthume (on ne connaît pas la date de sa rédaction, mais elle doit être certainement entre 1965 et 1968), que sous le titre « Une perspective nouvelle sur Marx et le marxisme », commente les principales thèses exposées dans *Lire Le Capital*. Les références à Althusser y sont assez souvent élogieuses, bien qu'au même temps il fait noter ses objections ou différences. Voir Jean Hyppolite, « Une perspective nouvelle sur Marx et le marxisme », in Bianco (dir.), *Jean Hyppolite, entre structure et existence*, op. cit., 199-223, texte publié à l'origine dans Robert Klibansky (dir.), *Contemporary Philosophy*, t. IV (Florence : La Nuova Italia, 1971), 339-357.

(rappelons que nous sommes en pleine guerre froide), ce qui exigeait la fabrication d'un « vrai Marx » afin de montrer pourquoi Marx lui-même avait tort, et qu'en réalité, en tant que « fils » de Hegel, il l'avait « mal compris ». « Il a tenté de lui échapper en fondant une théorie scientifique et matérialiste de l'histoire. Mais en vérité, Marx ne lui a pas échappé. Sa vérité est dans Hegel »[623]. Ainsi procède l'argument de ce mouvement hégélien, pour soutenir que, finalement, même si Marx a introduit un contenu économique dans la philosophie hégélienne, en se servant de la figure du prolétariat, il ne serait jamais allé au-delà de l'« idée » du communisme, restant ainsi au niveau de l'« utopisme ». Le prolétariat, au lieu de voir résolues les contradictions qui sont à la base de ses problèmes réels, n'aurait trouvé que « la vérité de la condition humaine universelle : le tragique de la lutte à mort et de la violence qu'on peut déjà lire dans Hegel »[624]. C'est donc déjà dans cette « affaire » (le mot est d'Althusser et anticipe déjà celui de « querelle »), c'est-à-dire avec la lecture et l'usage de la philosophie de Hegel, que la question de l'humanisme se trouve impliquée. Son enjeu est pour Althusser bien évident : « la cause bourgeoise de Hegel n'est que la mise en cause de Marx. Ce Grand Retour à Hegel n'est qu'un recours désespéré contre Marx »[625]. Voilà donc ce qui est en jeu : Hegel contre Marx, ou bien, sa « hégélianisation », l'explication de Marx grâce à Hegel, et ce n'est pas n'importe quel Hegel, mais le Hegel existentialiste qui parle de la dialectique du maître et de l'esclave, ou le Hegel humaniste inquiété par la condition humaine universelle[626].

---

[623] *EPP I*, 255.

[624] *Ibid.*, 256. On retrouve ici une référence plus ou moins implicite à Kojève.

[625] *Ibid*. La phrase complète avec laquelle l'article se termine, dit : « Nous voyons aujourd'hui que la cause bourgeoise de Hegel n'est que la mise en cause de Marx. Ce Grand Retour à Hegel n'est qu'un recours désespéré contre Marx, dans la forme spécifique que prend le révisionnisme dans la crise finale de l'impérialisme : *un révisionnisme de caractère fasciste* ». L'enjeu s'inscrit alors clairement dans une conjoncture, et Althusser prend plusieurs pages pour expliquer l'évolution de la pensée philosophique en Europe de la main du déroulement des conflits politiques et des procès de transformation historique. Althusser explique le moment et la portée de ce retour à Hegel dans les termes suivants : « En gros, on peut dire que les philosophes bourgeois ont changé de maîtres quand leur monde eut changé de forme et qu'ils sont passés de Kant à Hegel quand le capitalisme eut passé du libéralisme à l'impérialisme » (249-50). Althusser ajoute qu'on ne devrait pas s'étonner du fait que le plus grand développement de la philosophie hégélienne ait eu lieu dans les deux pays où le fascisme a pris le pouvoir : l'Allemagne et l'Italie (251).

[626] Comme l'affirme Pierre Macherey, « ce n'était pas n'importe quel Hegel, mais un Hegel bien particulier qu'Hyppolite s'était proposé d'accréditer dans l'Université française : celui qui avait été redécouvert en Allemagne au début du XXe siècle grâce à Dilthey et à Nohl, le jeune Hegel qui avait également retenu l'attention de Wahl ». Voir Pierre Macherey, « Entre philosophie et histoire de la philosophie : le Hegel de Jean Hyppolite », in G. Bianco (dir.), *Jean Hyppolite, entre structure et existence*, op. cit., 42. Sur ce Hegel « bien particulier », voir l'introduction de Jean Hyppolite, *Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel* (Paris: Seuil, 1983), 9-17, ouvrage publié pour la première fois en 1948.

D'autre part, dans sa longue « Lettre à Jean Lacroix » (écrite entre décembre 1950 et janvier 1951), on peut voir que ce n'était pas uniquement le livre de Lacroix qui était visé par sa violente critique, *Marxisme, existentialisme, personnalisme*, publié en 1949, mais également (et peut-être surtout) Hyppolite, qui est mentionné à plusieurs reprises à propos de son apparition dans une note en bas de page dans l'ouvrage de Lacroix[627]. Hyppolite est précisément signalé par Althusser comme celui qui fournissait à Lacroix cette figure d'un « vrai Marx » fabriqué à la mesure de ceux qui veulent « échapper à la rigueur et à l'évidence de Marx »[628].

Cependant, si l'on s'en tient à ce que dit Althusser dans cette lettre, on s'étonnera de constater que le problème n'est pas encore l'idée de l'homme comme sujet de l'histoire, par exemple, qui est très explicite dans l'article cité par Lacroix, mais l'idée de l'*aliénation* et de la « fin de l'histoire » qui lui est associée. On retrouve en fait plusieurs « affirmations déroutantes », comme le dit Matheron dans une note d'édition, car la question de l'humanisme marxiste ne semble pas constituer à l'époque un véritable problème théorique. Etrangement, ce qui dérange Althusser dans l'étude d'Hyppolite, c'est d'une part, ce geste par lequel le lecteur hégélien construit un certain Marx entièrement redevable à son maître Hegel, mais plus précisément, l'insertion faussée d'idées hégéliennes telles que l'aliénation et la fin de l'histoire comme s'il s'agissait des propres idées de Marx, élaborées et réfléchies par lui (étrangement, disons-nous, car dans les études ultérieures d'Althusser, la critique de l'idée d'aliénation ira clairement de pair avec une critique de toute idée de l'homme comme sujet de l'histoire, ce qui reflète certainement l'état de « chantier » où se trouve encore la critique d'Althusser).

---

[627] Voir Jean Lacroix, *Marxisme, existentialisme, personnalisme: présence de l'éternité dans le temps* (Paris: Presses universitaires de France, 1971). Dans une note à la page 23, Lacroix inclut une longue citation de l'article d'Hyppolite « La conception hégélienne de l'État et sa critique par Karl Marx », publié dans les *Cahiers internationaux de sociologie* en 1947 (avant d'être repris dans ses *Etudes sur Marx et Hegel*), sur la dialectique et l'aliénation chez Hegel et Marx (dont le passage fondamental est cité ci-dessous). En fait, outre que la « page 23 » repéré par Althusser, l'article d'Hyppolite est cité une première fois à la page 12, à propos du « rôle de la *prise de conscience* dans le marxisme », analysé par Hyppolite comme « levier nécessaire pour "désaliéner" l'homme ». Il n'est pas insignifiant de remarquer que ces mentions à Hyppolite apparaissent dans le premier chapitre intitulé par Lacroix, « L'homme marxiste », en référence directe à la conférence du même titre donné par Pierre Hervé en 1946 et publié dans le recueil *Les grands appels de l'homme contemporain* (Paris : Editions des temps présents, 1947), et que, par ailleurs, cette étude de Lacroix s'inscrit dans ce qu'il voulait mettre en perspective comme une nouvelle approche philosophique : le « personnalisme », « qui n'est pas seulement une philosophie, mais l'intention même de l'humanité », dit Lacroix, et qu'il suggère être la racine commune au marxisme et à l'existentialisme (voir notamment l' « Avant-propos », 1-4).

[628] *EPP I*, 289.

Rappelons encore quelques passages de l'article d'Hyppolite :

> « Par un renversement curieux de perspectives (…) Hegel a pensé comme Marx à une suppression effective de l'aliénation de l'homme, puis a dû y renoncer en méditant sur certains évènements historiques, c'est Hegel qui paraît ici entraîné dans un mouvement *dialectique sans fin*, où se miroite l'Idée, tandis que Marx prévoit une *fin de l'histoire* »[629].

On ne saurait dire s'il y a dans cette affirmation quelque résonnance de la lecture de Kojève (la publication de ses cours date de la même année)[630], mais il est intéressant que cette idée soit mentionnée ici, car elle donne plus de cohérence encore à ce qu'Althusser, sous l'idée d'un « retour à Hegel », percevait à l'époque comme une « tendance » dans la pensée contemporaine. Dans le même article, en effet Hyppolite révèle les contours d'un marxisme existentialiste, ou plutôt, l'un des carrefours où se décide cette rencontre ou cette divergence : lorsque « c'est dans le *tragique existentiel* de l'histoire que Hegel aperçoit l'Idée », au contraire, c'est « dans la suppression de ce tragique historique, dans la réconciliation effective ou la *synthèse effective*, que Marx découvre l'équivalent réel de l'Idée hégélienne ». Aux sources de cette divergence, de cette opposition de deux « visions du monde » différentes, dit Hyppolite, on trouve que pour Hegel, c'est la « *lutte pour la vie et la mort* qui est la racine même de l'histoire », tandis que pour Marx, c'est « *l'exploitation de l'homme par l'homme* », conflit que ne serait qu'une conséquence du premier. « Peut-être le conflit actuel entre la philosophie existentielle et le marxisme — suggère enfin Hyppolite — serait-il susceptible de s'éclairer quelque peu en abordant directement ce problème »[631]. Hyppolite s'adresse explicitement à l'un des débats le plus actuels à l'époque, ce que par ailleurs Merleau-Ponty avait nommé dès 1945 « La querelle de l'existentialisme »[632] (titre qui doit retenir notre attention dans le contexte de l'intervention d'Althusser deux décennies plus tard).

---

[629] Jean Hyppolite, « La conception hégélienne de l'État et sa critique par Karl Marx », in op. cit., 132.
[630] Bien que le texte introductoire, rappelons-le, cette « traduction commentée » que Queneau a mit « en guise d'Introduction » de l'*Introduction à la lecture de Hegel*, avait paru beaucoup avant, en 1939 dans la revue *Mesures*.
[631] *Ibid.*, 132-133.
[632] Voir Maurice Merleau-Ponty, « La querelle de l'existentialisme », in *Sens et non-sens*, coll. Bibliothèque de philosophie (Paris: Gallimard, 1995), 88-101. L'article, publié dans la première année (1945, numéro 2) de la revue *Les temps modernes* (fondée par Sartre et Beauvoir), proposait un bilan de la réception de *L'Être et le néant*, paru deux ans avant, et faisait le point sur les répercussions de cette « nouvelle philosophie » que posait

Ce qui intéresse alors Althusser, c'est d'abord tirer au clair le fait qu'en réalité « Marx n'a jamais parlé de *"fin de l'histoire"* »[633]. La formule n'apparaît nulle part dans son œuvre, et Althusser rappelle la phrase fort différente dans laquelle Marx parle du communisme comme le passage de la « préhistoire » humaine à son « histoire véritable » (dans la Préface à la *Contribution à la critique de l'économie politique* de 1859). Au contraire, elle appartient bien à la pensée de Hegel, qui en offre l'élaboration théorique dans le chapitre final de la *Phénoménologie* sur le savoir absolu. Pour Althusser, il s'agit d'une idée tout à fait cohérente dans la pensée de Hegel, car « pour lui l'histoire est l'épiphanie et la croissance de l'Esprit Absolu », c'est-à-dire, le procès par lequel l'Esprit absolu s'aliène et s'extériorise dans l'histoire et dans la nature, pour se ressaisir dans la forme d'une conscience de soi absolue. L'« *Aliénation* chez Hegel a donc un sens précis : c'est l'existence de la *Conscience de soi absolue* dans l'*extériorité*, l'existence de la conscience de soi absolue *hors d'elle-même*, dans la nature et dans l'histoire ». Le problème réside dans le fait que la nature, les choses, l'homme empirique, etc., tout ce qui constitue ce processus d'aliénation, cette sortie de soi de l'Esprit absolu, consiste, en dernière analyse, dans l'histoire elle-même, telle que le processus historique est compris dans la *Phénoménologie*, c'est-à-dire comme le procès spirituel du développement de la conscience absolue. En ce sens, « *l'aliénation c'est donc l'histoire dans sa totalité* »[634], de sorte que la fin de l'aliénation ainsi comprise doit forcément comprendre la fin de l'histoire.

Le problème revient alors à ce qu'Althusser appelle un « tour de passe-passe d'Hyppolite », selon lequel, « pour montrer que Marx aboutit [lui-aussi] à la fin de l'histoire, *il suffit de prêter à Marx la conception hégélienne de l'aliénation !* »[635]. Avec l'ironie mordante qu'il maîtrise déjà à cette époque-là, Althusser couronne son attaque contre Hyppolite dans le cadre de sa lettre à Lacroix avec les mots suivants (qui reprennent d'ailleurs une phrase de la citation commentée plus haut) : « Savourez le sel de cette petite phrase : "*Hegel a pensé comme Marx*...", elle veut dire en réalité : "moi, Hyppolite, je

---

la question « du rapport entre l'homme et son entourage naturel ou social » (88). Nous y reviendrons dans le chapitre suivant.

[633] *EPP I*, 290.

[634] *Ibid*.

[635] *Ibid.*, 291.

pense que Marx a pensé comme Hegel" »[636]. C'est la question qui est au cœur de l'inquiétude d'Althusser, celle-là même que l'on retrouve dans son article sur « Le retour à Hegel », bien qu'en des termes et dans un registre différents. En ce qui concerne le développement de sa propre position théorique, notons que lorsque Althusser parle, dans « Le retour à Hegel », d'une « conception de l'histoire comme processus »[637] présente dans la philosophie hégélienne, dans la « Lettre à Jean Lacroix » on retrouve plutôt des formulations qui s'éloignent peu de l'humanisme marxiste qui constituera la cible de ses articles du début des années 1960. Avec une déclaration comme celle qui suit, qui est tout à fait compatible avec l'antihumanisme théorique : « Pour Marx l'histoire n'est donc ni l'Aliénation de Dieu (ou de quelque Conscience de Soi absolue) ni l'aliénation de l'homme, mais *la production par l'homme de sa propre vie* », on en trouve d'autres parlant de l'aliénation chez Marx comme ce qui empêche le prolétaire d'accéder « à sa dignité d'homme qui n'a rien de métaphysique, à la *réalisation de sa nature humaine*, qui n'est pas une "essence" abstraite mais ce que cet homme existant à telle époque pourrait concrètement devenir si la société lui rendait ce qu'elle lui prend »[638] (ou encore :

> « je pense précisément à ce monde des hommes qui souffrent, à ces millions d'exploités, à ces millions de travailleurs qui produisent notre vie […] qui font l'historie […] ce sont des hommes honnêtes, qui ont conquis l'honnêteté dans la lutte et la souffrance, qui ont *éprouvé* leur vérité dans le travail, le sang et la volonté »[639]).

Presque littéralement, ce sont les termes que dénonce Althusser dans son article — rédigé en 1946 mais jamais publié — sur « L'internationale des bons sentiments », qui traitait de la tendance de la pensée contemporaine à prendre la « condition humaine » en son acception psychologique (voire morale)[640]. Mais tout aussi étonnants sont les motifs de l'« humanisme réel » *avant la lettre*, ce même « humanisme réel » auquel il consacrera une

[636] *Ibid.*, 291. Plus bas on peut lire : « Si je me suis bien expliqué je crois que nous pouvons relire ensemble le petit texte d'Hyppolite et rire ensemble de sa "profondeur" » (293).
[637] *EPP I*, 245.
[638] *EPP I*, 292, 293.
[639] *Ibid.*, 304.
[640] Voir « L'internationale des bons sentiments », in *EPP I*, 35-57. Les noms impliqués dans cette « alliance » sont André Malraux, Albert Camus, Gabriel Marcel, François Mauriac et Arthur Koestler en Angleterre, parmi d'autres.

« note complémentaire » dans *Pour Marx*[641], pour souligner le rôle purement « pratique » (non théorique), voire « morale », de l'adjectif « réel ».

1.3.3. Le Hegel d'Hyppolite, entre existentialisme et humanisme

Si l'articulation de la critique d'Althusser est encore confuse, reste à examiner d'autres articles consacrés par Hyppolite à Hegel et au rapport du hégélianisme à l'humanisme, qui contribueront semble-t-il à donner forme à cette tendance de lecture de Hegel dont Althusser dresse au même moment le diagnostic, articles qui témoignent aussi d'une approche de la question de l'humanisme à partir de ses liens — réels ou non, correctes ou erronés — à la philosophie hégélienne. Prenons comme échantillon trois articles de la même période : « L'existence dans la "Phénoménologie" de Hegel » (1946) ; « Situation de l'homme dans la "Phénoménologie" hégélienne » (1947) et « Humanisme et hégélianisme » (1949), tous trois traversés par ce qui, suivant l'analyse d'un commentateur récent, constituerait l'« ambiguïté » de l'« anthropologie négative » d'Hyppolite[642].

Dans les deux premiers titres résonnent déjà une inquiétude et un langage « existentialiste »[643]. Le premier article commence par rappeler l'opposition entre Kierkegaard et Hegel par rapport au problème de l'« existence » : Kierkegaard serait le premier à introduire le terme d'existence dans la philosophie, Hegel l'ayant fait, quant à lui, disparaître complètement dans son système. Hyppolite se propose alors de montrer qu'au-

[641] *PM*, 251-58. Rédigée en janvier 1965, cette note avait pour but de répondre à l'article de Jorge Semprun publié dans le même numéro de *La nouvelle critique* où est apparu l'article d'Althusser, « Marxisme et humanisme » (1964). Nous reviendrons sur cet épisode dans le chapitre suivant.

[642] Stefanos Geroulanos, « L'ascension et la marionnette : l'homme d'après Jean Hyppolite », in G. Bianco (dir.), *Jean Hyppolite, entre structure et existence*, op. cit., 83-106. Il s'agit d'une version abrégée du dernier chapitre de son très intéressant ouvrage *An Atheism That Is Not Humanist Emerges in French Thought*, Cultural Memory in the Present (Stanford: Stanford University Press, 2010), qui a pour titre « Man in Suspension: Jean Hyppolite on History, Being, and Language » (287-304).

[643] Des titres et des thématiques semblables se multiplient : « Situation de Jaspers » (1948), « Du bergsonisme à l'existentialisme » (1949), « L'existence, l'imaginaire et la valeur chez Alain » (1949), « Vie et existence d'après Bergson » (1950), « Histoire et existence » (1955), « L'existence humaine et la psychanalyse » (1959), « Nécessité et liberté dans l'histoire et la connaissance historique » (1960), ainsi que les divers articles consacrés à Merleau-Ponty et à Sartre, respectivement. Tous ces travaux sont inclus dans les deux tomes de *Figures de la pensée philosophique*. Voir aussi, « A Chronology of French Existentialism », *Yale French Studies* 16 (1955) : 100-02, repris en traduction française in Giuseppe Bianco (dir.), *Jean Hyppolite, entre structure et existence*, op. cit., 195-98.

delà de ce contraste évident, il y aurait bel et bien chez Hegel une pensée de l'existence dans ses travaux de jeunesse ainsi que dans la *Phénoménologie*, « qui s'apparente à certains thèmes des existentialistes contemporains »[644]. Tel est l'enjeu de son intervention. Pour Macherey, c'est précisément dans cet enjeu que nous pouvons situer le pari fondamental de l'œuvre d'Hyppolite, qui consisterait à mettre en rapport et « confronter » continuellement la philosophie avec le « concret » de la « non-philosophie » :

> « Par non-philosophie, il faut alors entendre l'ensemble des expériences originaires de la pensée humaine, en tant qu'elles appartiennent au plan de l'existence, ce qui rattache expressément Hyppolite au courant contemporain de l'existentialisme philosophique, en référence, de sa part, moins à Sartre qu'à Merleau-Ponty. Introduire dans la pratique de l'histoire de la philosophie la perspective propre à l'existentialisme, défini par son souci à l'égard du non-philosophique de l'expérience, tel en particulier qu'il était révélé par les investigations des sciences humaines : tel était donc le projet fondamental d'Hyppolite »[645].

En dépit de sa plus grande proximité (y compris personnelle) avec Merleau-Ponty, Hyppolite emploie des termes proches de ceux de Sartre quand il explique que « l'existence de l'homme ne saurait d'ailleurs exprimer une essence antérieure à elle »[646], parce qu'elle

---

[644] Jean Hyppolite, « L'existence dans la "Phénoménologie" de Hegel », in *Figures de la pensée philosophique. Écrits 1931-1968, Tome premier*, coll. Quadrige (Paris: Presses Universitaires de France, 1991), 93. A cet égard, Judith Butler a indiqué que l'interprétation que fait Hyppolite du « savoir absolu » comme l'« inquiétude de la vie », rapproche Hegel à Kierkegaard beaucoup plus de ce que l'on pourrait supposer à partir de leurs textes. Elle souligne sur ce point l'influence du travail de Jean Wahl. Voir Judith Butler, *Subjects of desire*, op. cit., 83.

[645] Pierre Macherey, « Entre philosophie et histoire de la philosophie : le Hegel de Jean Hyppolite », in g. Bianco (dir.), *Jean Hyppolite, entre structure et existence*, op. cit., 46. Cette remarque semble faire écho des mots de Foucault, prononcées vers la fin de sa « Leçon inaugurale au Collège de France », où il insistait sur le fait que la philosophie, pour Hyppolite, doit « se remettre en contact de la non-philosophie ». Voir Michel Foucault, *L'ordre du discours*, op. cit., 78.

[646] Jean Hyppolite, « L'existence dans la "Phénoménologie" de Hegel », in op. cit., 92-93. Rappelons que vers la fin du premier chapitre de la première partie de *L'Être et le néant*, Sartre annonçait la célèbre formule qu'il allait répéter dans *L'existentialisme est un humanisme*, à savoir, que l'existence précède l'essence de l'homme : « les démarches que nous avons accomplies jusqu'ici montrent clairement que la liberté n'est pas une faculté de l'âme humaine qui pourrait être envisagée et décrite isolément. Ce que nous cherchions à définir, c'est l'être de l'homme en tant qu'il conditionne l'apparition du néant et cet être nous est apparu comme liberté. Ainsi la liberté comme condition requise à la néantisation du néant n'est pas une *propriété* qui appartiendrait, entre autres, à l'essence de l'être humain. Nous avons déjà marqué d'ailleurs que le rapport de l'existence à l'essence n'est pas chez l'homme semblable à ce qu'il est pour les choses du monde. La liberté humaine précède l'essence de l'homme et la rend possible, l'essence de l'être humain est en suspens dans sa liberté. Ce que nous appelons liberté est donc impossible à distinguer de *l'être* de la réalité-humaine.

ne serait pas pensable comme telle, mais seulement à partir des contradictions où elle prend forme pour la pensée (c'est précisément ce que vise la notion de « situation » ; à l'inverse, pourrait-on dire, l'essence est par définition ce qui existe indépendamment de toute situation).

La *Phénoménologie de l'esprit* est ici présentée comme « l'histoire de la conscience humaine s'élevant au savoir absolu », parcours à travers lequel se succèdent les différents moments ou « expériences » de la conscience. Selon Hyppolite, « c'est l'expérience humaine dans toute son ampleur »[647] qui est au centre de la réflexion de Hegel dans cet ouvrage (une centralité qui ne semble pas être aussi évidente dans *Genèse et structure*). Et au centre de cet ouvrage se trouve — de manière prévisible — le chapitre sur la « Conscience de soi », là où émerge la figure de la « conscience malheureuse », celle qui permet de mieux connaître « l'idée que Hegel se fait de l'être même de l'homme ». C'est à ce point qu'Hyppolite opère, dans un geste simple mais non dénué d'importance, une traduction sinon une mise en équivalence entre « conscience de soi » et « existence humaine ». C'est par cette articulation que la possibilité d'un dialogue entre hégélianisme et existentialisme devient alors possible. « La prise de conscience de la vie est donc autre chose que la vie pure et simple, et l'existence humaine, comme savoir de la vie, est une manière nouvelle d'être que nous pouvons bien nommer existence »[648]. Le moment de la « prise de conscience » — qui est d'ailleurs bien placé au centre de *Genèse et structure*, élevé au rang de « méthode »[649] — comme prise conscience de l'être vivant que nous sommes, est donc ce qui permet de concevoir une pensée de l'existence chez Hegel, la prise de conscience comme ce qui constitue et en même temps détache l'existence humaine de l'immédiateté de la vie.

Dans « Situation de l'homme dans la "Phénoménologie" hégélienne », on est toujours plus ou moins sur le même terrain. En prenant comme centre d'attention le

---

L'homme n'est point *d'abord* pour être libre *ensuite*, mais il n'y a pas de différence entre l'être de l'homme et son "*être libre*" ». Jean-Paul Sartre, *L'être et le néant*, op. cit., 59-60.

[647] Jean Hyppolite, « L'existence dans la "Phénoménologie" de Hegel », in op. cit., 93. Il est intéressant de remarquer ici la référence indirecte à Husserl (« l'école phénoménologique moderne ») lorsqu'il s'agit de décrire ce que Hegel entend par « expérience » (p. 94).

[648] *Ibid.*, 95.

[649] « La méthode de la prise de conscience qui a dominé tout le développement de la conscience s'étend à tous les phénomènes de l'esprit, et la *Phénoménologie de la conscience individuelle* devient nécessairement la *Phénoménologie de l'esprit en général* ». Jean Hyppolite, *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*, op. cit., 58-59.

chapitre sur la « Conscience de soi », « le plus profond et le plus significatif de toute la *Phénoménologie de l'esprit* » (la même priorité accordée par la lecture de Kojève, rappelons-le), il s'agira pour Hyppolite de montrer que le projet hégélien a consisté à « *fonder* le fait historique lui-même », mais par la voie d'une détermination des « conditions générales de l'*existence humaine* ». Là encore, il s'agit d'un effort pour faire dialoguer la pensée de Hegel avec une problématique existentialiste : « L'homme, comme on dit aujourd'hui, est toujours dans une situation, mais cette situation variable suppose des conditions générales qu'il importe de dégager »[650]. Des conditions générales que l'on peut supposer être celles de la dialectique historique ou du déploiement de l'esprit. Alors, le hégélianisme semble se situer dans une position de complément qui vient combler ou compléter ce qui manquerait dans l'analyse existentialiste de l'homme et de sa situation.

En fait, dans ce lien entre « existence humaine » et « fait historique » se dessine en même temps une anthropologie et une conception de l'histoire comme histoire avec une « rationalité », ou histoire avec un « sens » : « A ce niveau un *sens* de l'histoire humaine est possible, une sorte de *valeur vraie*, et ce sens apparaît tout à la fois comme posé par l'opération de la conscience de soi humaine, et comme capable de rationalité »[651]. Pour Hegel, dit Hyppolite, « l'homme est *esprit*, c'est-à-dire histoire et devenir collectif »[652], expression qui semble se rapprocher des analyses de Kojève (rappelons l'exergue de Hegel que Kojève a inséré, modifié, tout au début de son ouvrage : « *L'homme, puisqu'il est Esprit*… »), bien qu'elle s'éloigne de toute anthropologie réductrice, pourrait-on dire. Le passage suivant est éloquent à cet égard :

> « Quand l'histoire envahit tout le champ de la pensée et de l'action humaine, il faut aller jusqu'à la racine de cette histoire, jusqu'à l'existence humaine qui rend possible cette histoire même, et se demander, comme l'a fait Hegel dans sa *Phénoménologie*, quelles sont les conditions de la conscience de soi, c'est-à-dire de l'existence même de l'homme. Bien entendu, et le terme de conscience de soi, seul employé par Hegel, le dit assez nettement, il ne saurait s'agir d'une recherche anthropologique au sens limité du terme. Ce n'est pas l'homme comme espèce biologique qui est en cause, mais c'est au

[650] Jean Hyppolite, « Situation de l'homme dans la "Phénoménologie" hégélienne », in op. cit., 105-106.
[651] *Ibid.*, 120.
[652] *Ibid.*, 106.

> cœur même de la vie l'émergence d'un être qui prend conscience de cette vie qui est la condition de son émergence, et, dans cette prise de conscience, crée comme une nouvelle dimension de l'être, engendre une histoire, et dans cette histoire fait et découvre une vérité rationnelle »[653].

Ce qui est à la racine de l'histoire (l'histoire dont on suppose donc qu'elle peut avoir une *racine*), c'est l'existence humaine, parce que c'est elle, en tant que prise de conscience de sa propre vie, de son propre être, qui la rend possible. Hyppolite se garde bien de parler simplement d'une recherche anthropologique « au sens limité » du terme, mais cela veut dire du même coup qu'il s'agit quand même d'une autre recherche anthropologique au sens « élargie », ou plus « général » si l'on veut, et qu'elle reste donc une problématique anthropologique, bien que dans un sens non restreint. Mais ce qui a plus de poids du point de vue de ses conséquences théoriques, c'est que cette anthropologie, aussi « élargie » qu'on veuille, implique d'une manière ou d'une autre que l'histoire a une origine, que cette origine est humaine, et que par conséquent la temporalité de l'histoire coïncide avec la temporalité de la conscience, car c'est cette dernière, la prise de conscience humaine qui l'« engendre », qui est à la racine du « fait historique ». Ce point, comme nous le verrons, sera au centre de la critique d'Althusser de l'historicisme (forme privilégiée d'humanisme théorique), et sera l'une des principales raisons pour lesquelles il a cru nécessaire de construire un nouveau concept de temps historique[654].

Remarquons en outre les termes dans lesquels Hyppolite présente ici le contraste entre Hegel et Spinoza. D'une part, il s'agit bien pour lui d'une opposition entre une pensée anthropologique ou une pensée de l'humain, concernée par la question de l'« existence humaine », et d'une philosophie « inhumaine », concernée par la question de la nature ou de Dieu (et ce n'est pas par hasard qu'Althusser sera attiré par cette philosophie non « inhumaine » mais bien résolument « antihumaniste » de Spinoza). Chez Spinoza, dit Hyppolite, il n'y a pas de moment d'opposition à la vie, à ce qui est « autre », le moment de négativité où la conscience de soi se détermine comme un être particulier sous la forme de l'existence humaine. « Cette négation de la négation est le mouvement du *genre* »[655], dit-il, c'est-à-dire le mouvement par lequel l'homme se confirme comme étant esprit, en tant que

[653] *Ibid.*, 107.
[654] Ce sera le thème du chapitre 2.4 dans la deuxième partie.
[655] *Ibid.*, 111.

devenir historique et collectif. « A une philosophie spinoziste de la nature et de l'essence se substitue une philosophie dialectique, mais dont la dialectique sera seulement pour soi chez l'homme "car la nature n'a pas d'histoire" »[656]. Nous retrouvons ici l'un des motifs centraux de la lecture kojévienne de Hegel, auquel, cependant, Hyppolite ne fera directement référence que plus tard, dans un article de 1957[657].

Enfin, considérons l'article de 1949, « Humanisme et hégélianisme », dont le titre, une fois encore, est révélateur. Hyppolite rappelle quelle a été la réception de la philosophie de Hegel en France, en mettant l'accent sur l'intérêt suscité par sa philosophie de l'histoire, et non sa philosophie comme système du savoir absolu, parmi les philosophes français : ce sont donc ses œuvres de jeunesse ainsi que la *Phénoménologie*, qui ont inspiré les « courants philosophiques contemporains, l'existentialisme, par exemple, (J.-P. Sartre se réfère très souvent à la *Phénoménologie* de Hegel, il reprend à son compte, dans *L'Etre et le Néant*, la célèbre dialectique de la conscience malheureuse), ou encore, le marxisme »[658]. Il n'est pas accessoire que la question de l'humanisme soit (enfin) explicitée précisément dans le contexte de ce dialogue ou de cette rencontre entre l'hégélianisme, l'existentialisme et le marxisme, auquel Hyppolite a consacré une partie importante de son travail durant cette période.

Qu'est-ce qu'est l'humanisme pour Hyppolite ? Opposé au christianisme et à toute théologie de la révélation,

> « l'humanisme devient la philosophie qui se passe d'une révélation et qui prétend trouver dans l'homme seul, ou dans l'humanité historique, "la mesure de toutes choses". L'humanisme serait [ainsi] une philosophie de l'immanence, par opposition à une philosophie de la transcendance »[659],

---

[656] *Ibid.*, 112. Hyppolite cite ici directement un passage de la *Phénoménologie*. Voir G.W.F. Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, t. I, op. cit., 247.
[657] Voir Jean Hyppolite, « La "Phénoménologie" de Hegel et la pensée française contemporaine », in *Figures de la pensée contemporaine. Tome premier*, op. cit., 231-241.
[658] Jean Hyppolite, « Humanisme et hégélianisme », in *Figures de la pensée philosophique, Tome premier*, op. cit., 146. La référence à ces « courants philosophiques contemporains » est répété sur la page suivante : « nous y voyons [dans le hégélianisme] aujourd'hui un centre d'intérêt parce que c'est par rapport à lui que nous tentons de comprendre les mouvements philosophiques contemporains, de Kierkegaard à Marx et à leurs disciples plus proches encore de nous » (147).
[659] *Ibid.*, 147-148.

dit-il, en rappelant la signification actuelle du mot « humanisme », celle qui est en jeu tant dans le marxisme comme dans l'existentialisme[660]. D'une part, Hyppolite cite ici explicitement la « devise » de l'ensemble de l'humanisme classique, formulée pour la première fois, selon la tradition, par Protagoras[661]. D'autre part, que l'humanisme soit défini comme une philosophie de l'immanence, par opposition à toute philosophie de la transcendance, signifie qu'elle est

> « une philosophie de l'homme et de l'humanité, par opposition à une philosophie de la seule nature, qui engloutit l'homme, soit à une philosophie religieuse, qui réfère la vie humaine à un au-delà et, par l'expérience du péché, la condamne en tant que vie *seulement* humaine »[662].

C'est donc par rapport à cette philosophie de l'immanence, comprise comme une philosophie de l'homme et de l'humanité, qu'Hyppolite confrontera l'hégélianisme.

Le développement de la philosophie de Hegel pourrait être décrit comme une espèce de sécularisation ou « laïcisation » (c'est le mot d'Hyppolite) de la pensée chrétienne. De ce point de vue, son projet théorique global pourrait être compris comme un effort pour réduire les idées ou catégories de la pensée théologique à l'immanence, bien qu'il serait « difficile de dire que Hegel est athée, aussi difficile que de le dire de Spinoza »[663]. Voici que l'on observe Hyppolite être amené (par son propre analyse) à une impasse, ou à une ambivalence qui sans doute nous renvoie à l'ambiguïté de son « anthropologie négative », déjà évoquée précédemment. La difficulté qui nous empêche de parler de Hegel comme d'un athée se trouverait — Hyppolite ne le dit pas, mais ses mots le disent indirectement — dans le fait qu'au bout du compte il serait impossible de réduire toute transcendance et toute théologie à une immanence absolue, ce qui dans ce contexte signifierait aussi un « humanisme absolu ».

---

[660] Ici encore, Hyppolite ajoute : « On a écrit un livre sur l'humanisme athée [vraisemblablement l'ouvrage de Kojève] ; les marxistes s'efforcent de montrer que leur philosophie est la véritable philosophie humaniste, et l'existentialisme de Sartre s'efforce de répondre à la question : l'existentialisme est-il un humanisme ? par : "Cette théorie est la seule qui puisse donner une dignité à l'homme" ». *Ibid.*, 148.

[661] Voir le chapitre VIII « Protagoras », du Livre IX de Diogène Laërte, *Vies et doctrines des philosophes de l'antiquité*, trad. par Charles Zévort (Paris: Charpentier, 1847), édition numérique disponible sur le site : https://fr.wikisource.org/wiki/Vies_et_doctrines_des_philosophes_de_l%E2%80%99Antiquit%C3%A9/Livre_IX. Voir aussi les commentaires de Platon dans son *Théétète* : Platon, *Théétète*, trad. par Michel Narcy, édition corrigée et mise à jour (Paris: Flammarion, 2016), 166a-172b, et 178a-186e.

[662] Jean Hyppolite, « Humanisme et hégélianisme », in op. cit., 148.

[663] *Ibid.*, 149.

> « Hegel sent perpétuellement (…) — dit Hyppolite — que la réduction complète de la transcendance à l'immanence, du divin à l'humain, aboutirait à une dévalorisation même de l'humanité. [Car] Si Dieu est mort, il faut que l'homme s'élève à Dieu et réalise en soi le divin. Mais ce divin que l'homme réalise, qui passe par l'homme, c'est surtout dans l'histoire que Hegel en voit la véritable manifestation »[664].

Même avec le travail de « laïcisation », même après la « mort de Dieu », il reste, pour ainsi dire, une transcendance qui demeure. La position de Hegel par rapport à l'humanisme, dit Hyppolite, reste très ambiguë à cet égard, mais elle laisserait entrevoir la direction que prendra la pensée contemporaine par rapport à ces problèmes.

Précisément, dans son article de 1957 sur Hegel et la pensée française contemporaine, Hyppolite dessine l'hégélianisme français de l'époque comme la rencontre des mouvements qui étaient à la base « anti-hégéliens » : l'existentialisme (athée ou chrétien) et le marxisme, avec surtout, bien évidemment, la *Phénoménologie de l'esprit*, ce qui leur a permis d'entamer un procès de réinterprétation. Naturellement, Hyppolite ne pense à d'autre qu'à Sartre avec *L'Être et le néant*, ainsi qu'à Merleau-Ponty avec sa *Phénoménologie de la perception*. « La philosophie hégélienne devenait le lieu de rencontre de ces frères ennemis, les existentialistes et les marxistes, et comme ce lieu leur était commun, il fallait bien que les uns et les autres adaptent leurs positions et, sans l'avouer formellement, en atténuent la rigidité »[665].

Ce qui est intéressant dans ce bilan de l'hégélianisme en France, c'est la manière dont Hyppolite se situe lui-même dans ce récit, notamment par rapport à la lecture de Kojève. Hyppolite explique que l'introduction de la *Phénoménologie de l'esprit* dans le milieu philosophique français s'est produite par deux voies : premièrement celle de Kojève, « en marge de l'Université », avec ses cours des années 1930, « que j'ignorais à cette époque », dit-il, et deuxièmement la sienne (que l'on pourrait qualifier parfaitement d'universitaire, bien qu'il ne le dise pas), avec sa traduction qu'est parue entre 1939

[664] *Ibid*. Comme l'explique Bernard Bourgeois, à propos du Hegel d'Hyppolite : « si Hegel n'est pas théiste, il n'est pas davantage proprement athée. L'absolu, qui n'est ni Dieu, pris pour lui-même, ni l'homme, absolutisé comme tel, est l'Etre, en tant que lieu de la relation réciproque du savoir absolu et de l'historicité. Le commentaire théologique et le commentaire anthropologique sont également récusés en leur absolutisation erronée et mutilante de l'un des moments constitutifs de la vie de l'Etre ». Bernard Bourgeois, « Jean Hyppolite et Hegel », *Les Études philosophiques*, n° 2 (1993): 155.

[665] Jean Hyppolite, « La "Phénoménologie" de Hegel et la pensée française contemporaine », in op. cit., 236.

(premier volume) et 1941 (deuxième volume), et sa thèse présentée à la Sorbonne en 1946, *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'esprit.* Sur ces deux voies Hyppolite dit de manière très significative : « En apparence, elles étaient très différentes ; mais le désaccord était plutôt dans la forme que dans le fond »[666].

Hyppolite décrit alors la lecture de Kojève comme se concentrant exclusivement sur la *Phénoménologie*, laissant de côté tout le reste du Système. Cette lecture cherche à comprendre le déploiement de l'esprit (l'histoire elle-même, ainsi que les différentes formes culturelles), comme poussé et conduit par l'opération de la négativité humaine. Cette définition de l'homme ne pouvait qu'aboutir à la considération de la *Phénoménologie* de Hegel comme une « anthropologie absolue »[667]. Rappelant qu'après la *Phénoménologie*, il s'est plongé sur la *Science de la logique* (ce qui a conduit à la publication de *Logique et existence*), Hyppolite soutient que :

> « Je crois l'interprétation de Kojève trop uniquement anthropologique. Le savoir absolu n'est pas pour Hegel, une théologie, mais il n'est pas non plus une anthropologie. Il est la découverte du spéculatif, d'une pensée de l'être qui apparaît à travers l'homme et l'histoire, la révélation absolue. C'est le sens de cette pensée spéculative qui m'oppose, semble-t-il, à l'interprétation purement anthropologique de Kojève »[668].

Trop anthropologique — Hyppolite répète deux ou trois fois que Kojève « exagère » — la différence se joue, semble-t-il, dans une lecture moins anthropologique, disons, « équilibrée », du système hégélien. Comme le remarque à juste titre Bernard Bourgeois, pour Hyppolite, « le hégélianisme est l'égal refus de tout théisme abstrait et de tout humanisme abstrait »[669]. Notons cependant que l'expression qu'Hyppolite utilise pour se démarquer de Kojève, est une formulation heideggérienne : une « pensée de l'être »[670]. La question semble donc commencer à prendre forme à travers ce détour où l'on voit comment Hyppolite, en même temps qu'il commence à s'intéresser par la *Logique*, dans la mesure où

---

[666] *Ibid.*, 237.
[667] *Ibid.*, 239.
[668] *Ibid.*, 241.
[669] Bernard Bourgeois, « Jean Hyppolite et Hegel », art. cit., 154.
[670] Par ailleurs, l'article se termine avec une référence explicite à Heidegger : « Ce retour nous a permis de ne pas traiter Hegel "comme un chien mort", mais de le repenser et, pour employer une expression heideggérienne, de le "répéter" à la lumière du monde actuel ». Jean Hyppolite, « La "Phénoménologie" de Hegel et la pensée française contemporaine », in op. cit., 241.

c'est l'ouvrage qui lui permet de contrebalancer l'anthropologie sous-jacente à la *Phénoménologie*, commence aussi à s'intéresser par la pensée de Heidegger.

Néanmoins, avant d'aller plus loin, il est vrai que c'est Hyppolite lui-même qui se réfère à une étude publiée bien plus tôt, dans laquelle il discute précisément de ce rapport entre la nature et l'histoire, ou entre le monde et l'être humain, en termes de « vie » et de « prise de conscience de la vie » (langage qui rappelle d'ailleurs l'intérêt qu'Hyppolite a toujours eu pour Bergson)[671]. Si bien, dit Hyppolite, « j'étais d'accord avec Kojève pour reconnaître toutes les résonances existentielles de l'œuvre de Hegel, pour voir dans la Phénoménologie une position de l'homme comme négativité créatrice et non comme essence statique », et que « j'insistai moi aussi sur cette phrase de la *Phénoménologie* : "L'homme seul a une histoire, la nature n'a pas d'histoire" », il fallait aussi savoir que « la raison, pour Hegel, est elle-même un devenir ; elle est un genre de l'histoire »[672]. Dans l'article signalé par Hyppolite, la question n'est pas entièrement résolue, bien qu'il y ait des affirmations allant dans la direction du reproche qu'il adresse à Kojève.

> « Quand la raison observe la nature, elle ne trouve pas de moyen terme réel entre la vie dans sa totalité et l'individualité vivante. Il y a bien, entre le genre et l'individu, l'articulation des espèces, mais les espèces ne sont pas pour elles-mêmes et l'individu qui les incarne est modifiable et modifié par sa relation à l'individualité universelle, à la terre, à ses climats, aux conditions, infiniment variables des milieux »[673].

Mais la raison, malgré tout, est finalement celle qui constitue la vérité de la vie, une vérité qui ne se vérifie que dans l'expérience humaine, c'est pourquoi Hyppolite reprend immédiatement l'argument maintes fois répété : seul l'esprit est histoire, la nature n'a pas d'histoire[674].

---

[671] Voir les quatre études sur Bergson inclus dans le tome premier de *Figures de la pensée philosophique*.
[672] *Ibid.*, 239-40.
[673] Jean Hyppolite, « Vie et prise de conscience de la vie dans la philosophie hégélienne d'Iéna », *Revue de Métaphysique et de Morale* 45, n° 1 (1938): 56.
[674] Au moment de conclure, Hyppolite souligne : « On voit donc que la pensée hégélienne est bien pensée de la vie humaine, prise de conscience de la vie, et non philosophie de la nature au sens de Schelling ». *Ibid.*, 59. Cette référence à la philosophie de la nature de Schelling est aussi utilisée dans l'argument de Kojève, lorsqu'il considère la thèse de la dialectique de la nature chez Hegel un résidu du « romanticisme » schellingien. Dans l'*Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel*, Hyppolite réitère cet argument : « au contraire dans le champ de la philosophie de la nature, [Hegel] ne pense pas sur les choses mêmes ; il n'a pas comme Schelling d'intuitions ou de sympathies cosmiques, il se borne à réfléchir sur les concepts de la

1.3.4. Le rapprochement à Heidegger… ce « grand philosophe »

Dans l'article sur la *Phénoménologie* et la pensée française contemporaine que nous venons de commenter tout à l'heure, Hyppolite se réfère expressément au problème du dualisme ontologique posé par Kojève. À propos de la note où Kojève signalait qu'aujourd'hui c'est seulement chez Heidegger que l'on retrouve les éléments pour penser une ontologie double, Hyppolite réplique :

> « Il faisait sans doute un contresens courant à cette époque sur la philosophie de Heidegger qu'il interprétait comme une anthropologie. Mais le contresens — qui fut aussi celui de Sartre — a été génial. La double ontologie que réclamait Kojève, c'est Sartre qui la réalise dans *L'Être et le Néant* »[675].

Une remarque intéressante, sans doute, car elle explicite le fait que par rapport à Heidegger, Kojève — comme Sartre — suit plus ou moins le même chemin, car non seulement il lit sa pensée en termes d'anthropologie, mais cette tentative se fait à travers l'élaboration — suivant Heidegger — d'une ontologie duale[676]. Cette observation a lieu peu avant le moment où Hyppolite fait le contrepoint avec la *Logique* de Hegel, et de rappeler comment il en est venu à écrire, en 1953, *Logique et existence*. En fait, c'est cette même année que Hyppolite publie son premier article sur Heidegger (plutôt un texte de présentation) : « Note en manière d'introduction à "Que signifie penser ?" »[677], et selon le témoignage de

---

philosophie de la nature, qu'il emprunte à son ancien condisciple (…). Il n'en est pas de même dans le champ de l'histoire humaine ». Jean Hyppolite, *Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel*, op. cit., 17.

[675] Jean Hyppolite, « La "Phénoménologie" de Hegel et la pensée française contemporaine », in op. cit., 240. Il est intéressant de remarquer que tout au début de *Logique et existence*, Hyppolite établi une position tout à fait opposée à celle du dualisme ontologique : « La Logique hégélienne part d'une identification de la pensée et de la chose pensée. La chose, l'être, n'est pas au delà de la pensée, et la pensée n'est pas une réflexion subjective qui serait étrangère à l'être ». Jean Hyppolite, *Logique et existence: essai sur la logique de Hegel* (Paris: PUF, 1953), 3.

[676] Voir à cet égard, l'analyse de Pirotte, qui réaffirme en quelque sorte l'observation d'Hyppolite. Dominique Pirotte, *Alexandre Kojève. Un système anthropologique*, op. cit., 214-215.

[677] Jean Hyppolite, « Note en manière d'introduction à "Que signifie penser ?" », in *Figures de la pensée philosophique. Tome II*, op. cit., 607-614.

Dina Dreyfus, éditrice du recueil des textes d'Hyppolite, c'est aussi dans l'année 1953-1954 que Hyppolite consacre un cours à Heidegger au Collège de France[678].

Dans ce texte, qui devait servir de présentation à la première traduction française de *Was heißt Denken ?* (cours donné par Heidegger dans les années 1951-1952 à l'Université de Fribourg), on voit Hyppolite accueillir et célébrer « l'apparition d'un grand philosophe ». La principale contribution de Heidegger à la philosophie serait, tout d'abord, de resituer la question fondamentale qui est toujours restée présupposée dans l'histoire de la philosophie, à savoir la question de l'être, et avec elle, le lien fondamental entre l'être et l'étant qui est le seul capable de poser cette question : l'homme. Hyppolite semble bien percevoir que dans ce rapport, c'est la question du sens, et donc du langage, qui devient centrale. Quand Heidegger dit que « la pensée est pensée de l'Etre », il veut dire,

> « tout aussi bien pensée qui appartient à l'être, qui vient de lui, et pensée qui écoute, qui entend l'être. Le génitif "de l'être" est aussi bien subjectif qu'objectif. L'essence de l'homme est don de l'être, et l'homme en conservant cette essence, en la recueillant toujours, quand il tend toujours à la perdre et à la dissiper, fait de son langage, mais d'un langage authentique qui a traversé l'écueil douloureux du silence, la demeure de l'Etre »[679].

C'est précisément dans cette articulation que la place de l'homme, comme le dit aussi la *Lettre sur l'humanisme*, change — ou plutôt, devrait-on dire, est *déplacée*. Quand Hyppolite (qui cite plusieurs fois la *Lettre*) parle du génitif à la fois subjectif et objectif, il exprime précisément le fait qu'avec Heidegger, on ne peut plus penser sous les catégories traditionnelles de sujet et d'objet (et surtout pas concevoir l'humain comme le sujet qui peut connaître des objets), car la question de l'être lui-même vient nous rappeler que c'est aussi l'être lui-même qui « nous donne » la parole et donc la possibilité du questionnement, et qu'il nous appartient de questionner l'être, de l'entendre pour en trouver son sens, le sens[680].

---

[678] Voir Dina Dreyfus, « Avertissement », in Jean Hyppolite, *Figures de la pensée philosophique. Tome I*, op. cit., vi.

[679] Jean Hyppolite, « Note en manière d'introduction à "Que signifie penser ?" », in op. cit., 611.

[680] Hyppolite reprend cet argument : « Ainsi l'être nous donne notre essence, c'est-à-dire cette ek-stase qui nous fait séjourner à l'horizon de tous les horizons, horizon qui est ce qu'il y a de plus proche parce qu'il est ce qu'il y a de plus lointain, et nous lui donnons en retour ce langage qui dit l'Etre, le conserve en le retenant et l'engage dans l'historicité » (*ibid.*). Comme le suggère Bianco à partir de l'analyse d'articles d'après *Logique et existence*, « il s'agissait de mettre en rapport la philosophie française de l'existence et les

Cette perspective semble être bien incorporée également dans *Logique et existence*. Déjà dans l'Introduction on peut lire, par exemple : « Le langage humain, le Logos, est cette réflexion de l'être en soi-même qui reconduit toujours à l'être, qui se referme toujours sur soi indéfiniment, sans qu'il y ait jamais lieu de poser ou de postuler une transcendance distincte de cette réflexion interne »[681]. Hyppolite ouvre ainsi son étude de la Logique en plaçant au centre le problème d'une « philosophie du langage humain », qui est cependant « éparse dans les textes de Hegel »[682]. Des expressions telle que « cette réflexion de l'être en soi-même », cette sorte d'« agence » de l'être qui n'est pas une, dans la mesure où l'être n'est pas un « agent » non plus, seront multipliées tout au long de son travail. Et dès que la catégorie de « conscience de soi » apparaît, en tant que moment de constitution de la vérité de l'expérience humaine, elle est réinterprétée dans le cadre de cette nouvelle problématique de l'être.

> « Il apparaît alors que la plus haute forme de l'expérience humaine (et il n'y a rien qui soit en dehors de l'expérience humaine), c'est la révélation de l'identité de l'être et du savoir, c'est la pénétration dans la structure de cette conscience de soi universelle au sein de laquelle l'être se dit, s'exprime, énonçant aussi bien la chose dont on parle que le moi qui parle »[683].

On y voit, pour ainsi dire, le motif d'une subordination, ou plutôt d'un détrônement de l'expérience humaine au sein de la question de l'être (selon un geste parfaitement décrit dans l'étude de Michel Haar que nous avons commenté au chapitre 1.1). Dorénavant, c'est l'être lui-même qui *se* dit et *se* pense à lui-même. Si le propos de l'entreprise hégélienne, nous dit Hyppolite, c'est de faire une « logique de la philosophie », cela implique l'élaboration d'un nouveau discours avec un statut complètement différent, a-subjectif, pourrait-on dire — au sens où il avait suggéré ailleurs l'idée d'un « *champ transcendantal sans sujet* »[684] —, ou du moins non-humain, en tout cas non-anthropocentrique[685].

---

nouveaux aspects de la philosophie heideggérienne. Ainsi Hyppolite prenait de la distance vis-à-vis de ses deux collègues [Sartre et Merleau-Ponty] : tout existentialiste reste un humaniste pour autant qu'il considère que l'histoire est l'histoire des hommes et non l'histoire de l'être ». Giuseppe Bianco, « La dialectique bavarde et le cercle anthropologique : Michel Foucault et Jean Hyppolite », in Bianco (dir.), *Jean Hyppolite, entre structure et existence*, op. cit., 120-121.

[681] Jean Hyppolite, *Logique et existence*, op. cit., 4.

[682] *Ibid.*, 5.

[683] *Ibid*.

[684] Dans son « Introduction » à *L'origine de la géométrie* de Husserl, Derrida rappelle que c'était Hyppolite qui avait suggéré cette idée d'un « *champ transcendantal sans sujet* », lors d'un débat tenu après

La même question sera abordée dans un article publié l'année suivante, « Ontologie et phénoménologie chez Martin Heidegger », où Hyppolite s'interroge encore sur ce rapport entre l'être et la pensée, cette fois directement d'après *Sein und Zeit*. Hyppolite pose le problème dans les termes d'une « rencontre », une rencontre toujours évasive, jamais entièrement maitrisable.

> « Comment rendre cette rencontre possible ? — demande-t-il —, tache presque surhumaine, s'il est vrai que cette rencontre ne dépend pas de nous, et qu'elle est notre destin, puisque nous sommes radicalement compréhension de l'être, que l'ontologie est notre caractère constitutif »[686].

Une tâche surhumaine, dit Hyppolite, peut-être avant tout parce que c'est une tâche qui dépasse l'humain, le dépasse dans le sens où il ne pourrait jamais l'accomplir par lui-même, mais aussi dans le sens où c'est quelque chose qui le déborde, le traverse, va « au-delà » de

---

l'intervention du prêtre Herman Van Breda sur « La réduction phénoménologique », dans le cadre du Colloque de Royaumont sur Husserl réalisé en 1957. Voir Jacques Derrida, « Introduction », in Edmund Husserl, *L'origine de la géométrie* ; traduction et introduction par Jacques Derrida, coll. Epiméthée (Paris: Presses universitaires de France, 1962), 84-85. Van Breda avait proposé une série de thèses, dont l'une énonçait ce qui suit : « *La réduction phénoménologique interdit au philosophe d'opter pour une attitude soit objectiviste, soit subjectiviste ; elle vise à l'installer dans la relation transcendantale entre le cogito et le cogitatum* ». Pour Hyppolite, alors, le problème était de savoir quel était « le statut de la subjectivité transcendantale » chez Husserl, ce à quoi Van Breda répondait par l'aveux que, dans l'œuvre de Husserl, ce statut est en fait « plutôt mal défini et reste ambigu ». C'est là qu'Hyppolite réplique : « Est-ce que cette ambigüité n'aboutit pas à ce qu'on pourrait concevoir un champ transcendantale sans sujet ? Est-ce que la notion d'un champ transcendantal dans lequel les conditions de la subjectivité apparaîtraient, et où le sujet serait constitué à partir du champ transcendantal, est-ce que cela est possible ? » Van Breda ne laissa aucune place aux doutes : « Pour Husserl, cette solution est impensable ». Voir *Husserl*, Cahiers de Royaumont, coll. Philosophie (Paris: Les Éditions de Minuit, 1959), 311, 320-21, 323. Il ne faut pas d'ailleurs négliger la résonnance que cette expression peut avoir avec celle employée plus tard par Althusser à propos du concept de « procès sans sujet » (bien qu'il soit très peu probable qu'il ait entendu ces mots de la bouche d'Hyppolite, et pour autant que nous sachions, elle n'est écrite nulle part ailleurs). Elle est peut-être plus proche de celle employée par Ricœur pour décrire le travail de Lévi-Strauss : un « transcendantalisme sans sujet » (ou un « kantisme sans sujet transcendantal »). Voir Paul Ricœur, « Structure et herméneutique », *Esprit*, n° 322 (11) (1963): 596-627. Nous reprendrons ces ressemblances (ou résonances) dans le chapitre 2.5 de la deuxième partie.

[685] « Ce discours que le philosophe fait sur l'être est aussi bien le discours même de l'être à travers le philosophe » (*ibid*.). On a ici une formulation presque « mystique » du rapport de l'homme à l'être : c'est l'être qui parle *à travers* l'homme. En ce sens, ce n'est pas pour rien que la pensée mystique joue un rôle très important dans la philosophie heideggérienne. Voir à ce propos Reiner Schürmann, « Trois penseurs du délaissement: Maître Eckhart, Heidegger, Suzuki: Part One », *Journal of the History of Philosophy* 12, n° 4 (1974): 455-77; et aussi John D. Caputo, « Meister Eckhart and the Later Heidegger: The Mystical Element in Heidegger's Thought: Part One », *Journal of the History of Philosophy* 12, n° 4 (1974): 479-94 (la « Part Two » des deux articles ont été publiées dans le numéro suivant : *Journal of the History of Philosophy*, Vol. 13, n° 1, (1975): 43-60, et 61-80 respectivement).

[686] Jean Hyppolite, « Ontologie et phénoménologie chez Martin Heidegger », *Les Études philosophiques* 9, n° 3 (1954): 311. Repris dans Jean Hyppolite, *Figures de la pensée philosophique. Tome II*, op. cit., 615-624.

lui. Plus bas, il insiste sur ce point, à l'égard du mouvement de dévoilement et de voilement par lequel Heidegger décrit la « dialectique » du questionnement de l'être.

> « Par là l'erreur n'est plus seulement humaine — et donc évitable avec une technique appropriée — elle dépend de l'Etre même, elle a son fondement dans ce phénomène par lequel "l'être se cache au moment même où il se dévoile". Le sens primitif de Logos, de "legein", est encore reculé. Le discours humain est second par rapport à ce qui le rend possible, a ce voilement-dévoilement primordial »[687].

Plus tard, Hyppolite écrira un commentaire sur l'essai de Heidegger « Le concept d'expérience chez Hegel » (inclus dans son ouvrage de 1950, *Holzwege*[688]), où Hyppolite, apparemment déjà bien connu de l'œuvre de Heidegger, identifie la portée de sa pensée spécifiquement avec la différence ontologique et la question du dépassement de la métaphysique. C'est précisément à ce niveau qu'Hyppolite souligne la différence radicale ainsi que l'étrange parenté entre la pensée de Heidegger et celle de Hegel.

Tout d'abord, il faut reconnaître que la différence entre Hegel et Heidegger se décide principalement par la question de la finitude, c'est-à-dire par le fait que lorsque Hegel, dans la *Phénoménologie*, pense l'identité de l'être et du temps pour atteindre l'absolu, il efface ainsi toute figure possible de la finitude. « Hegel, en effet, a saisi l'être de l'étant comme l'absolu dans sa subjectivité (l'absolu est sujet) »[689]. C'est par ce mouvement là que Heidegger identifie dans la pensée de Hegel l'accomplissement métaphysique de l'oubli de l'être, c'est-à-dire, l'oubli de la différence ontologique[690].

Mais en même temps, Hyppolite souligne le parallélisme que l'on peut observer entre, d'une part, ce qui chez Hegel constitue le « savoir naturel » ou la « *doxa* », et ce qui chez Heidegger peut être identifié à un savoir « ontique » (ou un savoir de l'étant), et d'autre part, entre ce qui chez Hegel est appelé le savoir réel ou absolu, et ce qui chez

---

[687] Jean Hyppolite, « Ontologie et phénoménologie chez Martin Heidegger », art. cit., 313.
[688] Traduit sous le titre *Chemins qui ne mènent nulle part* (trad. par Wolfgang Brokmeier, Paris: Gallimard, 1986).
[689] Jean Hyppolite, « Étude du commentaire de l'Introduction à la "Phénoménologie" par Heidegger. Hegels Begriff der Erfahrung (Le concept d'expérience chez Hegel) », in *Figures de la pensée philosophique. Tome II*, op. cit., 635.
[690] « Par là il indique une époque de la métaphysique, celle où l'être est approfondi et dévoilé comme le sujet absolu ; mais il oublie la finitude fondamentale du *Dasein* ; il oublie que cette révélation est en même temps une dissimulation, et qu'il n'y a là qu'une époque de l'être. En fait, cet absolu est un oubli de la finitude de toute dévoilement » (*ibid.*).

Heidegger pourrait être appelé savoir ontologique (un savoir de l'essentialité, dit Hyppolite, un savoir de l'être de l'étant). Cette ressemblance se voit renforcé, selon lui,

> « par l'inséparabilité des deux savoirs, car le savoir ontique, le savoir de l'étant, n'est pas possible sans le savoir ontologique, qui est le dévoilement même, le recueillement et la lumière de l'étant ; (…) comme chez Hegel, cette immanence du savoir ontologique au savoir ontique se manifeste par ce que Hegel nomme le concept du savoir dans le savoir, et Heidegger, la compréhension pré-ontologique de l'être »[691].

En ce sens, Hyppolite semble vouloir sauver, ou peut-être rapprocher (ou sauver par voie de son rapprochement) la pensée spéculative de Hegel de la pensée ontologique de Heidegger.

C'est à partir de ce mouvement du savoir, de cette dialectique entre le savoir ontique et le savoir ontologique qu'Hyppolite propose d'établir le concept d'expérience. Suivant l'analyse faite par Heidegger, l'expérience est « l'être même de l'étant, la parousie de l'absolu comme histoire et historicité ». Et dans la mesure où l'expérience est toujours l'expérience de la conscience, la conscience révèle « *être déjà quelque chose qu'elle n'est pas encore*. L'être de la conscience signifie se maintenir dans le *pas encore* du *déjà*. L'être de la conscience est sa temporalité »[692]. Mais même ayant « temporalisée » le concept d'expérience d'après Heidegger, Hyppolite revient tout de suite aux notions proprement hégéliennes de l'expérience et du temps :

> « Cette expérience comme telle est la dialectique (le mot n'est prononcé qu'une fois dans cette introduction [dans l'essai de Heidegger]). Dans ce mouvement de l'expérience, il y a la source de la dialectique (et non dans les eaux stagnantes), le positionnel absolu (thèse, antithèse, synthèse), ou encore la négation et la négation de la négation »[693].

Hyppolite reconnaît ainsi que Hegel va « niveler » la différence ontologique dans des termes logiques, mais il n'arrête pas pour autant de rappeler les éléments qui rapprochent la perspective de l'un et de l'autre. Ce texte de Heidegger, dit enfin Hyppolite,

> « nous apprend à penser la différence subtile qui sépare la *Phénoménologie* de l'esprit de *Sein und Zeit*, différence qui est d'un tel ordre qu'on pourrait

[691] *Ibid.*, 634-35.
[692] *Ibid.*, 639.
[693] *Ibid.*, 640.

presque dire que la *Phénoménologie* hégélienne est comme une image, mais inversée, de ce que sera l'ontologie fondamentale de Heidegger »[694].

Voilà donc certains éléments de l'enseignement de ce « grand philosophe », éléments théoriques qui sans doute vont jouer un rôle important dans le déplacement plus ou moins prononcé qui s'opère dans la trajectoire intellectuelle d'Hyppolite, notamment celui qui va de *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'esprit* à *Logique et existence*.

1.3.5. L'ambiguë position d'Hyppolite : de Genèse et structure *à* Logique et existence

Dans *Genèse et structure*, Hyppolite ouvre son commentaire de la *Phénoménologie de l'esprit* de Hegel avec un chapitre sur le « Sens et méthode de la Phénoménologie ». Le fil conducteur de cette ouverture — qui est devenue un lieu commun chez la plupart des commentateurs — est de montrer comment la philosophie hégélienne s'installe dans le contexte de l'idéalisme allemand, en critiquant le transcendantalisme kantien et en dépassant l'idéalisme de Schelling et de Fichte. Hyppolite reprend le motif central de l'ouvrage de Hegel, formulé dans ce qui aurait été conçu à un certain moment comme l'un de ses possibles sous-titres, à savoir, que la *Phénoménologie de l'esprit* se propose comme la « science de l'expérience de la conscience »[695].

---

[694] *Ibid.*, 628. Et vers la fin de l'étude, Hyppolite affirme : « il n'en est pas moins frappant de voir à quel point l'expérience et l'historicité de la conscience chez Hegel se rapprochent de l'analytique existentielle du *Dasein*, chez Heidegger » (642).

[695] Sous-titre que Hegel avait envisagé pour la première édition de la *Phénoménologie de l'esprit* de 1807, qui avait été conçue comme la première partie du « Système de la Science », dont la deuxième partie allait constituer l'*Encyclopédie des sciences philosophiques*, projet profondément modifié au cours des années, comme on le sait. Pendant la rédaction de la Préface, Hegel aurait changé d'avis et aurait opté pour le titre plus indicatif de « Science de la Phénoménologie de l'Esprit ». Selon le témoin des spécialistes, par une erreur de reliure au moment de l'impression, la page avec le sous-titre « Science de l'expérience de la conscience » semble avoir resté incrustée après l'inclusion de la Préface et avant l'« Introduction ». Les éditions consécutives n'ont pas toujours conservé cette page. Ainsi, par exemple, alors que la traduction d'Hyppolite la conserve (sans en donner des précisions éditoriales), l'édition de Jarczyk et de Labarrière ne l'inclue pas (à sa place, cette édition conserve la page avec le sous-titre « Science de la Phénoménologie de l'esprit »), mais on la retrouve dans la traduction de Jean-Pierre Lefebvre ainsi que dans la traduction plus récente de Bernard Bourgeois. Voir à cet égard la « Présentation » de Jarczyk et Labarrière dans G.W.F. Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, trad. par Gwendoline Jarczyk et Pierre-Jean Labarrière (Paris: Gallimard, 1993), notamment pages 22-23 ; celle de Lefebvre dans G.W.F. Hegel, *Phénoménologie de l'esprit* ; traduction, présentation, notes, chronologie, bibliographie et annexes par Jean-Pierre Lefebvre (Paris: Flammarion, 2012), notamment pages 26-30 (cette traduction a été publiée pour la première fois en 1991); et celle de Bourgeois, G.W.F. Hegel,

Nous ne nous intéresserons pas ici à ce que dit Hyppolite sur la *Phénoménologie de l'esprit* de Hegel en tant que telle. Nous voulons seulement repérer des éléments plutôt illustratifs ou « symptomatiques » du langage employé et de la stratégie suivie par Hyppolite dans cet ouvrage, afin de montrer, d'une part, pourquoi Althusser l'a considéré comme faisant partie d'un « retour à Hegel » de caractère « révisionniste », et donc comme faisant partie d'une tendance dans la pensée française contemporaine contre laquelle ses travaux sur Marx vont réagir ; d'autre part, comment la position d'Hyppolite évolue au fil des années, notamment — c'est notre hypothèse — en raison d'une lecture de (et d'une sympathie pour) la philosophie de Heidegger.

A se sujet, il sera intéressant de noter comment l'exposition d'Hyppolite fait ressortir les motifs de la « phénoménologie » et sa méthode (où parfois Husserl lui-même ou Heidegger sont mentionnés), les « philosophies existentielles », mais surtout, peut-être, comment cette exposition s'articule autour des catégories de la conscience, la négativité, la téléologie, et particulièrement celle de la « genèse » (no seulement comprise comme la genèse de l'ouvrage de Hegel, mais en tant que genèse de la conscience elle-même), car ce sera l'une des catégories les plus questionnées par Althusser dans ses écrits à partir des années 1960[696].

Sur ce point, il est intéressant de noter tout d'abord comment, au sujet de la méthode, par exemple, Hyppolite établit des comparaisons entre la *Phénoménologie* hégélienne et la phénoménologie de Husserl, ainsi qu'entre cette dernière et l'existentialisme :

> « Dans bien des cas en découvrant l'expérience que fait la conscience, Hegel décrit une manière d'exister, une vision du monde particulière, mais, contrairement à la philosophie existentielle, il ne s'arrête pas à cette existence même, il y voit un moment qui, dans son dépassement, permet d'atteindre un savoir absolu »[697].

Dans l'Introduction au chapitre sur « l'Esprit » (au début du deuxième tome), pour mieux souligner l'importance de l'émergence de l'autre conscience dans la *Phénoménologie*, ou d'une conscience autre que le « moi », c'est-à-dire la question de la pluralité de consciences

---

Phénoménologie de l'esprit, trad. par Bernard Bourgeois, Bibliothèque des textes philosophiques (Paris: Vrin, 2006), notamment pages 43-44.

[696] Bien que l'ouvrage d'Hyppolite *Genèse et structure* est déjà la cible de ses critiques dans le texte de 1950, « Le retour à Hegel ».

[697] Jean Hyppolite, *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*, op. cit., 16.

ou encore de l'« intersubjectivité » (question restée emblématiquement en dehors du champ de la recherche critique kantienne), Hyppolite évoque deux exemples « de nos jours » qui ont profondément développé cette idée : Husserl et Heidegger. Le premier, dans la Vème des *Méditations cartésiennes*, « a voulu montrer que le monde — en tant que monde objectif pour moi — renvoyait à des subjectivités étrangères »[698], tandis que le deuxième, dans *Sein und Zeit* évidemment, a décrit cette intersubjectivité avec le nom de « *Mitsein* » : « cet être-avec serait constitutif de la réalité humaine et lui appartiendrait au même titre que son être-dans-le-monde »[699]. Heidegger et Husserl sont donc mentionnés ici comme des exemples contemporains d'une pensée inaugurée par Hegel[700]. Mais la figure de Heidegger ne semble fonctionner ici encore qu'à titre d'exemple. Dans le chapitre II de la sixième partie, en fait, il est cité à nouveau, mais on voit Hyppolite distinguer clairement la pensée hégélienne de la pensée heideggérienne, en soulignant la spécificité des catégories hégéliennes[701].

Au-delà de ces apparitions plutôt marginales, c'est en fait la manière dont Hyppolite présente et explique la pensée hégélienne — d'une manière tout à fait juste et « classique », si on peut le dire — qui a peut-être le plus impressionné la lecture d'Althusser. Car, en tant qu'explication ou « commentaire », elle devait forcément s'articuler autour des catégories hégéliennes les plus élémentaires (et on a vu que le propos d'Hyppolite avec cet ouvrage était précisément d'introduire le lecteur dans un langage « neutre » ou « technique », à la pensée de Hegel). Ainsi, par exemple, encore à propos de la méthode, Hyppolite présente très clairement la question du développement de l'esprit (c'est-à-dire, le développement des différentes expériences de la conscience), en tant que « nécessité » immanente. La négativité est ce qui nous permet de comprendre ce développement, non pas comme une

[698] Comme il le reconnaitra dans un texte non daté sur l'intersubjectivité chez Husserl, la comparaison récurrente entre Hegel et Husserl s'explique selon lui par la réception à peu près simultanée de ces deux philosophies en France, particulièrement autour d'une réflexion sur le concept phénoménologique d'expérience. Dans une formulation qui pourrait bien synthétiser ce possible point de rencontre, Hyppolite dit : « la possibilité de l'expérience devienne à son tour une expérience de sa possibilité ». Jean Hyppolite, « L'intersubjectivité chez Husserl », in *Figures de la pensée philosophique. Tome I*, op. cit., 500 (note 1).
[699] Jean Hyppolite, *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*, op. cit., 313.
[700] Ce « triangle » formé par Hegel, Husserl et Heidegger, rappelle à nouveau très clairement, l'idée d'une génération de philosophes marquée par « les trois H » que Descombes évoquait au début de son étude. Voir Vincent Descombes, *Le même et l'autre,* op. cit., 13.
[701] « Nous citons cette expression de Heidegger, mais l'esprit du texte de Heidegger est tout à fait différent de celui du texte de Hegel. Chez Hegel, il y a la négativité, la culpabilité, la nécessité de prendre au sérieux le négatif, la *scission*, mais, en dépit de tout cela, il y a la *réconciliation* ». Jean Hyppolite, *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*, op. cit., 501 (note 2).

forme extérieure qui intervient sur un contenu, mais comme son principe interne[702]. La négativité est « créatrice » parce que les éléments d'une négation ne sont pas pris abstraitement et isolément, mais doivent être compris comme faisant déjà partie d'un Tout, et donc ce que la négation nie est toujours la négation d'une négation. « Sans cette immanence du Tout à la conscience, on ne saurait comprendre comment la négation peut véritablement engendrer un contenu (…). De cette immanence du Tout à la conscience nous avons le témoignage dans le caractère téléologique de son développement », c'est-à-dire, ce principe par lequel, nous dit Hegel, « le but est fixé aussi nécessairement que la série de la progression »[703]. Dans la troisième partie sur le passage de la conscience à la conscience de soi, et plus spécifiquement sur le passage de la conscience de soi à la pluralité de consciences, Hyppolite explique que ce passage permet de constater que même « la dialectique est téléologique », car ce mouvement à travers lequel la conscience, en tant que désir, et en tant que désir de reconnaissance par d'autres consciences, est par elle-même capable de découvrir le *sens* de ce désir et de poser les conditions[704]. Enfin, dans la conclusion, on trouve la plupart des catégories ressemblées dans une formulation synthétique du parcours suivi tout au long de la *Phénoménologie*, et qui notamment relie de manière essentielle le temps, la conscience, et la téléologie :

> « Le temps est donc cette inquiétude de la conscience qui ne s'est pas atteinte elle-même, qui voit son Soi comme en dehors de soi, c'est la téléologie immanente à cette conscience ; le temps se manifeste donc comme le destin et la nécessité de l'esprit qui n'est pas encore achevé au dedans de soi-même »[705].

Cette idée du temps comme un temps de la conscience, et plus encore, comme un temps téléologique, est évidemment l'un des points d'attaque fondamentales de la réflexion

[702] « Le but est toujours de conduire la conscience à la conscience de soi, ou mieux de montrer que la conscience y est conduite d'elle-même, par une sorte de logique interne qu'elle ignore et que le philosophe découvre en suivant ses expériences ». *Ibid.*, 80.
[703] *Ibid.*, 20. Cette idée de « l'immanence du Tout à la conscience », mise en relation de manière parfaitement cohérente avec la téléologie, sera encore un autre concept fortement critiqué par Althusser, et contre lequel il va produire un nouveau concept de totalité complexe. Ce sera le thème du chapitre 2.3 de la deuxième partie.
[704] *Ibid.*, 157.
[705] Hyppolite, Genèse et structure de la Phénoménologie de l'esprit de Hegel, 559.

d'Althusser, et d'ailleurs, elle est l'un des cas emblématiques de ce que Heidegger appellera le concept « vulgaire » du temps[706].

Mais peut-être l'une des idées les plus souvent soulignées par Hyppolite (et pas seulement dans *Genèse et structure*)[707], qui est l'une des thèses les plus originales de Hegel lui-même, nous dit-il, est la thèse selon laquelle l'Esprit (ou l'Absolu) *est sujet*, et pas seulement substance. Comme le dit Hyppolite dans l'un des chapitres d'ouverture, « *l'esprit pour Hegel est histoire*, thèse fondamentale qui est identique à celle selon laquelle l'Absolu est sujet »[708]. Plus loin, à propos de ce que Hegel entend par « culture », Hyppolite explique certaines conséquences de cette thèse, qui sont cohérentes avec les idées que nous venons d'identifier (cohérence qui ne reflète rien d'autre que la propre cohérence du Système, bien sûr).

> « Si l'Absolu en effet est sujet et non pas seulement substance, il est sa propre réflexion en soi-même, son devenir conscient de soi comme conscience de l'esprit, de sorte que quand la conscience progresse d'expérience en expérience, et ainsi étend son horizon, l'individu s'élève à l'humanité, mais l'humanité en même temps devient conscient d'elle-même »[709].

C'est ce processus qui nous permet de dire qu'au fond, c'est l'Esprit ou l'Absolu lui-même qui devient conscient de soi, car l'Absolu est sujet. Hyppolite va même formuler cette thèse en termes d'un « sujet créateur de l'histoire » :

> « Ce qui est certain c'est que le développement des différents moments de l'esprit a un sens et que ce sens correspond bien à une évolution historique. L'esprit est d'abord considéré comme substance, il est à la fin de son

[706] Voir Martin Heidegger, *Être et temps*, op. cit., notamment le §82. Comme nous l'avons déjà indiqué, nous reviendrons sur ce problème dans le chapitre 2.4.
[707] Voir en fait, par exemple, Jean Hyppolite, « Note sur la Préface de la "Phénoménologie de l'esprit" et le thème : l'Absolu est sujet », in *Figures de la pensée philosophique, Tome I*, op. cit., 332-339.
[708] Jean Hyppolite, *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*, op. cit., 35. Elle est rappelée encore au début du tome II : le mouvement et le sens de la dialectique qui commande les divers chapitres de la *Phénoménologie*, « ce mouvement va toujours de la substance au sujet, de l'esprit, qui seulement est, au savoir de soi de l'esprit ; ainsi s'affirme une fois de plus la thèse fondamentale de la *Phénoménologie*, "l'Absolu est sujet" » (312).
[709] *Ibid.*, 45.

développement envisagé comme sujet et même comme sujet créateur de son histoire »[710].

On pourra déjà anticiper que dans cette idée, dans cette thèse fondamentale, se trouve le cœur du problème qu'Althusser confrontera dans « La querelle de l'humanisme ». Ce n'est pas un hasard si nous lisons dans le passage précédent que c'est l'humanité qui, selon cette thèse, peut devenir consciente d'elle-même (et donc aussi, par simple déduction, une classe sociale comme le prolétariat).

Justement, c'est aussi une certaine récurrence — pour ne pas dire une « centralité » — de la notion de l'humain ou de l'humanité ce qu'on retrouve au long des pages de *Genèse et structure,* notions qui, en revanche, seront déplacées ou subordonnées dans *Logique et existence*[711]. Dans un passage assez illustratif, où il s'agit de distinguer l'approche de Hegel à celui de Schelling, c'est-à-dire, encore une fois, à la question du rapport entre nature et histoire, Hyppolite précise :

> « Ce qui l'a intéressé [à Hegel] ce n'est pas la vie organique, ou la vie de la nature en général, mais la vie de l'esprit, en tant que cette vie est histoire. Ainsi dès ses premières démarches la pensée hégélienne est une pensée de l'histoire humaine, tandis que celle de Schelling est une pensée de la nature ou de la Vie en général »[712].

Hyppolite emploie également à plusieurs reprises l'articulation hégélienne qui explique le passage depuis le « moi » singulier de la conscience, au « moi » pluriel de la communauté, le « nous » spirituel, qui est chaque fois nommé comme le « moi de l'humanité ». Il en va de même pour les concepts de conscience et d'histoire, qui sont déterminés à maintes reprises en tant que conscience et histoire *humaines*. Certes, on pourrait lire cette « humanité » de manière non substantielle, disons, comme une simple dénomination parmi d'autres. Mais elle apparaît de manière moins « formelle » à plusieurs endroits. Au début de la section sur le passage vers la conscience de soi, par exemple, Hyppolite écrit :

---

[710] *Ibid.*, 318.

[711] En fait, quand elles apparaissent, elles le font généralement dans des passages où il est question de montrer quel était le propos et la portée de la *Phénoménologie de l'esprit* (donc, comme exemplification ou moyen de contraste), ou bien, dans les termes de l' « expérience humaine » ou le « langage humain », toujours subordonnés à la question du sens et de l'être.

[712] *Ibid.*, 34.

> « Cette analyse nous montrera les insuffisances (…) de la conscience et de la conscience de soi ; elle exigera une synthèse supérieure, la raison, qui, contenant l'identité de la conscience et de la conscience de soi, de l'être et de l'agir, nous permettra de poser *le problème humain* sous une forme nouvelle »[713]

(voilà ce qui est en question : *le* problème humain).

Peut-être le lieu le plus symptomatique de cette récurrence soit le chapitre III de la Sixième partie sur le Savoir Absolu, titré : « La Religion : Mysticisme ou Humanisme ». Le choix d'une telle alternative n'est pas sans importance (elle aurait pu bien s'intituler : « Théologie ou Athéisme », comme c'était le cas dans plusieurs débats tenus à propos de ce thème dans l'œuvre de Hegel). Le problème abordé dans ce chapitre est bien évidemment le rapport entre l'esprit fini (l'homme) et l'esprit infini (Dieu), et comment comprendre la religion dans le cadre du développement de l'Esprit : soit comme une représentation de l'homme (ce serait la thèse d'une anthropologie), soit comme le savoir de Dieu qui se manifeste dans le monde fini (ce serait la thèse d'une théologie).

> « La solution de ce problème, si ambiguë soit-elle, n'est pas douteuse pour Hegel. La religion est à la fois l'un et l'autre, et c'est bien ce que nous indique ce qui fut pour nous son point de départ, "la pensée de la réconciliation", de l'abaissement de l'esprit infini et de l'élévation de l'esprit fini »[714].

Si le problème est alors le rapport entre l'homme et Dieu, voire l'unité du fini et de l'infini, Hyppolite reconnaît que la solution de Hegel est ambiguë et que sa pensée reste à cet égard « équivoque ». On peut voir déjà que cette équivocité est manifestement à l'origine de l'ambiguïté de l'« anthropologie négative » que Stefanos Gueroulanos a identifiée dans la pensée d'Hyppolite, bien qu'il tente, malgré cela, d'y trouver une solution. En effet, si Hegel repense le mysticisme, dont les sources se trouvent chez Maître Eckhart ou chez Jakob Bœhme, « il n'est nullement un mystique », mais au même temps, « si Hegel paraît s'incliner vers [l']humanisme, il se refuse à cette réduction complète de Dieu à

[713] *Ibid.*, 142 (c'est nous qui soulignons). Ailleurs, on peut lire aussi : « La *Phénoménologie de l'esprit* de 1807, beaucoup plus que la *Propédeutique* ou la phénoménologie de l'*Encyclopédie*, est une véritable histoire concrète de la conscience humaine » (214). Et dans la Quatrième partie, on trouve des chapitres sur « L'observation de l'individualité humaine », ainsi que sur « L'œuvre humaine et la dialectique de l'action ».
[714] *Ibid.*, 522.

l'homme. Il maintient toujours un certain dépassement nécessaire de l'homme »[715], dit Hyppolite, c'est-à-dire, toujours une certaine transcendance. Ni mysticisme ni humanisme, donc, Hegel parle plutôt de « l'*homme divin universel* qui a succédé au *Dieu homme*, mais sa pensée reste équivoque et ouvre la porte aux interprétations diverses de ses disciples »[716]. C'est toujours une affirmation juste et honnête, mais qui doit aussi s'appliquer à lui-même en tant que l'un des disciples dont il parle. Surtout quand on lit quelques lignes plus tard — dans l'une des rares, sinon la seule occasion où l'on voit le commentateur Hyppolite prendre position : « dans l'ensemble la lecture des pages que Hegel consacre à la religion dans la *Phénoménologie*, avec tous ses développements sur l'art, suggère davantage une interprétation humaine de la religion qu'une absorption de la vie humaine dans la vie divine »[717]. Hyppolite inclut ici une note en bas de page qui nous semble nécessaire de citer dans son intégralité :

> « Ce qui nous paraît surtout caractéristique de la pensée hégélienne c'est son effort pour surmonter le grand dualisme chrétien, celui de l'*au-delà* et de l'*en-deçà*. Le but de la dialectique de la religion n'est-il pas d'aboutir à une réconciliation complète de l'*esprit dans le monde* et de l'*esprit absolu*. Mais alors il n'y a plus aucune transcendance en dehors du devenir historique. Dans ces conditions, la pensée hégélienne — en dépit de certaines formules — nous paraît très loin de la religion. Toute la phénoménologie apparaît comme un effort héroïque pour réduire la "transcendance verticale" à une "transcendance horizontale" »[718].

D'une part, cette clarification montre une fois de plus comment la lecture d'Hyppolite diverge de celle de Kojève, dans la mesure où le propre de la pensée hégélienne serait de surmonter toute forme de dualisme (qu'il soit théologique ou

---

[715] *Ibid.*, 524.
[716] *Ibid.*, 525. Dans la conclusion il insiste sur cette conséquence, ce qui montre par ailleurs qu'Hyppolite ne veut pas clôturer le débat ni installer sa lecture comme la seule « correcte » : « Le savoir absolu, comme moment de l'histoire du monde, (…) nous est présenté sous une forme trop vague pour ne pas ouvrir la voie à des interprétations diverses, sans que nous puissions indiquer exactement celle qui constitue l'héritage authentique de l'hégélianisme » (578).
[717] *Ibid.*, 525. Dans *Logique et existence*, à propos d'un passage de la *Phénoménologie*, on retrouve ce même positionnement : « la pensée hégélienne transcende la distinction de l'humanisme pur que développeront ses disciples infidèles et de la vie spéculative absolue. Nous croyons, sans ignorer l'autre aspect et les textes hégéliens qui pourraient le justifier, que Hegel a choisi la conception spéculative, le soi de l'être plutôt que le soi humain ». Jean Hyppolite, *Logique et existence,* op. cit., 137.
[718] Jean Hyppolite, *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*, op. cit., 525, et note 1.

ontologique, malgré la redondance). Mais plus intéressant encore, c'est qu'on s'aperçoit ici quelle est la « solution » qu'Hyppolite élabore face à ce problème, face à cette ambiguïté de la pensée de Hegel. S'il est parvenu à la conviction que la *Phénoménologie* de Hegel offre *davantage* une lecture « humaine » de la religion qu'une lecture théologique, cela n'est possible qu'à travers cet « effort héroïque » avec lequel Hyppolite caractérise la réflexion de Hegel, réflexion qui aurait pour but la réduction de la « transcendance verticale » vers une « transcendance horizontale ».

Comme le rappelle Geroulanos, la définition que donne Hyppolite de l'humanisme dans son article « Humanisme et hégélianisme » (1949), est avant tout une pensée de l'immanence, donc, une pensée qui rejette toute forme de transcendance. De ce point de vue, il ne peut pas y avoir d'humanisme chez Hegel, même ayant opéré cette transformation « topique » d'une verticalité à une horizontalité de la transcendance, qui indique d'ailleurs que la transcendance se trouve désormais dans l'histoire (et non pas là-haut, chez Dieu) : l'histoire serait elle-même transcendance en tant que procès de développement de l'Esprit. C'est une manière étrange de concilier monisme et transcendance. Mais d'autre part, on a vu que pour Hyppolite, les pages de la *Phénoménologie* sont plus proches d'une lecture « humaine » de la religion, et que le « problème humain » a une certaine centralité pour lui, dans la *Phénoménologie*, mais aussi dans plusieurs autres textes. C'est à propos de cette ambiguïté que Geroulanos parle d'un « équilibre instable » entre l'individu humain et l'histoire. Autrement dit, l'homme reste toujours « suspendu » entre l'infinité du divin (ou la transcendance) et le monde fini (immanent), avec tout genre de contraintes et de limitations[719]. C'est la raison pour laquelle, selon lui, on peut aussi parler d'une « anthropologie négative » chez Hyppolite, si on entend par là que « la postériorité formelle de l'homme, c'est-à-dire sa dépendance par rapport aux constructions historiques, ontologiques et culturelles, compte plus que toute définition positive de l'humain »[720].

---

[719] Stefanos Geroulanos, « L'ascension et la marionnette : l'homme d'après Jean Hyppolite », in op. cit., 90-95.

[720] *Ibid.*, 88. Dans son livre (d'où il extrait cette étude), il précise : « I understand negative anthropology by reference to two histories and traditions: that of negative theology, and that of the modern determinations of "the human" (…) what I call negative anthropology is a withdrawal from the possibility of first defining what is specifically human to human beings, their relations, and their self-conceptions, or of treating the worlds of phenomena, practical action, society, existence, and thought as (mental or real) constructs of human subjectivity. Against conceptions of nature and the world deemed anthropocentric and subjectivist, negative anthropology reformulates the question of man, locating him in—and redefining him through—conceptual systems led by notions (such as Being, reality, society, or language) posited as more fundamental than him

Si bien chez Hyppolite on ne peut pas vraiment parler d'humanisme (pas plus que d'antihumanisme), comme on l'a dit plus haut, cette situation change considérablement avec *Logique et existence*. Pour Geroulanos, en fait, dans cet ouvrage le sujet humain devient tout simplement une « marionnette ». Selon son analyse, c'est grâce à la lecture de la *Lettre sur l'humanisme* et de « Que signifie penser ? » de Heidegger (ou « Qu'appelle-t-on penser ? », selon la traduction de Granel) qu'Hyppolite arrive à des positions plus proches à un « antihumanisme », au sens où la question anthropologique est comprise à partir du problème ontologique de l'être, ce qui le conduit à admettre une sorte d'anthropologie « non anthropocentrique ». Ainsi, le déplacement depuis la *Phénoménologie de l'esprit* vers la *Logique* de Hegel, exprime l'appropriation par Hyppolite de « la re-prioritisation opérée par Heidegger de la relation entre l'homme et l'être, le sujet et le logos »[721]. Le déplacement de la figure du sujet humain met alors en évidence que dans *Logique et existence* elle se trouve subordonnée (en tant qu'elle a perdu sa « priorité ») par une double dépendance : non seulement à cet « équilibre instable » entre histoire et anthropologie, mais aussi à l'histoire ontologique de l'Être. Cela veut dire que « l'homme est attaqué à la fois du dedans et du dehors ; il est la proie de l'histoire, perte en soi de l'individualité, vecteur de l'être, véhicule du logos »[722]. On a rappelé plus haut ce changement dans la position de l'homme, exprimé assez clairement dans l'Introduction de *Logique et existence*. Mais une fois entrés dans le texte, nous tombons sur un passage qui pourrait bien être pris comme une espèce de « règlement de comptes » d'Hyppolite avec lui-même (on pourrait être tenté de dire avec sa « jeunesse ») :

> « Dans la *Phénoménologie*, Hegel ne dit pas l'homme, mais la conscience de soi, et les interprètes modernes qui ont traduit immédiatement ce terme par l'homme ont faussé quelque peu la pensée hégélienne[723]. Hegel est resté encore trop spinoziste pour qu'on puisse parler d'un humanisme pur (…). C'est bien sans doute dans le savoir humain qui s'interprète et se dit, qu'apparaît le Logos, mais l'homme ici n'est que le carrefour de ce savoir et

---

and as imperative to understanding him ». Stefanos Geroulanos, *An Atheism that Is Not Humanist Emerges in French Thought*, op. cit., 12.

[721] Stefanos Geroulanos, « L'ascension et la marionnette : l'homme d'après Jean Hyppolite », in op. cit., 100.

[722] *Ibid.*, 102.

[723] C'est surtout Kojève qui semble ici visé, mais peut-être aussi Sartre qui, comme on le sait, se précipite à adopter la traduction de *Dasein* par « réalité humaine ».

> de ce sens. L'homme est conscience et conscience de soi, en même temps qu'être-là naturel, mais la conscience et la conscience de soi ne sont pas l'homme, elles disent en l'homme l'être comme sens, elles sont l'être même qui se sait et se dit »[724].

La position de l'homme reste ainsi subordonnée à l'être, dans la même mesure où le langage acquiert une importance qui est cependant introuvable dans *Genèse et structure.* Et si l'homme n'est pas complètement une « marionnette », du moins il n'est surtout pas un sujet souverain conscient de son rôle dans l'histoire. Il est un « carrefour », un « médium » ou un « instrument » de l'être que se sait et se dit lui-même. Le moment de la réflexion, de la prise de conscience, n'est plus un moment à lui, un moment constituant et fondateur, ce qu'il y a c'est plutôt « la réflexion de l'être en soi-même, l'Absolu comme conscience de soi universelle ou comme sujet, se posant soi-même »[725]. On pourrait facilement démontrer que ce type de formulation articule l'ensemble de l'ouvrage.

> « La philosophie spéculative aussi, telle qu'elle apparaît dans le savoir absolu (…) ne sera pas pour autant un anthropomorphisme, ou un humanisme. Elle sera une philosophie de l'Absolu qui n'existe comme Logos que dans le langage. Elle pensera et dira l'unité véritable de l'être dont on parle et de celui qui parle, de la vérité et de la certitude, mais après un dépassement de l'humain, semblable à celui du signe sensible qui expire dans la signification »[726].

Et faisant écho à nouveau de la terminologie heideggérienne — bien que de façon quelque peu équivoque —, l'homme, dans ce cadre, dit Hyppolite, « est la demeure du Logos, de l'être qui se réfléchit et se pense »[727].

Néanmoins, dans la conclusion, Hyppolite réaffirmera ce discours, mais sans laisser complètement réglée toute ambivalence. Il y a, selon lui, deux manières différentes (et divergentes) de lire la philosophie hégélienne, selon que l'on accorde plus d'importance à

---

[724] Jean Hyppolite, *Logique et existence*, op. cit., 25. L'utilisation par Hyppolite de l'expression « être-là », traduction littérale du concept heideggérien de « *Da-sein* », ne doit pas passer inaperçue. On pourrait dire la même chose de l'idée du « carrefour » qui renvoie à l'idée du « quadriparti » que Heidegger pense à partir de l'écriture du mot « être » rayé par une croix. Dans le chapitre 2.5 de la deuxième partie, nous discuterons de ces termes.
[725] *Ibid.*, 13.
[726] *Ibid.*, 50.
[727] *Ibid.*, 92.

la *Phénoménologie de l'esprit* ou à la *Science de la logique* : « L'une d'entre elles conduit à la déification de l'Humanité ; l'autre, que nous avons suivie dans cet ouvrage, conduit au savoir de soi de l'Absolu à travers l'homme »[728]. Ce qui est intéressant c'est que, pour expliquer la première de ces lectures, Hyppolite s'engage dans une analyse de la pensée de Marx, pour montrer que c'est dans la lignée de Feuerbach et puis de Marx que l'on reconnaît cette possible interprétation de la philosophie hégélienne (il s'agit de cette logique, tellement critiquée par Althusser, selon laquelle on dit que « *Hegel… genuit Feuerbach, qui genuit Marx* » ; c'est la forme typique d'une pensée « génétique »). Dans cette lecture on trouve tout l'ensemble des « emblèmes » de ce qu'on a identifié comme la lecture hégélienne de Marx : l'histoire de l'esprit comme réalisation de l'humanité, c'est-à-dire l'histoire comme procès d'aliénation et puis de réconciliation de l'humanité avec elle-même et avec la nature, la conscience de soi de l'esprit comme prise de conscience de soi de l'humanité, etc. On ne reviendra pas en détail sur ce point, mais c'est là qu'Hyppolite jette des affirmations qui demeurent toujours dans un discours théorique trop problématique depuis la perspective d'Althusser (voire inacceptable, car toujours dominée par la question de l'origine ou de la genèse). Dans cette lecture, dit encore Hyppolite, de manière particulièrement transparente : « l'idée hégélienne devient donc l'idée de l'homme concret et social, et l'histoire est cette monumentale genèse de l'homme ; Marx retient de Hegel cette conception génétique de l'histoire »[729].

L'autre lecture, qui découle principalement de la *Science de la Logique*, conduit à un discours beaucoup plus proche d'un « antihumaniste », il est vrai. « L'Humanité comme telle n'est pas pour Hegel la fin suprême », nous dit Hyppolite, et en ce sens-là, Hegel aurait devancé Nietzsche, au sens où « la réflexion humaniste est la chute dans le "trop humain" »[730]. En même temps, il devient clair que « le savoir absolu n'est pas une

[728] *Ibid.*, 231. Cette idée sur les « deux manières » de lire la philosophie de Hegel, est également formulée dans la « Note sur la Préface de la "Phénoménologie de l'esprit" et le thème : l'Absolu est sujet », in op. cit., 332-339. Il s'agit, bien sûr, d'un thème récurrent parmi les commentateurs de la philosophie hégélienne. Comme l'observe Althusser dans son travail de diplôme, ces deux « tendances » étaient parfaitement reconnues déjà par Engels : « Engels distingue deux éléments dans la pensée de Hegel : dans son langage, la méthode dialectique acceptée par les jeunes révolutionnaires, et le système, l'ensemble des vérités politiques, religieuses, esthétiques que revendiquent les jeunes conservateurs ». *EPP I*, 62.

[729] Jean Hyppolite, *Logique et existence*, op. cit., 235. Quelques pages plus tard, Hyppolite va plus loin pour affirmer (sans rapport à la lecture de Marx à ce point) : « Le Logos n'est pas une essence ; il est l'élément où l'être et le sens se réfléchissent l'un dans l'autre, où l'être s'apparaît comme sens et le sens comme être, il est genèse absolue » (246).

[730] *Ibid.*, 243.

anthropologie »[731], ce qui veut dire que la conscience de soi n'est pas la conscience de soi *de* l'homme, mais la conscience de l'Être qui se pense à travers la réalité humaine. Encore plus : « Cette compréhension de soi n'est pas un projet semblable à un projet humain, [puisque] la logique hégélienne dépasse toute vision morale et humaine du monde »[732].

Mais le problème qui demeure est comment comprendre le rapport entre ces deux lectures possibles, ces deux directions différentes dans la compréhension de la pensée hégélienne. Hyppolite, vers la fin de la conclusion, décide de laisser la question ouverte : « La difficulté maîtresse de l'hégélianisme est la relation de la *Phénoménologie* et de la *Logique*, nous dirions aujourd'hui de l'anthropologie et de l'ontologie. L'une étudie la réflexion proprement humaine, l'autre la réflexion absolue qui passe par l'homme »[733]. D'après cette conclusion (ou plutôt, cette manière de ne pas conclure), on pourrait dire qu'il y a quelque chose qui reste toujours présent, toujours à l'œuvre dans ce dernière ouvrage d'Hyppolite, qui appartient malgré tout à son discours « humaniste-existentiel » que nous avons analysé dans *Genèse et structure* ainsi que dans plusieurs autres textes. En ce sens, si nous convenons avec Geroulanos que l'approche de l'humanisme par Hyppolite doit être comprise non seulement dans son enjeu uniquement philosophique, mais aussi dans ce qu'elle implique en termes de « stratégie intellectuelle »[734], on n'ira pas jusqu'affirmer avec lui que c'est Hyppolite qui inscrit le hégélianisme contemporain « dans le cadre de l'antihumanisme »[735] (ce qui implique aussi, donc, qu'il faut nuancer quelque peu l'enthousiasme de l'affirmation de Deleuze à l'égard de *Logique et existence*).

1.3.6. Appendice : Sur « genèse » et « structure »

En 1959 tient lieu à Cerisy-la-Salle un colloque organisé par Maurice de Gandillac, Lucien Goldmann et Jean Piaget, autour des notions de « Genèse et structure ». Dans le

[731] *Ibid.*, 233.
[732] *Ibid.*, 246.
[733] *Ibid.*, 247.
[734] Stfanos Geroulanos, « L'ascension et la marionnette : l'homme d'après Jean Hyppolite », in op. cit., 102.
[735] *Ibid.*, 103. Encore plus disproportionné nous semble le jugement selon lequel l'élaboration théorique de la question de l'homme par Hyppolite (son « anthropologie négative ») implique une « transformation fondamentale de la philosophie » (*ibid.*).

texte d'ouverture qui prononce Lucien Goldmann, il cherche à mettre en évidence l'hypothèse d'un « structuralisme génétique » par opposition à ce qu'il identifiait, d'une part, comme un « structuralisme statique » ou « non génétique », et d'autre part, comme un « atomisme empiriste et rationaliste ». Ce qui était en jeu dans cette polarité, c'était la distinction introduite par Wilhelm Dilthey entre « compréhension » et « explication », comme les deux approches ou méthodes de connaissance propres aux « sciences de l'esprit » et aux « sciences naturelles », deux approches différentes pour saisir les « structures constitutives du comportement humain »[736]. Le structuralisme génétique, cependant, « introduit des perspectives entièrement nouvelles dans la mesure où il pense que *compréhension* et *explication* ne sont pas seulement des processus intellectuellement connexes mais *un seul et même processus* rapporté seulement à deux niveaux différents du découpage de l'objet »[737]. Pour Goldmann, le structuralisme génétique apparaît comme une idée fondamentale pour la première fois avec Hegel, puis surtout avec Marx, en tant que philosophies « rigoureusement monistes, structuralistes et génétiques »[738]. Il démarre son exposé en rappelant en fait une idée qu'il attribue à Hegel : « *Le problème de l'histoire, c'est l'histoire du problème et inversement* »[739]. Cette phrase contient selon lui toute la problématique du structuralisme génétique, qui aurait pour hypothèse fondamentale « l'idée que tout phénomène appartient à un nombre plus ou moins grand de structures de niveaux différents, ou pour employer un terme que je préfère, de *totalités relatives*, et qu'il a, à

[736] Lucien Goldmann, « Introduction Générale », in Maurice de Gandillac, Lucien Goldmann et Jean Piaget (dir.), *Entretiens sur les notions de genèse et de structure* (Paris et La Haye: Mouton & Co., 1965), 8-10. Texte repris avec le titre « Genèse et structure » (et comme chapitre d'ouverture), dans Lucien Goldmann, *Marxisme et sciences humaines* (Paris: Gallimard, 1970), 17-30.
[737] Lucien Goldmann, « Introduction Générale », in op. cit., 9-10.
[738] *Ibid.*, 11.
[739] *Ibid.*, 7. Pour ce qui suit, il est intéressant de rappeler ici que Derrida, très tôt dans son Diplôme d'Etudes Supérieurs (délivré en 1954 sous la direction de Maurice de Gandillac, mais resté inédit jusqu'à 1990), avait commencé une recherche qui touchait de près ce genre de problèmes, ou du moins, la forme de son énonciation. L' « Avant-propos » de *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl* avait pour titre « Le thème de la genèse et la genèse d'un thème », et s'ouvrait avec une section sur « Histoire de la philosophie et philosophie de l'histoire ». Il s'agissait, pour Derrida, d'interroger le caractère « génétique » de la phénoménologie husserlienne, et plus particulièrement, d'examiner le problème d'une « genèse transcendantale », grand écueil du projet phénoménologique autour duquel Derrida ne s'arrêtera pas de revenir au fil des années. En ce sens, Goldmann semble peut-être pressentir ce problème, mais sa solution reste très insuffisante, car, en effet, proposer la synthèse dialectique entre l'approche génétique et l'approche structurale, ne fait que repousser le problème. Pour Derrida, face à ce genre d'oscillation ou de polarité, « une description dialectique n'a jamais résolu une difficulté ». Jacques Derrida, *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, coll. Épiméthée (Paris: Presses universitaires de France, 1990), 16.

l'intérieur de chacune de ces totalités, une signification particulière »[740]. Dans le XXème siècle, selon Goldmann, les représentants contemporains de cette pensée sont, après Freud, Georg Lukács et Jean Piaget.

Plus tard, Goldmann précisera que le structuralisme génétique a permis aux sciences sociales de découvrir au moins trois idées fondamentales (et bien avant Freud, dit-il) :

> « a) que tout fait humain est significatif ; b) que cette signification résulte de son caractère de totalité relative (ou ce qui est la même chose de sa "structure") et ne saurait être mise en lumière que par une insertion dans une structure dont elle fait partie ou avec laquelle elle s'identifie ; c) que les structures significatives sont le résultat d'une genèse et ne sauraient être comprises et expliquées en dehors de cette genèse »[741].

Dans cet article, Goldmann confronte le structuralisme génétique aux différentes approches d'analyse littéraire, y compris la psychanalyse, l'approche biographique et surtout l'existentialiste, pour affirmer sa supériorité, ou bien, pour montrer les limitations de toute approche « non génétique ». Ici, la plupart des penseurs « structuralistes non génétiques » sont ciblés :

> « contre Lévi-Strauss, Barthes, Greimas, Foucault, Althusser, Lacan, etc., le structuralisme génétique qui a longtemps mis l'accent sur l'importance essentielle des structures pour la compréhension de l'histoire doit maintenant défendre l'existence du sujet transindividuel, le fait que la structure n'est pas une entité autonome et active maintenant l'homme dans sa dépendance mais un *caractère essentiel* du comportement d'un sujet (individuel — libido — ou transindividuel) seul actif et créateur, et subsidiairement le fait que si aucun comportement humain ne saurait être compris en dehors des structures qui le régissent (langage, rapports de production, groupes sociaux, visions du monde, etc.), ces structures sont elles-mêmes le résultat de la praxis antérieure des hommes, c'est-à-dire de la

[740] Lucien Goldmann, « Introduction Générale », in op. cit., 14.
[741] Lucien Goldmann, « Structuralisme génétique et création littéraire », in *Sciences humaines et philosophie* ; suivi de *Structuralisme génétique et création littéraire* (Paris: Gonthier, 1971 [1966]), 154. Voir aussi Lucien Goldmann, « Le structuralisme génétique en histoire de la littérature », *MLN* 79, n° 3 (1964): 225-39.

praxis d'un sujet, et seront à leur tour modifiées par la praxis actuelle dont elles constituent un *caractère essentiel* et non pas une donnée extérieure »[742].

Cependant, ce qui nous intéresse pour le moment dans cette approche du structuralisme génétique, ce n'est pas tant la pensée de Goldmann ou l'élaboration conceptuelle de cette hypothèse en elle-même, mais la position stratégique qu'elle cherche à occuper dans le panorama intellectuel des années 1960. En particulier le fait qu'Althusser soit la cible d'une critique qui l'identifie à un structuralisme non génétique, c'est-à-dire « statique », voire « ultra-formaliste »[743] (et on pourrait étendre : « anhistorique » en tant que « diachronique », etc.)[744], et ce à partir d'une théorie entièrement érigée sur des catégories de genèse et structure, catégories qui resteront de plus en plus problématiques pour Althusser.

Le problème, selon Althusser, a avoir avec ce « principe interne » ou « immanent », mentionné précédemment, qui n'est autre que le principe d'auto-engendrement de l'esprit. Tel comme l'explique Hyppolite dans l'Introduction à la Deuxième partie de son *Genèse et structure*, intitulée « La conscience ou la genèse phénoménologique du concept », « le but

---

[742] Lucien Goldmann, « Structuralisme génétique et création littéraire », in op. cit., 155-156. Il est intéressant de noter ici l'apparition du concept du « transindividuel », bien qu'il semble avoir un sens très différent de celui que, issu des recherches de Simondon, est employé par Balibar à propos de Spinoza et de Marx. Le fait que Goldmann insiste sur l'idée de « ne jamais abandonner (…) l'existence du sujet » (156), et que « tout groupe social constitue un *sujet transindividuel* » (158), laisse peu de place pour penser le transindividuel autrement que comme l' « intersubjectivité » ou plus simplement comme « le social ». Voir à ce sujet l'étude de Vittorio Morfino, « L'enjeu Marx Freud. Il transindividuale tra Goldmann e Althusser », in *Il transindividuale: soggetti, relazioni, mutazioni*, éd. par Étienne Balibar et Vittorio Morfino, coll. Eterotopie (Milano: Mimesis, 2014), 179-205. Nous reviendrons sur ce concept et son rapport avec la VIème thèse sur Feuerbach dans les chapitres suivants (1.4 et 2.4).

[743] Lucien Goldmann, « Structuralisme, marxisme, existentialisme : un entretien avec Lucien Goldmann », *L'Homme et la société*, n° 2 (1966): 105. Aux côtés de Lévi-Strauss et Barthes, Goldmann place à nouveau Althusser dans un courant de « rationalisme ultra-formaliste ». Plus tard il reliera Althusser pas seulement à un « positivisme » mais aussi, tout simplement, au « stalinisme » : « Il y a eu à nouveau un très fort essor du positivisme avec le développement du dogmatisme stalinien dans un très grand secteur de la réflexion marxiste, et il y a de nouveau un symptôme absolument étonnant et extraordinaire : c'est l'apparition d'une nouvelle tentative de renaissance d'un marxisme positiviste, mettons d'un positivisme structuraliste et antiphilosophique, dans les trois livres très importants, très brillants, très intelligents mais aussi très contestables de mon ami Althusser » (118).

[744] Une critique assez répandue, d'ailleurs. Il faut rappeler que la même année de parution de ce livre de Goldmann, Henri Lefebvre publie son étude sur le « nouvel éléatisme » de Claude Lévi-Strauss. Voir Henri Lefebvre, « Claude Lévi-Strauss et le nouvel éléatisme », *L'Homme et la société* n° 1 (1966): 21-31; deuxième partie dans le numéro 2: « Claude Lévi-Strauss et le nouvel éléatisme (suite) », *L'Homme et la société* n° 2 (1966): 81-103. Des critiques similaires (y compris la dénonciation du « stalinisme ») seront adressées à Althusser dans deux articles publiés peu après. Voir Henri Lefebvre, « Sur une interprétation du marxisme », *L'Homme et la société* 4, n° 1 (1967): 3-22 ; et Henri Lefebvre, « Les paradoxes d'Althusser », *L'Homme et la société* 13, n° 1 (1969): 3-37, tout les deux textes repris dans Henri Lefebvre, *Au-delà du structuralisme* (Paris: Editions Anthropos, 1971).

est toujours de conduire la conscience à la conscience de soi, ou mieux de montrer que la conscience y est conduite d'elle-même, par une sorte de logique interne qu'elle ignore et que le philosophe découvre en suivant ses expériences »[745]. Cette logique de la genèse, en tant que genèse phénoménologique du concept, est la même qui est à l'œuvre dans la *Science de la logique*, en tant que genèse ontologique ou « genèse absolue » du concept[746]. Mais dans la conclusion de *Genèse et structure*, il faut le reconnaître, Hyppolite semble avoir été tout à fait conscient des problèmes que cette logique pouvait susciter (y compris le genre de critiques qu'Althusser adressera à Hegel) :

> « On accusera la *Phénoménologie* de comporter un au-delà de la description de l'expérience qui en rend ensuite possible la genèse, et la *Logique* de supposer au début ce qui n'est vraiment démontré qu'à la fin. C'est en d'autres termes le mode de pensée hégélien lui-même qui est en cause, *cette pensée circulaire, ou cette finalité du Soi* »[747].

Eh bien, c'est précisément ça le problème. D'une façon assez instructive, Jérôme Lèbre a suggéré qu'entre *Genèse et structure* et *Logique et existence* (c'est-à-dire, dans un certain sens, entre la *Phénoménologie de l'esprit* et la *Science de la logique*), il y a une tension qui pourrait bien être formulée comme une « tension irréductible entre la genèse d'un côté, [et] la structure de l'autre ». Il faudrait donc ajouter encore ce « paradoxe », comme l'appelle Lèbre, à l'« ambigüité » de la position d'Hyppolite analysée dans le paragraphe précédent[748].

Mais le point à retenir c'est que, avec Hyppolite, le couple « genèse et structure » semble avoir s'installé de manière définitive dans le discours philosophique des années 1950-60, période où Althusser est en plein développement de ses propres recherches.

---

[745] Jean Hippolyte, *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*, op. cit., 80.

[746] Il n'est pas insignifiant peut-être de rappeler que tout au long de *Logique et existence*, la question d'une « genèse absolue de soi » est au centre de l'analyse. Voir par exemple : « La Logique hégélienne est la genèse absolue du sens, un sens qui est à lui-même son propre sens, qui ne s'oppose pas à l'être dont il est le sens, mais qui est sens et être à la fois. Cette genèse est comme une croissance organique, une perpétuelle reproduction et amplification de soi; aucune finalité externe, mais une finalité immanente dont la vie organique est l'image dans la nature. La contradiction de cette croissance, c'est son intentionnalité immanente (…). La totalité est toujours immanente, le début annonce la fin, la fin seule permet de comprendre rétrospectivement le début. Il n'y a pas moyen de concevoir autrement la Logique hégélienne ». Jean Hippolyte, *Logique et existence*, op. cit., 209.

[747] Jean Hippolyte, *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*, op. cit., 567.

[748] Voir Jérôme Lèbre, « Un hégélianisme sans refuge. La pensée de l'aliénation chez Jean Hyppolite », in G. Bianco (dir.), *Jean Hyppolite, entre structure et existence*, op. cit., 63-82.

Comme l'a observé Giuseppe Bianco, « ce titre, *Genèse et structure*, aura une fortune considérable pendant les années 1950 et au début des années 1960, pour ce qu'il résume le problème du rapport entre les vérités (ou idéalités) et leur caractère historique, qui occupe les philosophes et historiens de la philosophie »[749]. Il y a, pour ainsi dire, toute une atmosphère qui recouvre les différents champs philosophiques de l'époque, aussi bien la philosophie hégélienne que la phénoménologie, aussi bien l'existentialisme que le marxisme, et même le structuralisme (comme dans le cas de Goldmann). Depuis la parution de l'ouvrage d'Hyppolite, et puis avec la rencontre à Cerisy organisée par Goldmann, Gandillac et Piaget, partout les catégories de genèse et structure sont intégrées et mobilisées sans objections majeures[750]. À la seule et fondamentale exception du travail de Jacques Derrida.

En fait, c'est précisément dans son intervention au Colloque de Cerisy que le jeune Derrida cherchera à problématiser les notions de « genèse » et « structure », ainsi que leur rapport, annonçant ainsi ce qui allait constituer une partie fondamentale de son principal projet de recherche pendant les années suivantes (bien qu'il s'agisse d'une interrogation qu'il n'abandonnera jamais). Comme il est évident depuis le titre (*« Genèse et structure » et la phénoménologie*) [751] , Derrida abordera ces notions à partir du terrain de la phénoménologie, c'est-à-dire, plus précisément, à partir du travail de Husserl. Comme il le rappelle dès le début, l'un des aspects le plus persistants dans la méthode husserlienne, c'est de rejeter toute forme de pensée spéculative ou « dialectique », dans la mesure où elle

[749] Giuseppe Bianco, « Jean Hyppolite, intellectuel constellation », in op. cit., 24 (note 41).

[750] Bianco rappelle aussi le Colloque de Cerisy de 1959, ainsi que d'autres ouvrages importants : la thèse secondaire de Foucault, réalisée sous la direction d'Hyppolite, *Genèse et structure de l'anthropologie de Kant*, thèse publiée de manière posthume sous le titre « Introduction à l'*Anthropologie* », dans un volume qui inclut la traduction de Foucault de l'ouvrage de Kant. Voir Immanuel Kant et Michel Foucault, *Anthropologie d'un point de vue pragmatique:* précédé de *Michel Foucault, Introduction à l'*Anthropologie (Paris: Vrin, 2008). On peut citer aussi le livre de Pierre Bourdieu, *Les règles de l'art: genèse et structure du champ littéraire* (Paris: Editions du Seuil, 1998 [1992]). Bourdieu avait déjà utilisé cette formule dans une étude précédente : Pierre Bourdieu, « Genèse et structure du champ religieux », *Revue française de sociologie* 12, n° 3 (1971): 295-334, et il l'utilisera encore une fois dans un article ultérieur : « Esprits d'Etat. Genèse et structure du champ bureaucratique », *Actes de la Recherche en Sciences Sociales* 96, n° 1 (1993): 49-62.

[751] Jacques Derrida, « "Genèse et structure" et la phénoménologie », in Jacques Derrida, *L'écriture et la différence*, op. cit., 227-362. Comme l'a remarqué Leonard Lawlor, Derrida a révisé et complété son texte de 1959 pour la publication des actes de 1965, et il le révisera encore pour la publication de *L'écriture et la différence* de 1967. C'est pourquoi nous citerons cette dernière version du texte. Voir Leonard Lawlor, *Derrida and Husserl: The Basic Problem of Phenomenology*, Studies in Continental Thought (Bloomington: Indiana University Press, 2002), 24. Il faut rappeler aussi que Derrida emploiera à nouveau cette formule dans l'un des chapitres de *De la grammatologie* dédiés à Rousseau : « Genèse et structure de l'*Essai sur l'origine des langues* ». Jacques Derrida, *De la grammatologie*, op. cit., 227-362.

chercherait à fermer ou clore une question soit par une description « génétique », soit par une description « structurelle ». La phénoménologie, en tant que science « rigoureuse », s'y oppose en partant du principe que c'est la « chose même » de la question qui détermine si l'une ou l'autre description est la plus adéquate. Mais Derrida va proposer deux remarques critiques, qui visent à montrer comment et pourquoi la phénoménologie husserlienne finit elle aussi par adopter une attitude « dialectique » (au sens que Husserl donne à ce concept, bien sûr), attitude qui permet au fond de montrer que c'est le projet phénoménologique lui-même qui est ainsi mis en échec. Première remarque de type « intra-phénoménologique », pour ainsi dire :

> « en dessous de l'usage serein de ces concepts [genèse et structure] se tient un débat qui règle et rythme l'allure de la description, qui lui prête son "animation" et dont l'inachèvement, laissant en déséquilibre chaque grande étape de la phénoménologie, rend indéfiniment nécessaires une réduction et une explicitation nouvelles »[752].

Le problème, donc, de l'illimitation de la description phénoménologique, de l'infinité qui n'arrive jamais à saisir le fini, d'une structure qui renvoie toujours à d'autres structures (sinon à d'autres « superstructures »), ou d'une genèse qui exige toujours la prise en compte d'autres genèses (si ce n'est pas d'une « archi-genèse », toujours plus originelle). Deuxième remarque, cette fois « supra-phénoménologique » :

> « ce débat, mettant en péril à chaque instant les principes mêmes de la méthode [phénoménologique], paraît (…) contraindre Husserl à transgresser l'espace purement descriptif et la prétention transcendantale de sa recherche vers une métaphysique de l'histoire, où la structure solide d'un *Telos* lui permettrait de réapproprier, en l'essentialisant et en en prescrivant en quelque sorte l'horizon, une genèse sauvage qui devenait de plus en plus envahissante et qui semblait s'accommoder de moins en moins de l'apriorisme phénoménologique et de l'idéalisme transcendantal »[753].

Cette transgression semble être en fait une décision de Husserl, et serait donc la preuve de sa retombée dans un dogmatisme métaphysique (c'est-à-dire une pensée « dialectique »).

---

[752] Jacques Derrida, « "Genèse et structure" et la phénoménologie », in op. cit., 232.
[753] *Ibid*.

Derrida se propose donc de montrer comment « le projet phénoménologique lui-même est issu d'un premier échec de cette tentative » pour « concilier l'exigence *structuraliste* (…) avec l'exigence *génétiste* »[754]. Et cela précisément au moment où Husserl tente s'opposer à deux formes célèbres de philosophies de la structure, à savoir, le *diltheyanisme* et le *gestaltisme* (Dilthey et la théorie de la Gestalt étant deux éléments fondamentaux dans les travaux de Goldmann et de Piaget, comme on le sait). Si d'abord l'entreprise husserlienne adopte une position plus « structurale », elle se rapprochera plus tard d'une perspective « génétique ». Dans la recherche d'une structure idéale du sens, Husserl refuse cependant toute forme de psychologisme ainsi que de logicisme, soit de type platonicien ou kantien : il

> « veut *maintenir* à la fois l'autonomie normative de l'idéalité logique ou mathématique au regard de toute conscience factuelle et sa dépendance originaire à l'égard d'une subjectivité *en général ; en général* mais *concrète*. Il lui fallait donc passer entre les deux écueils du structuralisme logiciste et du génétisme psychologiste ».

C'est pour cela qu'il a cherché d'ouvrir une nouvelle voie pour la philosophie, celle d'une

> « intentionnalité concrète, non empirique, une "expérience transcendantale", c'est-à-dire *à la fois*, comme toute intentionnalité, productrice et révélatrice, active et passive. L'unité originaire, la racine commune de l'activité et de la passivité, telle est très tôt pour Husserl la possibilité même du sens »[755].

Cette racine commune, dira Derrida, ne peut être que celle de la structure *et* de la genèse à la fois, et elle restera toujours présupposée dans toutes les problématiques auxquelles Husserl va s'attaquer.

Pour expliquer l'idée d'une « transcendentalité pure de la conscience » chez Husserl, Derrida prendra deux chemins, tous les deux dominés par « un problème de *clôture* ou d'*ouverture* ». Derrida rappelle, d'une part, que c'est « toujours quelque chose comme une *ouverture* qui mettra en échec le dessein structuraliste. Ce que je ne peux jamais comprendre, dans une structure, c'est ce par quoi elle n'est pas close »[756]. C'est un problème auquel Derrida reviendra dans une autre étude recueillie dans *L'écriture et la*

[754] *Ibid.*, 233.
[755] *Ibid.*, 235.
[756] *Ibid.*, 238.

différence, concerné plus directement avec le structuralisme : « La structure, le signe et le jeu dans le discours des sciences humaines »[757] (et c'est aussi un problème qui traverse une bonne partie de *De la grammatologie*). Mais ici, dans la ligne de son mémoire d'études supérieures de 1954, Derrida est concerné avant tout avec Husserl, la phénoménologie et la constitution des idéalités pures de la conscience. Quand Husserl établit la différence entre essences mathématiques et essences de la conscience, il établit aussi la différence entre *exactitude* et *rigueur*. Si les mathématiques sont exactes, c'est parce qu'elles peuvent, par une « opération d'idéalisation », arriver à « clôturer » une structure idéale, car elle se compose purement des éléments eidétiques *abstraits*. Par contre, « les essences de la conscience, donc les essences des "phénomènes" en général ne peuvent appartenir à une structure et à une "multiplicité" de type mathématique », car dans le domaine de la phénoménologie, c'est-à-dire, dans le domaine de la possibilité de l'expérience, il y a toujours quelque chose qui empêche, de façon structurelle, toute possibilité de clôture : c'est l'« irruption de l'infini », c'est-à-dire, « l'ouverture infinie du vécu ». « Ce que nous devons retenir ici — dit Derrida —, c'est la principielle, l'essentielle, la structurelle impossibilité de clore une phénoménologie structurale »[758].

Derrida poursuit son argument en analysant la description que fait Husserl de l'« intentionnalité transcendantale » comme une « structure originaire », comme une « archi-structure » (*Ur-Struktur*). Cette structure se compose d'une double corrélation : « la corrélation ou structure noético-noématique et la corrélation ou structure morphè-hylétique »[759]. Mais Derrida attire l'attention sur le statut paradoxal, voire aporétique, du « noème », en tant que moment intentionnel de la conscience mais qui « n'appartient pas *réellement* à la conscience ». Ce qui veut dire qu'« il y a *dans* la conscience en général une instance qui *ne* lui appartient *pas réellement* ». Autrement dit, le noème « n'est ni du monde ni de la conscience, mais le monde ou quelque chose du monde *pour* la conscience ». C'est alors que Derrida proposera le concept de l'« *anarchie* du noème », qui exprime

[757] Voir Jacques Derrida, « La structure, le signe et le jeu dans le discours des sciences humaines », in *L'écriture et la différence*, op. cit., 409-428.
[758] Jacques Derrida, « "Genèse et structure" et la phénoménologie », in op. cit., 242. Il ne serait pas difficile de rapporter cette impossibilité structurelle de la clôture avec l'idée même de ce que Derrida appelle la « structuralité de la structure » et le « jeu » qu'elle ouvre (ou le jeu qu'est son ouverture elle-même). C'est le « jeu » des éléments et des rapports de la structure ce qui empêche la totalisation, donc, la clôture. Voir encore Jacques Derrida, « La structure, le signe et le jeu dans le discours des sciences humaines », in op. cit., 409-428.
[759] Jacques Derrida, « "Genèse et structure" et la phénoménologie », in op. cit., 242.

l'impossibilité d'inscrire le noème dans une région précise de l'être, dans un « ordre » ontologique spécifique, et qui exprime donc sa « non-appartenance réelle à quelque région que ce soit », voire à une « archi-région » ou ce qui constituerait l'« irrégionalité » même du noème[760]. Quelque chose analogue arrive avec la structure de la deuxième corrélation : « Alors que le noème est une composante intentionnelle et non-réelle, la hylè est une composante réelle mais non-intentionnelle du vécu ». L'hylè est le contenu ou la matière sensible avant toute opération intentionnelle de la conscience. « C'est le pôle de passivité pure », de « non-intentionnalité », qu'est elle aussi une « ouverture essentielle ». Quand Husserl renonce à analyser l'hylè pour elle-même, dit Derrida, il renonce par là à penser cette étrange possibilité des « *matières sans forme et formes sans matière* ». Cette décision de ne penser qu'à partir des corrélations hylè-morphiques déjà constituées dans la conscience, révèle donc que « ses analyses se déroulent encore (…) à l'intérieur d'une temporalité [déjà] constituée »[761]. Une temporalité que, comme l'avoue Husserl lui-même, n'est autre que l'idée d'un *Telos* de la raison, « *au sens kantien* »[762].

Ce qui nous intéresse ici dans cette analyse, c'est précisément ce qui ressort par rapport à la notion de structure, et par conséquence, aussi à celle de genèse. D'abord, cette « irrégionalité » ou cette « anarchie » du noème, montre encore une fois l'impossibilité de la clôture ou la totalisation de la structure de l'intentionnalité (et donc, l'impossibilité même de l'origine du sens). « La transcendantalité de l'ouverture est à la fois l'origine et la défaite, la condition de possibilité et une certaine impossibilité de toute structure et de tout structuralisme systématique »[763]. Ensuite, l'exclusion de l'hylè, ou l'interdit de la penser dans son originarité constituante, « dans sa plus grande profondeur et dans sa pure spécificité », c'est-à-dire, en tant que « matière temporelle », exclu donc « la possibilité de la genèse elle-même »[764]. Pour Derrida, c'est à travers ces deux axes, ces deux points d'« ouverture » de la structure transcendantale de la conscience, que l'on découvre dans le travail de Husserl deux thèmes toujours suggérés mais à chaque fois contournés : le thème de l'Autre et du Temps. « C'est que la constitution de l'autre et du temps renvoient la phénoménologie à une zone dans laquelle son "principe des principes" (selon nous son

[760] *Ibid.*, 242-43.
[761] *Ibid.*, 243.
[762] *Ibid.*, 250.
[763] *Ibid.*, 243.
[764] *Ibid.*, 244.

principe *métaphysique* : l'*évidence originaire* et la *présence* de la chose elle-même en personne) est radicalement mis en question »[765]. On pourrait dire que les thèmes de l'Autre et du Temps sont pour Derrida les thèmes auxquelles mène une interrogation critique sur les notions de genèse et structure. En fait, « s'interroger sur le sens de la notion de structure ou de genèse *en général*, avant les dissociations introduites par la réduction, c'est interroger sur ce qui précède la réduction transcendantale »[766], c'est-à-dire, sur ce qui « vient » (ou « arrive ») avant toute structure transcendantale de la conscience et toute temporalité déjà constituée.

Si nous avons fait ce détour par les notions de genèse et de structure, c'est parce que sans doute cela fait partie d'une conjoncture philosophique particulièrement complexe, peut-être un « moment » dans le « moment des années 1960 »[767], où ces notions étaient censées articuler une problématique qui touchait un large éventail de savoirs, y compris ce qu'on appelle les « sciences humaines », conjoncture dans laquelle Althusser était évidemment très impliqué. La critique ou le questionnement qu'il développera autour des notions de genèse et de structure (ou, en fait, de « structuralisme »), mais surtout autour de la première, ne peut être compris sans tenir compte de cette toile de fond. Cependant, ce n'est pas du tout clair que cette position puisse simplement être comprise comme une « réaction » (*contre* la philosophie hégélienne, par exemple), ou sous la forme de l'« influence » ou de l'« adoption » des idées développées par l'un ou l'autre de ses contemporains (en l'espèce, notamment par Derrida). La spécificité de sa position, ainsi que les rapports d'influence et leur directionalité, est quelque chose qui va être éclaircie progressivement dans le développement de notre recherche.

---

[765] *Ibid*. Celui-ci est l'un des passages que Derrida ajoute à la version de 1967 du texte, ce qui montre en quelque sorte l'éclaircissement de l'hypothèse philosophique plus générale que Derrida est en train de développer. Comme le signale Lawlor : « While in the 1965 version Derrida sees metaphysics (or ontology) emerging from phenomenology and therefore in a dialectic with phenomenology, in the 1967 version he sees an identity between phenomenology and metaphysics as such ». Leonard Lawlor, *Derrida and Husserl*, op. cit., 32. En tout cas, c'est une position qui est déjà exprimée quand Derrida dit « qu'en critiquant la métaphysique classique, la phénoménologie accomplit le projet le plus profond de la métaphysique » (249). Selon Lawlor, au cœur de ce changement, ainsi que d'un autre changement assez révélateur où le mot « différence » est remplacé par celui de « *différance* » (à la page 239), se trouverait d'une part son étude sur *L'origine de la géométrie* de Husserl (publié en 1962), où la question du signe gagne en centralité sur la question de la genèse, ainsi que d'autre part l'essai sur Levinas, « Violence et métaphysique », publié en 1964.

[766] Jacques Derrida, « "Genèse et structure" et la phénoménologie », in op. cit., 251.

[767] C'est la célèbre formule employé par Frédéric Worms, à partir de laquelle Patrice Maniglier a organisé un monumental ouvrage collectif. Voir Frédéric Worms, *La philosophie en France au XXe siècle: moments* (Paris: Gallimard, 2009), et Patrice Maniglier (dir.), *Le moment philosophique des années 1960 en France*, op. cit.

1.3.7. Conclusion

De manière très schématique, nous pouvons formuler trois observations générales pour conclure ce chapitre. Tout d'abord sur ce que nous avons appelé la position « ambiguë » d'Hyppolite. Cette ambigüité, à vrai dire, s'explique d'une certaine façon par une espèce de « dualité » (nous ne dirons pas d'un « dualisme ») inhérente à la propre philosophie hégélienne, qui a été plusieurs fois signalé par différents commentateurs, lesquels avec raison distinguent, d'une part, une philosophie qui pense les conflits sociaux et le changement historique à partir d'un processus dialectique, qui touche alors aux phénomènes « concrets » du devenir humain, et d'autre part, une philosophie qui pense les concepts de l'être, du néant et du devenir, comme processus ontologique d'un déploiement spirituel et qui décrit donc le caractère systémique, logique et absolu de la pensée hégélienne. Comme le remarque Bourgeois dans son étude consacrée à Hyppolite, la « riche ambiguïté vivifiant [le] système » de Hegel, est reconnue par celui-ci comme une partie constitutive du hégélianisme, ce qui « autorise et justifie alors son commentaire plural, varie, conflictuel »[768]. Du point de vue d'Hyppolite, l'ambigüité serait le résultat inévitable de la philosophie hégélienne elle-même.

> « Hegel lui-même n'a pas réussi à *penser* la réciprocité intérieure à l'Etre, son *ambiguïté* essentielle. L'équilibre qu'il affirme, dans l'absolu, entre l'esprit infini et l'esprit fini, ou, dans le savoir de l'absolu, entre le savoir absolu et l'histoire, la logique et l'existence, est un "équilibre instable" »,

selon la formule utilisée par Hyppolite dans « Humanisme et hégélianisme »[769]. L'ambigüité hégélienne serait pensée par Hyppolite comme une « *tension* ». Si Hyppolite

[768] Bernard Bourgeois, « Jean Hyppolite et Hegel », art. cit., 150.
[769] *Ibid*. Voir le passage complet de l'article d'Hyppolite : « l'équilibre que veut maintenir Hegel entre l'esprit absolu et l'humanité est un équilibre instable, et risque d'aboutir, en fin de compte, à une philosophie de l'histoire qui justifie une négation de la personnalité humaine. L'intérêt de ces rapports entre l'hégélianisme et l'humanisme, c'est de saisir l'ambiguïté de la position de Hegel et d'apercevoir en elle les directions déjà indiquées de nos problèmes contemporains ». Jean Hyppolite, « Humanisme et hégélianisme », in op. cit., 149.

n'a pas voulu choisir (d'ailleurs, comme lui-même le dit)[770], c'est parce qu'« il subsiste dans sa pensée une ambiguïté » apparemment irrésoluble et irréductible : « C'est que la réconciliation de l'esprit subjectif et de l'esprit objectif, synthèse suprême de ce système, n'est peut-être pas intégralement réalisable », affirme-t-il à la fin de son *Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel*[771]. Comme l'explique encore Bourgeois : « Hyppolite souligne, sur le problème du rapport du savoir absolu et de l'existence, l'*ambiguïté définitive* du hégélianisme, qui fait de la synthèse qu'il prétend opérer du temporel et de l'éternel "la synthèse dialectique la plus obscure de l'hégélianisme" »[772], expression d'Hyppolite que l'auteur cite cette fois de *Logique et existence*[773].

D'une part, si cette ambigüité semble justifiée par la propre structure de la philosophie hégélienne, la position que Hyppolite assume à l'égard de celle-ci souligne combien il se démarque de la lecture kojévienne de Hegel. Tout à l'opposé de la lecture d'Hyppolite qui se résiste à « choisir », Kojève serait le lecteur qui plus que choisir « décide » à chaque fois sa lecture. Un « décisionisme » philosophique de la lecture presque schmittien[774] qui contraste alors avec la prudence libérale pratiquée par Hyppolite. Mais cette prudence, ce « ne vouloir pas choisir » est, en fin de compte, aussi un choix, elle est la décision d'Hyppolite. Bien qu'Althusser ne remette pas en cause cette décision en tant que telle (on ne saurait même pas dire s'il n'aurait jamais conçu la position d'Hyppolite en ces termes), elle entraine certaines conséquences sur la manière dont Hyppolite lit la philosophie hégélienne et donc la pensée de Marx.

D'autre part, ce sont sans doute les effets théoriques de cette décision ceux qui deviennent problématiques aux yeux d'Althusser. Ceci nous amène à une deuxième observation, qui concerne le rapport d'Althusser avec Hyppolite, un rapport qui évolue au

---

[770] « Nous ne voulons pas choisir ici absolument l'une de ces deux voies. C'est la *Phénoménologie* de Hegel qui nous a particulièrement intéressé dans nos travaux hégéliens et cette œuvre se situe précisément entre les travaux de jeunesse qu'elle repense et le système futur qu'elle annonce ». Jean Hyppolite, *Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel*, op. cit., 15.
[771] *Ibid.*, 124.
[772] Bernard Bourgeois, « Jean Hyppolite et Hegel », art. cit., 155.
[773] « Ce passage de l'histoire au savoir absolu, passage du temporel à l'éternel, est la synthèse dialectique la plus obscure de l'hégélianisme ». Jean Hyppolite, *Logique et existence*, op. cit., 246.
[774] On connaît par ailleurs l'admiration que Kojève avait pour le travail de Carl Schmitt. Selon une anecdote rapportée par Jacob Taubes, « Kojève considérait Schmitt comme "le seul [en Allemagne] avec qui il vaille la peine de parler" ». Voir la citation dans une note des éditeurs incluse dans la correspondance de Kojève et Schmitt récemment traduite : Alexandre Kojève et Carl Schmitt, « Correspondance Alexandre Kojève / Carl Schmitt », trad. par Jean-François Kervégan et Tristan Storme, *Philosophie*, n° 135 (4) (2017): 14 (note 35).

fil des années. Les textes des années 1950 que nous avons commentés, tout particulièrement la « Lettre à Jean Lacroix » ainsi que « Le retour à Hegel », présentent une critique acharnée de certains textes d'Hyppolite, une critique qui, cependant, semble disparaître dans les années 1960. Nous avons rappelé les mots de reconnaissance qu'Althusser prononce à l'ouverture de son intervention dans le séminaire sur Hegel dirigé par Hyppolite l'année 1967-1968. Non seulement il est identifié comme celui qui a eu le courage d'arracher « la philosophie française de la tradition réactionnaire qui a dominé (…) toute son histoire depuis la Révolution française », mais de manière encore plus importante, Althusser dit : « Nous lui devons de connaître Hegel, et, par Hegel, de commencer à comprendre, entre autres, la distance qui sépare Marx de Hegel »[775]. Si ces mots préliminaires de reconnaissance n'aient pas été reproduits dans l'édition augmentée de 1972 de *Lénine et la philosophie* (comme indiqué précédemment), Althusser souligne néanmoins dans le même texte, l'importance du travail d'Hyppolite comme contrepoids à l'interprétation anthropologique proposée par la lecture qu'en fait Kojève : « comme l'avait très bien noté M. Hyppolite, rien n'est plus étranger à la pensée de Hegel que cette conception *anthropologique* de l'Histoire »[776]. Et Althusser réitère cette observation dans « Lénine devant Hegel » :

> « ce processus sans sujet, pour qui "sait lire en matérialiste" la Logique de Hegel, c'est exactement ce qu'on peut retrouver dans le chapitre sur l'Idée absolue. M. Hyppolite avait fort bien montré que la conception hégélienne de l'histoire n'avait absolument rien d'anthropologique »[777].

Comme nous pouvons le voir, dans ces textes Hyppolite semble être plutôt un « allié » dans la bataille d'Althusser, quelqu'un qui « sait lire en matérialiste » et qui permet de justifier la thèse althussérienne sur l'histoire comme « processus sans sujet ». Au fil des années, cependant, Althusser semble avoir quelque peu nuancé sa vision de la figure intellectuelle d'Hyppolite. Dans son autobiographie, par exemple, il affirme : « je conçois une estime infinie pour le travail érudit et courageux d'un Hyppolite qui, au lieu d'interpréter Hegel, se contentait de lui donner la parole dans son admirable traduction de

[775] Louis Althusser, « Sur le rapport de Marx à Hegel », in op. cit., 85.
[776] *LP*, 67.
[777] *LP*, 87.

La Phénoménologie de l'esprit »[778]. En tout état de cause, il faudrait voir dans ce changement le résultat de plusieurs déplacements dans la conjoncture théorique dans laquelle il s'agissait d'intervenir. Pour le dire brièvement, ce changement s'explique par un double propos d'Althusser : à un moment donné, il s'agit de critiquer la lecture hégélienne de Marx, ce « retour à Hegel » réactionnaire qui se montre parfaitement compatible (si ce n'est identique) avec la lecture humaniste de Marx, mais en même temps il s'agit pour Althusser de « sauver » ou « libérer » Hegel des lectures humanistes ou existentialistes (soit dans sa version tendancieusement anthropologique comme chez Kojève, ou dans des versions plus ou moins « modérées », comme c'est le cas de certains textes d'Hyppolite). Une question de conjoncture, donc, qui ne manque pas de renvoyer à certaines hésitations dans le travail théorique d'Althusser lui-même, notamment en ce qui concerne son rapport à Hegel, sa philosophie de l'histoire, et la question de la dialectique[779].

Enfin, une troisième observation à propos des catégories de « genèse » et de « structure ». Il ne serait pas difficile de montrer que ces deux termes seront constamment repris et discutés par Althusser dans ses écrits des années 1960, pour se démarquer à la fois du « structuralisme » ou de ce qu'il nommera l'« idéologie structuraliste »[780], mais aussi pour critiquer de manière peut-être encore plus radicale une pensée « génétique ». Dans des textes que nous aborderont principalement dans la deuxième partie de ce travail, Althusser opposera systématiquement à l'idée de genèse ou d'origine, une « théorie de la rencontre » ou une pensée de la conjoncture[781]. Disons qu'au-delà de l'usage qu'en a faite Hyppolite lui-même, avec son travail sur la *Phénoménologie de l'esprit* de Hegel, il s'agit d'un couple conceptuel qui devient abondamment utilisé et adopté dans certains milieux intellectuels, notamment marxiste (Lucien Goldmann en tête), et qui constitue pour Althusser l'indice plus ou moins caché d'un humanisme théorique, voire d'une pensée « mythique » ou « religieuse », comme il le dira de la notion de genèse. Comme nous le verrons dans le chapitre 2.3, c'est avec le concept de « causalité structurale » qu'Althusser semble vouloir échapper à l'alternative entre genèse et structure mais aussi à sa solution dialectique

[778] *ADL*, 204.
[779] Nous reviendrons sur ces thèmes dans les chapitres suivants mais nous aborderons spécifiquement ce vacillement ou ce rapport « équivoque » d'Althusser à Hegel dans le chapitre 2.5 de la deuxième partie.
[780] Voir « La philosophie comme arme de la révolution », in *P*, 42.
[781] Voir par exemple « Sur la genèse » (1966) in *EH*, 81-86, ainsi que les lettres à René Diatkine de 1966, publiées dans *ESP*, 55-110.

proposée par Goldmann[782]. Et comme nous le verrons également plus loin, cette interrogation va jusqu'à déterminer dans une certaine mesure la réflexion sur le « matérialisme aléatoire » ou le « matérialisme de la rencontre ». Si, comme l'a dit André Tosel, la théorie de l'histoire que cherche à construire Althusser au milieu des années 1960, « implique le primat de la structure sur la genèse », avec le matérialisme aléatoire, « toute conjoncture-structure est le résultat aléatoire d'une conjonction-événement. Désormais le primat de la structure énoncé depuis *Lire le Capital* s'efface devant le primat de la genèse-conjonction, de l'événement qui n'est pas avènement »[783]. Bref, dans la mesure où cette interrogation accompagne de manière plus ou moins systématique la réflexion d'Althusser à partir des années 1960, il n'est pas difficile de voir que le couple « genèse/structure » exerce aussi une influence importante dans ce qu'Etienne Balibar a proposé de désigner comme l'« althussérisme de la structure » et l'« althussérisme de la conjoncture », ces deux tendances plus ou moins contradictoires dans le propre travail théorique d'Althusser[784].

Dans la perspective plus générale de notre recherche, nous pouvons dire un mot de plus sur ce couplage conceptuel. Si, comme nous le verrons au fil de la deuxième partie, Althusser tente d'échapper ou de « contourner » cette alternative, cette logique génétique ou structurale (voire génético-structurale), par la création de concepts tels que la « causalité structurale » ou le « processus sans sujet », il n'est pas secondaire de remarquer comment cet effort se ressemble bien à un travail ou une stratégie de déconstruction. Nous avons vu comment le jeune Derrida avait entrepris de montrer l'échec du projet phénoménologique dans son propos de dépasser, par voie de conciliation, le structuralisme logiciste et le génétisme psychologiste, et comment les concepts phénoménologiques de structure et de genèse opèrent une oblitération métaphysique du problème du temps et de l'autre. Près d'une décennie plus tard, on voit Derrida expliquer cette invention, qu'il appelle la

[782] Voir sur ce point, Vittorio Morfino, « La causalité structurelle », trad. par Nathalie Gailius, *La Pensée* N° 382, n° 2 (2015): 65-67. « Genèse et structure ne doivent pas être confondues : la théorie de la société bourgeoise en tant que résultat historique explique la genèse, mais pas la structure, qui est, au contraire, l'objet d'une théorie "du mécanisme qui produit l''*effet de société*' propre au mode de production capitaliste" (…). En d'autres termes, la structure relationnelle d'une connaissance ou d'une société n'est pas contenue dans son développement linéaire et graduel » (66). C'est pourquoi, dit Morfino, « à la théorie de la genèse doit donc être substituée une théorie de la rencontre » (67).

[783] André Tosel, « Les aléas du matérialisme aléatoire dans la dernière philosophie de Louis Althusser », art. cit., 10, 27.

[784] Voir Etienne Balibar, « L'objet d'Althusser », in op. cit., 94. Nous reviendrons sur cette hypothèse, suggérée par Balibar à plusieurs reprises, dans le chapitre suivant, ainsi que dans le dernier chapitre de la deuxième partie (2.7).

différance, en se référant à ce même couplet conceptuel : « la différance, telle qu'elle s'écrit ici, n'est pas plus statique que génétique, pas plus structurale qu'historique »[785]. Loin de vouloir mettre sur le même plan le néologisme derridien de la « différance » avec le concept althussérien de la « causalité structurale » (ou du « processus sans sujet », ou de n'importe quel autre concept), nous voulons seulement indiquer que c'est au niveau d'une certaine stratégie philosophique que ce travail de production théorique d'Althusser peut être considéré comme un travail de déconstruction, et que cela se fait sur la base d'une terminologie commune à critiquer et dans une conjoncture théorique partagée sur laquelle ils cherchent à intervenir. Nous espérons qu'avec le développement de la deuxième partie de cette recherche cette hypothèse sera mieux étayée.

[785] Jacques Derrida, « La différance », in *Marges de la philosophie*, op. cit., 13.

1.4. La « querelle de l'humanisme » et la bataille d'Althusser : *couper* avec l'humanisme théorique dans le marxisme

> « La leçon de l'histoire est sans équivoque : Hegel devenu est la décomposition de Hegel ».
>
> *EPP I*, 62.

> « Nous devons encore et toujours rompre, pour devenir, rester, ou re-devenir marxistes ».
>
> *RJL*, 87.

> « L'humanisme a été une manière de résoudre, dans des termes de morale, de valeurs, de réconciliation, des problèmes que l'on ne pouvait pas résoudre du tout. Vous connaissez le mot de Marx ? L'humanité ne se pose que des problèmes qu'elle peut résoudre. Je crois qu'on peut dire : l'humanisme feint de résoudre des problèmes qu'il ne peut pas se poser ! »
>
> Michel Foucault, *Dits et écrits I*, 516.

1.4.1 Introduction

(a) Enjeux et effets d'une thèse. La « coupure épistémologique »

L'intervention d'Althusser au milieu des années 1960 fut assez vite identifiée — et très souvent réduite — à un effort pour établir de manière dogmatique la distinction entre

science et idéologie, distinction que dans le cadre de sa lecture de Marx prenait la forme d'une « coupure épistémologique ». Devenue rapidement le mot d'ordre du marxisme structuraliste althussérien, voire de ce qu'on a pu appeler l'« althussérisme », la thèse et le concept de « coupure épistémologique » était la cible d'un débat profond et véhément (débat qui se prolonge peut-être jusqu'à nos jours), qui a été déclenché tout aussi bien dans le champ intellectuel marxiste ou « para-marxiste », comme à l'intérieur du Parti Communiste Français et de certaine intellectualité de la gauche politique au niveau international. Bien que la distinction entre un « jeune Marx » humaniste plus proche de la philosophie de l'idéalisme allemand, et un Marx scientifique, critique de l'économie politique, n'était pas une distinction nouvelle dans le champ du débat marxiste[786], l'intervention d'Althusser a relancé ce vieux débat non seulement avec une nouvelle conceptualité, requise par sa singulière stratégie, mais, plus important peut-être, dans une toute nouvelle conjoncture politique et philosophique qui ne se limitait pas aux frontières de l'hexagone.

Aussi politique que philosophique, cette conjoncture était fortement déterminée par le contexte de la « destalinisation » du marxisme et du communisme international, processus devenu officiel avec le XXème Congrès du Parti Communiste de l'Union Soviétique de 1956, à partir duquel s'installe un discours critique au « culte de la personnalité », ainsi que la dénonciation des « excès » de la période stalinienne. Parallèlement, la publication posthume des *Manuscrits de 1844* de Marx en 1932 avait marqué le début d'un travail de lecture et de réinterprétation du corpus de l'œuvre marxienne, qui avait remis au-devant de la scène le problème du rapport de Marx à Hegel. Ainsi, toute une série de philosophes se tournent vers ce texte et vers les écrits de jeunesse de Marx pour chercher les ressources théoriques d'une reconsidération de la subjectivité

[786] En France, le premier tome de l'œuvre pionnière d'Auguste Cornu, paraîtra en 1955 : Auguste Cornu, *Karl Marx et Friedrich Engels: leur vie et leur œuvre* (Paris: Presses universitaires de France, 1955), dont le titre était « Les années d'enfance et de jeunesse, la gauche hégélienne, 1818/1820-1844 » (le deuxième tome, paraîtra en 1958, avec le titre : « Du libéralisme démocratique au communisme, la 'Gazette rhénane', les 'Annales franco-allemandes', 1842-1844 » ; le tome trois, « Marx à Paris », en 1962 ; enfin, le quatrième tome, « La formation du matérialisme historique, 1845-1846 », sera publié en 1970). D'ailleurs, Althusser va lui dédier son article « Sur le jeune Marx », paru en 1961 : « A Auguste Cornu qui consacra sa vie à un jeune homme nommé Marx » (*PM*, 47). En dehors de la France, outre les études d'Herbert Marcuse rédigées suite à la parution des *Manuscrits de 1844* en 1932, on peut consulter aussi le travail de Lukács sur le jeune Marx, spécifiquement un texte publié pour la première fois en allemand en 1954 : György Lukács, *Le jeune Marx: son évolution philosophique de 1840 à 1844*, trad. par Pierre Rusch (Paris: Les Éditions de la Passion, 2002).

humaine dans le cadre du problème fondamental de l'aliénation[787]. Aux noms de Karl Korsch, Herbert Marcuse et Georg Lukács (ainsi que d'autres figures célèbres de la dite « École de Frankfurt »), viennent s'ajouter en France ceux de Sartre, Merleau-Ponty, Lefebvre, ainsi que tout l'ensemble des intellectuels « officiels » du PCF : Roger Garaudy, Gilbert Mury, Lucien Sève, entre autres. La traduction française des *Manuscrits de 1844* faite par Emile Bottigelli — traduction relativement tardive, publiée seulement en 1962, et qui donne à Althusser l'occasion de rédiger un compte rendu de cet ouvrage, repris plus tard comme chapitre V de *Pour Marx*[788] —, ne fera que renforcer ce débat dans le milieu français des années 60. Ainsi, depuis l'après-guerre au moins, commence à émerger un discours philosophique qui soutient l'existence d'un « humanisme marxiste » (c'est-à-dire, un discours qui prenait la pensée de Marx comme une pensée humaniste, comme une pensée sur l'homme), et un discours politique qui défend l'idée d'un « humanisme socialiste » (mise en pratique, dirait-on, de la pensée humaniste de Marx).

En considérant cette conjoncture, il sera question, dans ce chapitre, d'examiner de près les éléments théoriques de base qui sont en jeu dans l'intervention d'Althusser, et ceci avec un double objectif. D'une part, il s'agirait de relativiser une lecture parfois trop précipitée de la thèse de la coupure selon laquelle Althusser n'aurait fait que trancher de manière abstraite et dogmatique une distinction absolue entre science et idéologie, distinction toujours débitrice ou solidaire de la vulgate stalinienne du « Diamat », et qui, dans l'œuvre de Marx, doit nécessairement être traduite en termes d'une rupture entre un passé préscientifique, celui du jeune Marx comme philosophe de la gauche hégélienne, et une actualité scientifique de Marx comme fondateur de la nouvelle science de l'histoire, le matérialisme historique. D'autre part — et c'est au fond une question concomitante —, on cherchera à souligner l'aspect éminemment *stratégique* de l'intervention althussérienne, ce

[787] Dans un article publié en 1966, Althusser évoquait l'utilisation des œuvres philosophiques de jeunesse de Marx en ces termes : « Ces Œuvres ont été découvertes sous la Troisième Internationale : elles font aujourd'hui l'objet d'une véritable exploitation idéologique et politique. Nombre de marxistes eux-mêmes par réaction contre le dogmatisme de la période du "culte" y vont chercher de quoi satisfaire et fonder leurs protestations "humanistes" et leur besoin de "liberté" ». Louis Althusser, « Matérialisme historique et matérialisme dialectique », *Cahiers Marxistes-Léninistes*, n° 11 (1966), texte retranscrit sur le site : https://adlc.hypotheses.org/archives-du-seminaire-marx/cahiers-marxistes-leninistes/cahiers-marxistes-leninistes-n11.

[788] Voir Karl Marx, *Manuscrits de 1844: économie politique et philosophie*, trad. par Émile Bottigelli (Paris: Éditions Sociales, 1962). Rédigé en décembre 1962, cette « chronique philosophique », comme l'appelle Althusser, sera publiée dans le numéro 107 de *La Pensée* en février 1963 (cf. *PM*, 153-60).

qui fait que la thèse de la coupure épistémologique soit fortement surdéterminé par la conjoncture, surdétermination qui, d'une certaine manière, est en même temps ce qui explique qu'Althusser ait dû très tôt nuancer ses formulations concernant la coupure dans des diverses textes d'« autocritique »[789]. S'il est donc avant tout une affaire de stratégie en philosophie, on ne peut pas vraiment saisir les enjeux ni les effets de cette thèse selon les paramètres traditionnels de la « vérité » de ces énoncés ou de l'adéquation de ces propositions à l'égard de leur objet, mais il faudrait plutôt les mesurer d'après ce qu'Althusser lui-même a dénommé leur « justesse » ou leur « ajustement »[790].

Pour ce faire, la thèse de la coupure épistémologique doit nécessairement être lue dans le cadre d'une *problématique* plus vaste et plus complexe qu'Althusser lui-même nommera « la querelle de l'humanisme ». Cela implique, donc, que nous devons prendre note de ce qu'Althusser entend par « humanisme théorique » ainsi que par « antihumanisme théorique » par rapport à la pensée de Marx — l'adjectif « théorique » jouant un rôle essentiel dans son argument. Nous devons aussi préciser en quel sens la « coupure épistémologique » vient tracer cette espèce de partage entre l'un et l'autre, un partage qui, dans les premiers écrits d'Althusser, peut pratiquement assumer la forme d'une limite absolue, limite qui devient rapidement une espèce de « charnière » entre l'un et l'autre, charnière qui commence ensuite à disparaître imperceptiblement, pour ainsi dire, pour faire place enfin à d'autres concepts et problématiques (comme nous le verrons dans ce qui suit).

Cependant, il est clair que chez Althusser, la thèse de l'humanisme théorique de Marx est en principe inséparable de la thèse de son antihumanisme théorique, et que ces deux thèses à leur tour ne sont pas soutenables sans une troisième, la thèse de la coupure. En réalité, il s'agit d'une façon très « analytique » de considérer les éléments du problème,

---

[789] Dans une « Note critique et autocritique pour les lecteurs de *Pour Marx* et *Lire le Capital* » (datée du 16 octobre 1967 et encore inédite), Althusser disait de ces deux ouvrages : « Ce sont des textes qu'il faut lire d'une manière extrêmement critique. Depuis la date de leur rédaction, la conjoncture a changé, et elle s'est mieux éclairée pour nous. Depuis la date de leur rédaction, nous avons appris et compris beaucoup de choses nouvelles, qui nous obligent à *rectifier* non seulement beaucoup de formulations, mais aussi l'*équilibre général* de ces essais. Ces essais sont en effet déséquilibrés par certains *silences*, certaines *omissions*. Ces silences et ces omissions ne s'expliquent pas seulement par le fait que la conjoncture imposaient de "mettre l'accent" sur tel ou tel point, mais aussi par la sousestimation de certains questions, voir leur incompréhension, ou leur conception erronée (…). Pourtant, en traitant ces questions importantes, nos essais n'ont pas traité une *question absolument fondamentale* : la question de la "fusion", de l'"union" de la théorie marxiste et du mouvement ouvrier ». Louis Althusser, « Note critique et autocritique pour les lecteurs de *Pour Marx* et *Lire le Capital* », 20ALT/9/25, Fonds Althusser, IMEC.

[790] Voir *PSS*, 57-59.

car au fond nous sommes devant une grande entreprise théorique, qui doit être considérée dans son ensemble : il s'agit de montrer que chez Marx tient lieu une véritable « révolution théorique » au moment où il se débarrasse des notions « humanistes » pour adopter des concepts « antihumanistes » nécessaires pour fonder une nouvelle théorie de l'histoire, révolution dont on serait encore trop près pour bien mesurer les profondes conséquences philosophiques. En ce sens-là, cela n'aurait aucun sens de parler d'« humanisme théorique », d'« antihumanisme théorique », et de la « coupure épistémologique », en traitant ces thèses séparément, car il s'agit d'un dispositif théorique très cohérent pour montrer comment cette « découverte » a lieu dans l'œuvre de Marx. En fait, c'est Althusser lui-même qui présente ces « thèses » comme s'impliquant nécessairement les unes les autres : « La rupture avec tout anthropologie ou tout humanisme *philosophiques* n'est pas un détail secondaire : elle fait un avec la découverte scientifique de Marx »[791]. Si on présente ici ces thèses séparément, c'est uniquement pour des fins didactiques. Ces seraient des thèses « dogmatiques » présentées sous une forme « didactique », et comme Althusser le disait dans l'ouverture du premier cours de son *Cours de philosophie pour scientifiques*, « la forme didactique est destinée à disparaître dans l'exposé »[792].

Signalant donc une véritable *problématique*, la querelle de l'humanisme s'offre comme un chantier privilégié pour examiner le travail de production théorique d'Althusser. Elle pourrait même être l'un des rares « thèmes » qui permettent d'englober l'ensemble du travail d'Althusser, non pas au sens où l'on pourrait en faire un « système » ou une « œuvre » achevée, mais plutôt comme le fil d'une interrogation dont les concepts et positions sont constamment déplacés. La querelle de l'humanisme comme une « grande problématique » permet de relever en quoi la philosophie spéculative, la psychologie et une certaine psychanalyse (celle inspirée notamment de la lecture de Politzer)[793], ainsi que l'économie politique et le droit, partagent un même champ de questions et une même

[791] *PM*, 234.
[792] *PSS*, 14.
[793] Sur ce point, Althusser se montre tout particulièrement critique de Politzer, mais aussi de « l'école psychanalytique américaine », qui adapte la psychanalyse et la psychologie clinique en général à des « Techniques Humaines d'Adaptation ». Voir l'article de 1963, « Philosophie et sciences humaines », in *SM*, 53-54. Dans *Lire Le Capital*, Althusser dit : « Politzer est le Feuerbach des temps modernes » (*LC*, 336, note 26). Voir aussi, de manière générale, la première des conférences que donne Althusser en 1963-1964 dans le cadre de son séminaire sur « Lacan et la psychanalyse » : *PSH*, 17-72, où il affirme que c'est à travers Politzer que la psychanalyse s'introduit dans le discours philosophique en France, notamment avec sa réception chez Merleau-Ponty et Sartre.

architecture conceptuelle. Pour le dire de manière schématique, à l'« homme » des philosophes, compris comme « sujet » ou comme un être ayant une « conscience de soi », correspond la « personne humaine » dans la psychologie et certaine lecture de la psychanalyse, ainsi que l'« individu » ou le « sujet de besoins » dans l'économie politique — un individu porteur d'intérêts et ayant un comportement rationnel pour l'échange marchande —, et le célèbre « sujet de droits » dans la politique et le discours juridique. La querelle de l'humanisme permet ainsi de mettre sur la table les présupposés théoriques qui témoignent d'une profonde solidarité épistémologique entre la définition de l'homme comme « animal rationnel », et les figures plus ou moins dérivées de l'*homo psychologicus*, l'*homo œconomicus*, etc.[794]

Dans ce chapitre, enfin, le sens du mouvement qui va être présenté dans la deuxième partie deviendra plus clair. Il sera question de reconstruire le contexte à partir duquel les concepts de l'antihumanisme théorique qu'Althusser élabore à partir de sa lecture de Marx vont être tirés, c'est-à-dire, à partir de quelle conjoncture et suivant quelle stratégie Althusser mène ce véritable travail de création de concepts. Si nous osons parler ici des « concepts fondamentaux de l'antihumanisme théorique » (ce que nous ferons encore dans les chapitres suivants), c'est seulement à condition de ne pas prendre cette formule au pied de la lettre, au sens où on l'entend habituellement dans une certaine tradition philosophique (y compris chez certains auteurs de la tradition marxiste), à savoir, comme des concepts parfaitement stabilisés, dont la signification et l'opérativité ont été bien définis dans un canon textuel précis, et dans un champ de savoir ou un discours dont ses limites ou frontières se trouvent bien assurées. Car, pris au sérieux (c'est-à-dire, *non seulement à la lettre*), l'une des implications les plus profondes et, par conséquent, les plus inaperçues de l'antihumanisme théorique, c'est qu'il ne remet pas en question uniquement tel ou tel concept spécifique ; plus radicalement, l'antihumanisme théorique remet en

[794] À ce niveau, le concept de « problématique » semble être très proche du concept foucaldien de « problématisation ». Une remarque faite par Balibar dans une étude sur Foucault peut suggérer en ce sens jusqu'où peut arriver la portée de la « querelle de l'humanisme » en tant que problématique, s'il est vrai que les liens entre le concept de problématisation et celui d'*épistémè* chez Foucault sont facilement repérables. « Les *querelles* ou controverses discursives opposant des voies divergentes et incompatibles au sein d'une même *épistémè* apparaissent ainsi comme la clé d'interprétation de la position des sujets dans l'histoire du savoir ». Voir Étienne Balibar, « Foucault et le "point d'hérésie" », in *Passions du concept. Épistémologie, théologie, politique. Écrits II*, coll. L'horizon des possibles (Paris: Éditions La Découverte, 2020), 137 ; texte paru précédemment en anglais : Etienne Balibar, « Foucault's Point of Heresy: "Quasi-Transcendentals" and the Transdisciplinary Function of the Episteme », *Theory, Culture and Society* 32, n° 5-6 (2015): 45-77.

question ce que l'on peut comprendre par *concept*, ainsi que la valeur même du « fondamental ». Si on retient cette formule, malgré son équivocité (et à la limite, son caractère contradictoire), c'est pour rappeler ce rapport à la fois stratégique et polémique qu'Althusser entretient avec la tradition philosophique et tout particulièrement avec la tradition marxiste. Et si cette formule se révèle au fond inappropriée, on pourra voir au moins pourquoi certains de ces concepts jouent un rôle tellement stratégique dans le discours althussérien et pourquoi leur originalité est irréductible à un simple jargon qui était autrefois à la mode. Pour le dire brièvement, l'hypothèse qui oriente ce chapitre, et qu'on essayera de rendre explicite tout au long de la deuxième partie, est qu'avec la thèse de la coupure et de l'antihumanisme théorique (ou mieux dit, du couple humanisme/antihumanisme), Althusser effectue une opération qu'on pourrait décrire comme un travail de déconstruction du marxisme, c'est-à-dire, une déconstruction de sa conceptualité, des philosophèmes qui soutiennent certains de ses concepts, de ses oppositions et de ses hiérarchies.

(b) Pourquoi une « querelle » ?

Dans une lettre à Franca Madonia du 12 juillet 1967, Althusser, comme à son habitude, lui parle de son travail, et du « nouveau livre » qu'il est en train d'écrire, un livre qui « fera 'du bruit' », dit-il, « philosophiquement et politiquement »[795].

> « Et me voilà embarqué dans un nouveau livre, qui prend des grandes dimensions. J'en ai écrit une bonne partie depuis 10 jours, avec une sorte d'allégresse tenant à ce que je pouvais, contrairement au Livre-manuel, m'y livrer à toutes sortes de "vacheries" en toute liberté. J'avais besoin de cette "compensation" au sérieux dans lequel je vis, théoriquement et autrement. Je me suis jusqu'ici passablement amusé, et je crois que je vais pouvoir continuer dans ce style, tout en avançant des démonstrations sur des questions tout à fait inédites. Ça s'appellera sans doute "La querelle de l'Humanisme", en souvenir de "la querelle de l'Athéisme " qui a tourné

[795] *LF*, 750.

autour de Spinoza en Allemagne à la fin du XVIIIe et au début du XIXe entre les philosophes »[796].

Même s'il y a toujours une part de provocation et d'ironie, ce n'est pas la manie du simple polémiste qui conduit Althusser à qualifier ce débat sous la rubrique d'une « querelle », car comme il le reconnaît lui-même dans cette lettre à Madonia, l'enjeu du problème peut bien être comparé à celui de la « querelle de l'athéisme » survenue autour de la réception de Spinoza, et qui trouvera plus tard chez Fichte l'un de ses principaux protagonistes[797]. L'expression, en ce sens, peut être rapprochée à d'autres moments ou conjonctures où un débat théorique déterminé avait pris la forme d'une « querelle ». Outre que cette querelle de l'athéisme à laquelle Althusser rend hommage, cette dénomination peut trouver un écho dans une querelle beaucoup plus ancienne, qui, comme l'a montré une étude minutieuse d'Alain de Libera, remonte à l'antiquité grecque (voire présocratique) : c'est la dite « querelle des universaux »[798], qui peut être représentée très schématiquement par les positions de Platon et d'Aristote, et qui dérivera progressivement vers les positions dites « nominalistes » ou « réalistes » au cours du Moyen Âge. Beaucoup plus tard, vers les XVIIème et XVIIIème siècles, dans un contexte complètement différent, on verra prendre forme dans les lettres françaises une autre querelle, peut-être moins connue : c'est la « querelle des anciens et des modernes », dont le discours sur la liberté des anciens et des modernes prononcé par Benjamin Constant en 1819 pourrait bien être considéré comme l'un de ses retentissements tardifs[799]. Pendant le XXème siècle, la figure de la querelle revient à plusieurs reprises et selon des conjonctures assez hétérogènes. En 1928, par exemple, Léon Brunschvicg faisait une intervention devant la Société française de Philosophie sous le même titre qu'avait rappelé Althusser à propos de Spinoza, « La querelle de l'athéisme », sauf que son intervention commençait par rappeler les mots de Pascal dans son *Mémorial* du 23 novembre 1654, concernant la distinction entre le Dieu chrétien de la religion, et le Dieu des philosophes et des savants. La querelle se posait alors

[796] *Ibid.*, 749.
[797] Sur Spinoza, voir l'étude de Bernard Rousset, « La querelle de l'athéisme spinoziste », in *L'immanence et le salut. Regards spinozistes*, préface d'André Tosel (Paris: Editions Kimé, 2000), 227-239. Sur Fichte, voir l'introduction et présentation de Jean-Christophe Goddard dans sa traduction des textes de Fichte : Johann Gottlieb Fichte, *La querelle de l'athéisme suivie de divers textes sur la religion* ; introduction, traduction et notes par Jean-Christophe Goddard, coll. Bibliothèque des textes philosophiques (Paris: Vrin, 1993), 7-34.
[798] Alain de Libera, *La querelle des universaux. De Platon à la fin du Moyen Age* (Paris: Seuil, 1996).
[799] Voir Benjamin Constant, « De la liberté des anciens comparée à celle des modernes (1819) », consulté le 18 juin 2019, http://www.panarchy.org/constant/liberte.1819.html.

pour lui dans les termes d'une confrontation entre « dogmatisme » et « spiritualisme »[800]. Non loin de là, et presque au même moment, tient lieu ce que Pierre Aubenque a nommé la « querelle parisienne de l'humanisme »[801], une querelle plus « secrète », pourrait-on dire, qui aurait son origine non pas à Paris, mais à Davos, à l'occasion de la rencontre, en 1929, entre Martin Heidegger et Ernst Cassirer, dont le sujet du débat était l'interprétation du kantisme, et plus spécifiquement la question, essentielle dans la critique kantienne : « Qu'est-ce que l'homme ? »[802]. Cette querelle, rappelons-le, se prolongera et sera même relancée avec la publication de la *Lettre sur l'humanisme* que Heidegger adresse à Jean Beaufret en 1947, lettre qui, nous l'avons vu dans le premier chapitre, aura des profonds retentissements dans certains milieux de la philosophie française (d'où sa géolocalisation « parisienne »).

Outre tous ces épisodes de « querelles philosophiques » avec lesquels on pourrait être tenté de rapprocher la querelle de l'humanisme formulée par Althusser (aussi différents soient-ils de son époque et de son lieu), il convient peut-être de mentionner ici un autre épisode, étant donné sa proximité plus évidente avec le champ intellectuel dans lequel s'inscrit l'intervention d'Althusser. Il s'agit d'un article publié par Merleau-Ponty en 1945 dans *Les temps modernes* (revue qui venait récemment d'être fondée par Sartre et De Beauvoir), intitulé « La querelle de l'existentialisme »[803], où il faisait un bilan de la réception de *L'Être et le néant*, publié deux ans avant, et dont les termes du problème (réductibles, en gros, à l'opposition entre « déterminisme » et « liberté »), peuvent bien être

[800] Voir Léon Brunschvicg, *De la vraie et de la fausse conversion ; suivi de La querelle de l'athéisme* (Paris: Presses universitaires de France, 1951), 180-229. Dans le débat qui suit son intervention, prennent la parole, entre autres, Etienne Gilson et Gabriel Marcel, tous les deux lui adressent plusieurs critiques et objections. De Brunschvicg, qu'avait publié son *Spinoza et ses contemporains* en 1923 (réédité plusieurs fois), Althusser dira : « Kant, il le lisait à travers Spinoza, un singulier Spinoza, qui d'être lu comme un spiritualiste dut se retourner dans sa tombe ! (…). L'étonnant mélange qu'il faisait de Platon, de Descartes, de Spinoza et de Kant suffit à entendre où il *tendait*. Brunschvicg était un spiritualiste, qui savait (…) se servir, pour les infléchir à son profit, du prestige de certains raisonnements des philosophes les plus divers. Dans cette bataille qu'est la philosophie, tous les procédés de la guerre, inclus le pillage et le maquillage, sont bons. (…) Lui aussi exploitait les sciences pour entonner les hymnes sacrés de l'Esprit humain, à la Liberté de l'Esprit, à la Création morale et esthétique. Qu'il ne crût pas à un Dieu *personnel* (le spiritualiste existentialiste chrétien Gabriel Marcel le lui a assez reproché dans un célèbre congrès de philosophie à Paris en 1937) ne change rien à l'affaire : c'était un conflit mineur entre un philosophe religieux et un philosophe spiritualiste ». *PSS*, 88-89.
[801] Pierre Aubenque, « Du débat de Davos (1929) à la querelle parisienne sur l'humanisme (1946-1968) : Genèse, raisons et postérité de l'anti-humanisme heideggérien », in B. Pinchard, éd., *Heidegger et la question de l'humanisme*, op. cit., 227-238.
[802] Voir la présentation de Pierre Aubenque dans Ernst Cassirer et Martin Heidegger, *Débat sur le kantisme et la philosophie*, op. cit., 7-16.
[803] Maurice Merleau-Ponty, « La querelle de l'existentialisme », in *Sens et non-sens*, op. cit., 88-101.

considérés comme une préfiguration, en quelque sorte, des termes « structuralistes » qui dominent la scène au moment où Althusser formule la querelle de l'humanisme (disons, pour faire court, l'opposition entre « structure » et « sujet »). La question posée par l'existentialisme de Sartre, dit Merleau-Ponty, « est celle du rapport entre l'homme et son entourage naturel ou social. Il y a là-dessus deux vues classiques. L'une consiste à traiter l'homme comme le résultat des influences physiques, physiologiques et sociologiques qui le détermineraient du dehors et feraient de lui une chose entre les choses. L'autre consiste à reconnaître dans l'homme, en tant qu'il est esprit et construit la représentation des causes mêmes qui sont censées agir sur lui, une liberté acosmique. D'un côté l'homme est une partie du monde, de l'autre il est conscience constituante du monde »[804].

La notion d'« existence », selon Merleau-Ponty, vise à rendre pensable la synthèse de ces deux vues. La querelle se configure donc sur deux flancs d'attaque contre la philosophie existentialiste de Sartre : les catholiques, d'une part, lui reprochent son « matérialisme », lorsque les marxistes comme Lefebvre, d'autre part, dénoncent chez lui un « reste d'idéalisme »[805]. Ce qui peut être intéressant de cet écrit de Merleau-Ponty dans le cadre de ce chapitre, c'est qu'il inscrit cette querelle expressément dans la confrontation entre marxisme et phénoménologie (la phénoménologie étant comprise avant tout comme « philosophie du sujet »), et que l'existentialisme ne représente rien de moins que la clé de sa solution : « L'argument le plus fort du marxisme contre une philosophie du sujet est donc un argument 'existentiel' », affirme-t-il[806]. De plus, — et ce n'est pas une surprise — cette confrontation, tout comme son « dépassement », pourrait-on dire, implique également une reconsidération de la philosophie hégélienne. Pour Merleau-Ponty, il faut interpréter tout autrement Hegel, loin des « manuels » qui le caricaturassent, pour le faire « beaucoup plus marxiste », ce qui veut dire qu'il faut « fonder sa logique sur la phénoménologie et non pas sa phénoménologie sur sa logique »[807]. L'article de Merleau-Ponty symptomatise, pour ainsi dire, de façon assez éloquente, le genre de pensée contre lequel va s'ériger l'« antihumanisme théorique » d'Althusser, et à partir duquel prendra forme la « querelle de l'humanisme » des années 1960.

[804] *Ibid.*, 88-89.
[805] *Ibid.*, 95.
[806] *Ibid.*, 97.
[807] *Ibid.*, 100.

Toutes ces versions de « querelles » philosophiques, cependant, ne sont pas du tout de la même nature, elles n'ont pas la même portée ni se sont, bien évidemment, déroulées de la même manière non plus[808]. Chacune concerne des sujets et des moments de l'histoire de la philosophie fort différents.

Le geste d'Althusser, en ce sens, n'est cependant pas en vain. S'il décide de parler d'une querelle (et pas d'une « controverse » ou d'un simple « débat »), c'est parce qu'il existe une *conjoncture* spécifique dans la philosophie et dans l'histoire, dans laquelle se joue quelque chose de fondamentale. Pourtant, il ne s'agit pas non plus d'une simple répétition d'un « conflit d'interprétations », comme il a pu être le cas dans les querelles plus anciennes. Certes, il s'agit d'une querelle explicitement inscrite dans le champ de discussion théorique et politique du marxisme, plus précisément, en pleine « crise » du marxisme. Comme il le souligne dans le texte qu'allait servir de préface aux éditions étrangères de *Pour Marx*, rédigé en 1967,

> « cette conjoncture est d'abord la conjoncture théorique et idéologique française, plus particulièrement la conjoncture existant dans le Parti communiste et dans la philosophie française. Mais au-delà de la conjoncture proprement française, c'est aussi la conjoncture idéologique et théorique existant dans le mouvement communiste international »[809].

La différence dans la querelle formulée par Althusser porte précisément sur cet aspect : il s'agit en effet d'une discorde réelle, d'un conflit ouvert et manifeste entre les philosophes marxistes, ainsi qu'entre les dirigeants communistes, qui ne pouvait pas simplement se réduire à un nouveau « conflit d'interprétations » dans le seul domaine de la philosophie,

---

[808] Au risque de surcharger cet « inventaire », dans l'« Avant-propos » rédigé par Étienne Balibar pour la réédition de 1996 de *Pour Marx*, il parle pour sa part d'une « querelle des 'marxismes imaginaires' et des 'marxismes réels' » déclenchée par la publication de *Pour Marx* et *Lire Le Capital* en 1965, en allusion, bien évidemment, au livre de Raymond Aron, *Marxismes imaginaires: d'une sainte famille à l'autre*, Nouvelle édition augmentée, coll. Idées (Paris: Gallimard, 1970). Voir Étienne Balibar, « Avant-propos pour la réédition de 1996 », in *PM*, ii. Et encore, Emilio de Ipola pour sa part parle d'une « querelle du structuralisme ». Voir Emilio De Ipola, *Althusser, l'adieu infini*, op. cit., 68 et ss. Sur la nouvelle édition de *Pour Marx*, on ne citera cette édition que pour faire référence à l'avant-propos de Balibar ainsi qu'à la postface rédigée par Althusser en 1967 (cf. infra). La pagination de l'édition originale de 1965 chez F. Maspero ayant été conservée dans cette nouvelle édition, le lecteur ou lectrice n'aura donc aucun problème au moment de consulter les références au texte original de *Pour Marx*, dans l'une ou l'autre édition de cet ouvrage.

[809] Louis Althusser, « Aux lecteurs », in *PM*, 260. La deuxième édition de la traduction à l'espagnol de *Pour Marx*, faite par Marta Harnecker, parue en 1968, fut l'une des premières éditions à incorporer ce texte comme préface. Voir Louis Althusser, *La revolución teórica de Marx*, trad. par Marta Harnecker, 2ème édition (Mexico: Siglo Veintiuno Editores, 1968), ix-xv.

mais qui constitue et détermine une lutte matérielle aux conséquences pratiques et politiques profondes, qui s'est déroulée en pleine période de « destalinisation » des partis communistes, et donc, en plein processus de réajustement des positions et des stratégies dans la politique socialiste[810].

Pour reconstruire les éléments distinctifs de cette querelle, pour en comprendre les enjeux et la portée, il convient de s'adresser vers le premier travail dans lequel on peut dire que le débat est entamé, ou du moins, où il est le plus ouvertement déclaré par Althusser[811], lorsqu'il énonce l'une de ses thèses les plus controversées, qui, avec la thèse de la « coupure épistémologique », assumera la fonction d'axe d'articulation, pour ainsi dire, de la majorité des positions en conflit : celle de l'« *anti-humanisme théorique de Marx* »[812]. Suivant la méthode d'exposition « didactique » employée par Althusser, on commencera d'abord par une caractérisation de la thèse de « l'humanisme théorique » de Marx, pour aborder ensuite la thèse de « l'antihumanisme théorique », et finalement traiter plus longuement la thèse de la « coupure épistémologique »[813].

1.4.2. La thèse althussérienne de l'humanisme théorique de Marx

Avant d'être publié en 1964, l'article « Marxisme et humanisme », rédigé en 1963, fait l'objet d'une première « scène » de la querelle de l'humanisme, qui paradoxalement n'a

[810] Dans les pages de l'étude de Vincent Descombes consacrées à la « querelle de l'humanisme », il affirme le suivant : « Où voit-on, en tout ceci, matière a querelle ? C'est que, derrière ce qui semble entre une controverse savante sur les vertus de telle ou telle méthode, il y a un enjeu politique, non pas certes pour le pays tout entier, mais pour la classe intellectuelle ». Vincent Descombes, *Le même et l'autre*, op. cit., 125. Il nous semble que précisément, en raison de son implication et de son engagement éminemment politique, la bataille livrée par Althusser dépasse les limites d'une simple querelle entre savants ou d'une « classe intellectuelle ».

[811] On ne peut pas dire qu'il s'agisse du début ou du commencement absolu de ce débat, car il est clair que la problématique prend forme depuis ses premiers écrits. Voir notamment les articles de 1953 publiés dans la *Revue de l'enseignement philosophique* : Louis Althusser, « A propos du marxisme », *Revue de l'enseignement philosophique* 3, n° 4 (avril-juin 1953): 15-19 (où il pose « le problème des œuvres de jeunesse de Marx ») ; et « Note sur le matérialisme dialectique », *Revue de l'enseignement philosophique* 4, n° 1-2 (octobre-novembre 1953): 11-17. Il s'agit de deux articles peu connus et peu cités, car ils n'ont jamais été repris dans les différents recueils des textes d'Althusser. Outre son caractère plutôt descriptif et exploratoire (ce sont en effet des « notes » assez générales), on peut penser qu'une raison qui expliquerait l'« oubli » relatif de cet article est l'impression d'un stalinisme ouvert qui pouvait donner la citation systématique des écrits de Staline comme figure canonique de la tradition théorique marxiste.

[812] *PM*, 236.

[813] Traitement dans lequel nous prendrons appui tout particulièrement sur les travaux d'Etienne Balibar.

pas sa place dans le milieu intellectuel français. C'est Althusser lui-même qui raconte, pas sans ironie, qu'« un jour d'été 1963 », il rencontre « par hasard chez un ami le Docteur Adam Schaff, membre de la Direction d'un de nos partis communistes », « responsable des 'intellectuels' auprès de la Direction du parti communiste polonais », et « philosophe connu par des ouvrages sur la sémantique et sur le problème de l'homme dans le marxisme »[814]. En effet, Adam Schaff, idéologue officiel du Parti Communiste Polonais, autrefois défenseur orthodoxe des positions de Staline et devenu ensuite, aux côtés de Laszek Kolakowski [815], l'un des principaux représentants de la tradition humaniste et anthropologique du marxisme, était l'auteur d'une *Introduction à la sémantique*[816], publié en 1960, et de *Le marxisme et l'individu*, publié quelques années plus tard[817].

Il peut être intéressant de souligner ici que ce premier ouvrage, traduit en français en 1968, a servi de point de départ de la critique de la sémantique développée par Michel Pêcheux dans son célèbre ouvrage de 1975, *Les vérités de La Palice*. Il est remarquable comment Pêcheux prend en charge le travail d'une critique matérialiste des perspectives adoptées dans le champ le plus vaste de la linguistique, suivant une stratégie tout à fait « althussérienne » : sa critique identifie d'abord les « évidences fondatrices » de la sémantique telle qu'elle est développée par des auteurs comme Schaff (son travail étant le « symptôme » d'un problème plus général) ; il inscrit explicitement sa critique dans le cadre de la thèse de la « coupure épistémologique », soulignant comment la référence stratégique de Schaff à un texte comme *L'idéologie allemande* est ce qui lui permet de ne pas référer toute sa problématique aux concepts du *Capital* ; il identifie des *tendances* à l'intérieur de la linguistique, tendances qui s'opposent et se combinent tout en provoquant des « contradictions secondaires » à l'intérieur de chacune d'elles ; il met au cœur de l'analyse une catégorie de « pratique linguistique » pour une analyse matérialiste des « processus discursifs » ; etc.[818]. Tout en s'appuyant sur les travaux d'Althusser, ce qui est

[814] *EPP II*, 435.
[815] Auteur d'une *Histoire du marxisme* en trois volumes (deux dans la traduction française), il publie en 1971, un compte rendu de *Pour Marx* et *Lire Le Capital*, récemment traduits en anglais, dans des termes égaux ou plus méprisants que ceux utilisés par l'historien anglais Edward P. Thompson dans sa critique féroce d'Althusser. Voir Leszek Kolakowski, « Althusser's Marx », *Socialist Register* 8 (1971): 111-28.
[816] Adam Schaff, *Introduction à la sémantique*, trad. par Georges Lisowski (Paris: Anthropos, 1968).
[817] Adam Schaff, *Le marxisme et l'individu. Contribution à la philosophie marxiste de l'homme* (Paris: A. Colin, 1968).
[818] Voir l'introduction de Michel Pêcheux, *Les vérités de La Palice. Linguistique, sémantique, philosophie*, coll. Théorie (Paris: François Maspero, 1975), 13-32.

également intéressant dans cette étude de Pêcheux c'est qu'il identifie explicitement l'enjeu politique de cette relance des recherches sémantiques parmi les intellectuels communistes, une ligne de recherche qui, selon lui, coïncide de manière tout à fait cohérente avec la politique entamée suite au XXème Congrès du PCUS.

Si on fait mention sommairement ici à ce travail de Pêcheux c'est pour mieux profiler le contexte dans lequel Althusser rédige son article « Marxisme et humanisme », ainsi que pour mieux comprendre les raisons pour lesquelles cet article sera refusé dans le projet de publication pour lequel il avait été initialement conçu. Il est également pertinent de rappeler qu'une partie de l'autre travail de Schaff mentionné précédemment, *Le marxisme et l'individu*, fut publiée peu avant dans la revue *L'Homme et la société*, avec le titre encore plus explicite de « L'humanisme marxiste », dont la thèse élémentaire soutenue par Schaff était, de manière prévisible, « le marxisme est un humanisme »[819]. Dans ce texte, le philosophe polonais prend une position qui sera frontalement récusée par l'article d'Althusser. « Le point de départ du marxisme — affirme Schaff — c'est l'homme en tant que bien suprême et la lutte pour renverser les conditions sociales qui l'abaissent »[820]. Comme leurs collègues français, Schaff soutient que l'humanisme de Marx est un humanisme tout à fait particulier, car il s'agit d'un humanisme « réaliste », dit-il, puisque l'homme qui est placé comme point de départ, est considéré comme un individu réel et concret. Comme on le sait, Althusser non seulement prendra en charge précisément une critique de cet adjectif de « réel » que les intellectuels communistes collent au mot « humanisme », mais aussi, son article sera précédé d'une phrase tirée des notes au *Traité d'économie politique* d'Adolph Wagner, où Marx, dans un passage devenu célèbre, affirmait : « Ma méthode analytique ne part pas de l'homme, mais de la période sociale économiquement donnée… »[821]. Ce passage, on le verra, acquerra un rôle très stratégique dans l'intervention d'Althusser.

---

[819] Adam Schaff, « L'humanisme marxiste », *L'Homme et la société* 7 (1) (1968): 3-18. Déjà en 1957, Roger Garaudy publiait un recueil d'études sous ce même titre : Roger Garaudy, *Humanisme marxiste. Cinq essais polémiques* (Paris: Editions Sociales, 1957).

[820] Adam Schaff, « L'humanisme marxiste », art. cit., 5.

[821] *PM*, 225. Voir le passage avec la citation de Marx : « Notre *vir obscurus* n'a même pas prêté attention au fait que ma méthode *analytique*, dont le point de départ n'est pas l' "Homme", mais une période sociale définie en termes économiques, est complètement étrangère à la méthode des professeurs allemands qui se réduit à rattacher des notions les unes aux autres ». Voir Karl Marx, *Œuvres. Économie II,* édition établie et annotée par Maximilien Rubel, Bibliothèque de la Pléiade (Paris: Gallimard, 1994), 1546.

Au moment de la rencontre avec Althusser, Schaff revenait des États Unis, où il avait rencontré Erich Fromm, célèbre figure de la dite « École de Frankfurt »[822], qui avait dû quitter l'Allemagne en 1934, en raison de la prise du pouvoir par Hitler l'année précédente, pour s'installer, comme de nombreux autres intellectuels allemands (y compris ses collègues de l'Institut für Sozialforschung), dans le pays américain. Fromm, pour sa part, venait de publier en 1961 son essai « Marx's Concept of Man », commentaire inspiré surtout d'une lecture des *Manuscrits de 1844*, dans un volume qui comprenait la traduction anglaise des *Manuscrits* — la première traduction intégrale accessible aux États Unis —, ainsi que d'autres textes et documents de et sur le jeune Marx. Le titre de ce texte donnait déjà une idée claire de l'objet de la lecture de Fromm : il y a un *concept* d'homme dans la pensée de Marx, et ce concept se trouve dans l'œuvre philosophique la plus importante de Marx, les *Manuscrits de 1844*. On pourrait dire que ce texte de Fromm constitue l'un des exemples les plus transparents de ce qu'Althusser identifie avec l'« humanisme théorique ». Le discours de Fromm s'articule autour d'un problème de « falsification » des concepts de Marx, et du besoin donc de faire ressortir la « vérité » cachée de sa pensée. Il s'agit d'opposer au matérialisme mécaniciste des « communistes russes », le véritable matérialisme historique qui pose comme point de départ la production matérielle des hommes. L'idée fondamentale de la philosophie de Marx serait alors que « l'homme fait l'histoire » et qu'il est « son propre producteur »[823]. Au cœur de cette philosophie se trouve un concept de « nature humaine », et plus précisément d'*essence humaine*. Selon Fromm,

> « Marx did not believe, as do many contemporary sociologists and psychologists, that there is no such thing as the nature of man; that man at birth is like a blank sheet of paper, on which the culture writes its text. Quite

[822] A cause des différences avec Adorno et Horkheimer d'une part, et avec Marcuse, de l'autre, il rompra avec le groupe en 1939. Il semble que c'est surtout sa lecture de Freud et de la psychanalyse, et sa prise de distance consécutive par rapport à Freud (son « révisionnisme »), ce qui serait au centre de la rupture, question qui, d'ailleurs, n'est évidemment pas sans lien avec son insistance sur l'idée d'une « anthropologie philosophique » et la défense de l'existence d'une « nature humaine ». Voir sur ce sujet Martin Jay, *The Dialectical Imagination. A History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research, 1923-1950* (Boston and Toronto: Little, Brown and Co., 1973). Althusser dit que Fromm était « lié à un groupe marxiste allemand gauchisant, qui s'exprima dans une revue éphémère, la *Zeitschrift für Socialforschung*, où se firent connaître, entre autres, Adorno, Horkheimer, Borkenau, etc. » (*EPP II*, 435). Comme il a été bien remarqué dans les notes d'édition, cette manière de se référer à l'École de Frankfurt reflète l'ignorance surprenante d'Althusser à l'égard de la diversité et de la richesse des travaux de ces auteurs.

[823] Erich Fromm et Karl Marx, *Marx's Concept of Man*, trad. par T. B. Bottomore (London: Continuum, 2004), 12.

> in contrast to this sociological relativism, Marx started out with the idea that man *qua man* is a recognizable and ascertainable entity; that man can be defined as man not only biologically, anatomically and physiologically, but also psychologically »[824].

Ce concept d'homme, ajoute Fromm, Marx l'aurait repris directement de Hegel, ce qui explique l'articulation de ce concept avec toute la problématique de l'aliénation de l'essence humaine dans le travail salarié, et de sa réappropriation par une « prise de conscience » révolutionnaire[825]. L'humanisme de Marx, par ailleurs, exige que des concepts comme « travail » et « capital » soient compris non seulement comme des catégories économiques, mais avant tout comme des catégories anthropologiques inspirées par un « jugement de valeur » enraciné dans sa position humaniste. De ce point de vue, la critique du capitalisme par Marx ne serait pas l'injustice d'une répartition inégale des richesses, mais avant tout la « perversion » du travail forcé, aliéné, et dénoué de sens[826]. Enfin, et loin des déformations menées par les intellectuels soviétiques, la philosophie de Marx, qu'on peut décrire comme un « existentialisme spirituel » sécularisé, dit Fromm, doit être saisie à partir de sa continuité fondamentale, et ce serait une erreur de vouloir séparer une période de « jeunesse » plus philosophique, d'une période de « maturité » plutôt scientifique, distinction forcée, une fois de plus, par l'interprétation des communistes russes. Ce qui est plus, la prise en compte de son concept d'homme tel qu'il est développé dans ses écrits de jeunesse est condition de possibilité pour une compréhension correcte de sa critique du capitalisme et de son concept de socialisme tel qu'il est développé dans ses écrits de maturité[827]. Il est intéressant de remarquer que sur ce point — un sujet explicitement rejeté par la thèse althussérienne de la coupure — Fromm commente certains exemples d'intellectuels qui ont développé cette ligne d'interprétation, et il renvoie d'une part aux travaux de Marcuse et Lukács, mais d'autre part, il mentionne plus en détail les travaux

---

[824] *Ibid.*, 23.

[825] « The thinker who coined the concept of alienation was Hegel. To him the history of man was at the same time the history of man's alienation (Entfremdung). (…) For Marx, as for Hegel, the concept of alienation is based on the distinction between existence and essence, on the fact that man's existence is alienated from his essence ». *Ibid.*, 39.

[826] *Ibid.*, 32, 33.

[827] « In spite of certain changes in concepts, in mood, in language, the core of the philosophy developed by the young Marx was never changed, and it is impossible to understand his concept of socialism, and his criticism of capitalism as developed in his later years, except on the basis of the concept of man which he developed in his early writings ». *Ibid.*, 64.

menés en France par des « prêtres catholiques », comme Jean-Yves Calvez, ainsi que par des philosophes marxistes et non-marxistes, tels que Kojève, Sartre, Goldmann et Lefebvre[828]. Ce geste annonce très clairement le type d'alliance que Fromm avait en tête.

Tout comme la critique de Pêcheux à l'égard de Schaff reconnaissait clairement l'enjeu politique des positions respectives, l'intervention de Fromm — malgré un certain aspect naïf que l'on pourrait identifier aujourd'hui dans sa position — avait également un projet politique en tête. Non seulement il était question de combattre le réductionnisme du discours officiel des philosophes soviétiques russes, mais il voulait également ériger le discours de l'« humanisme socialiste » en un discours qui pourrait articuler des positions humanistes au niveau international, entreprise que par les termes employés et les auteurs impliqués n'était pas très loin de ce qu'Althusser avait nommé dans un écrit de 1946, « L'internationale des bons sentiments »[829].

Fromm organise en effet, à partir de 1963, un grand ouvrage collectif qui allait rassembler des textes de divers philosophes et intellectuels marxistes et non-marxistes, de pays de l'Ouest et de l'Est, sur la question de l'« Humanisme socialiste », ouvrage auquel Althusser serait formellement invité par l'intermédiaire d'Adam Schaff. « Le Docteur A. insistait pour que j'accepte de participer à ce projet », rappelle Althusser. « J'avais d'ailleurs reçu quelques jours auparavant une lettre de Fromm. Pourquoi Fromm, que je ne connaissais pas, m'avait-il écrit ? Le Docteur A. lui avait signalé mon existence », raconte-t-il. Althusser rédige très vite son article : « pensant au public inconnu de moi qui le lirait, je le fis très court et trop clair, et pris même la précaution de le soumettre au "rewriting", c'est-à-dire de le rendre encore plus court et encore plus clair »[830]. Résultat : après plusieurs mois d'attente, il apprend par une lettre de Fromm que l'article est refusé. Fromm, dit Althusser, « était navré. Mon texte était extrêmement intéressant, il n'en contestait pas la valeur intrinsèque, mais, décidément, il ne pouvait pas entrer dans le projet, c'est-à-dire dans le concert des autres. Remerciements, excuses ». Althusser tire donc la leçon de cette affaire :

> « Ma loi du déplacement n'avait pas joué ; le syllogisme Humaniste, donc Libéral, non plus : affaire de conjoncture. Raison de plus pour penser

[828] *Ibid.*, 7 (note 2), et 65 (note 6).
[829] *EPP I*, 35-57.
[830] *EPP II*, 436.

> qu'entre l'Humanisme, le Libéralisme d'une part, et la conjoncture d'autre part, existait, comme mon article le disait d'ailleurs noir sur blanc, quelque chose comme un rapport non accidentel »[831].

L'ouvrage coordonné par Fromm sera enfin publié en 1965 — affaire de coïncidence dans la conjoncture ? —, sans l'article d'Althusser, sous le titre *Socialist Humanism. An international symposium*, et comprendra, parmi d'autres, des contributions de Lucien Goldmann, Raya Dunayevskaya, Herbert Marcuse, Karel Kosik, Maximilien Rubel, Ernst Bloch, Bertrand Russell, Iring Fetscher, Galvano della Volpe, ainsi que des contributions de Schaff et de Fromm eux-mêmes[832]. Dans l'« Introduction » rédigée par Fromm, on peut lire très clairement les « notes » qui composent le concert en « Humanisme Majeur » dont parlait Althusser :

> « One of the most remarkable phenomena of the past decade has been the renascence of Humanism in various ideological systems. Humanism—in simplest terms, the belief in the unity of the human race and man's potential to perfect himself by his own efforts—has had a long and varied history stretching back to the Hebrew prophets and the Greek philosophers (…) all Humanists have shared a belief in the possibility of man's perfectibility, which, whether they believed in the need for God's grace or not, they saw as dependent upon man's own efforts (…). Nonreligious Humanists like Gianbattista Vico and Karl Marx carried this further to say that man makes his own history and is his own creator. (…) As Humanists, all of the contributors have a common concern with man and the full unfolding of his

[831] *Ibid.*, 437. Sur le « concert » et la « loi du déplacement de la dominante » dont parle ici Althusser, il avait dit peu avant : « J'alléguais la conjoncture, et le titre solennel sous lequel on avait réuni ce trop bel orchestre international : il n'en pouvait sortir qu'une *Missa Solemnis* en Humanisme Majeur, dont ma partition personnelle choquerait l'Harmonie Universelle. J'eus beau faire sentir dans la conversation toutes ces majuscules auxquelles m'obligeait la Circonstance, et, à bout d'arguments, donner mes arguments, appeler un chat un chat, bref dire qu'on ne voudrait pas de ma musique, A. (Schaff) me ferma la bouche d'un syllogisme impeccable. Tout Humaniste est un Libéral, or Fromm est un Humaniste, dont Fromm est un Libéral. Il suivait que je pourrais jouer à ma guise, en paix, de mon instrument. Je me fis prier ce qu'il faut : de quoi goûter la situation, mais aussi par scrupule. Après tout je pouvais me tromper : avec une bonne théorie du déplacement de la dominante, que je m'exerçais à professer, on pouvait, après tout, en dépit de la conjoncture, concevoir qu'un Humaniste fût *aussi* un Libéral. Affaire de conjoncture » (*ibid.*, 436).

[832] Erich Fromm, éd., *Socialist Humanism. An international symposium* (New York: Doubleday and Co., Inc., 1965).

potentialities, and a critical attitude toward political reality, especially toward ideologies »[833].

La symphonie était achevée. Une nouvelle internationale des bons sentiments humanistes était née.

Le refus de l'article alors lui donnera encore plus des raisons pour essayer de le publier ailleurs. Toujours donc, « affaire de conjoncture ». En effet — « deuxième scène » de la querelle, pourrait-on dire —, l'article paraitra enfin en 1964 simultanément en italien dans *Critica marxista* et en français dans les *Cahiers de l'ISEA* (l'Institut de Science Economique Appliquée), deux revues dont l'article allait « à contre-courant » de leur idéologie explicite, précise Althusser[834] : la première, cataloguée par lui de « libérale », était une jeune revue du Parti Communiste Italien, la deuxième, dirigée par Jean Lacroix, philosophe catholique, ancien professeur d'Althusser, et grand représentant de l'humanisme de la personne ou de la philosophie « personnaliste », et à qui, rappelons-le, Althusser avait adressé une longue lettre, très critique, au début des années 1950[835]. Question de *conjoncture* encore. Puis l'article sera réédité en 1965 (avant d'être repris dans *Pour Marx*) dans le numéro 164 de *La nouvelle critique* — organe officiel du PCF — dans le cadre d'un dossier homonyme qui recueillit aux côtés de l'article d'Althusser, un article de Jorge Semprun (« L'humanisme socialiste en question », paru aussi précédemment dans le journal *Clarté*) et une intervention de Francis Cohen[836], journaliste lié au parti et qui deviendra directeur de la revue à partir de 1966, et jusqu'en 1980. Ce débat, on le sait, se poursuivra dans les prochains numéros de la revue : Michel Simon intervient dans le numéro 165, et Pierre Macherey répondra à Semprun dans le numéro 166[837].

Au moment de l'intervention d'Althusser, le type d'humanisme qui avait acquis notoriété, on vient de le voir, s'était imposé comme une manière de critiquer les brutalités

[833] Erich Fromm, « Introduction to Socialist Humanism: An International Symposium », consulté le 23 juillet 2019, https://www.marxists.org/archive/fromm/works/1965/introduction.htm.
[834] *EPP II*, 437.
[835] Voir la « Lettre à Jean Lacroix », in *EPP I*, 277-325.
[836] Sous la rubrique « Marxisme et humanisme » sont placés les articles d'Althusser, Semprun et Cohen. Voir Jorge Semprun, « L'humanisme socialiste en question », *La Nouvelle critique*, n° 164 (1965): 22-31. L'intervention de Cohen, sans titre, est placée à la fin du dossier (38-44).
[837] Michel Simon, « Marxisme et humanisme », *La Nouvelle critique*, n° 165 (1965): 96-132 ; Pierre Macherey, « A propos de la rupture », *La Nouvelle critique*, n° 166 (1965): 131-41, texte repris, avec un long commentaire de contextualisation, in Pierre Macherey, *Histoires de dinosaure: faire de la philosophie, 1965-1997*, coll. Pratiques théoriques (Paris: Presses universitaires de France, 1999), 9-34.

du totalitarisme stalinien, c'est-à-dire, comme une solution théorico-politique à son « inhumanité », et dont la critique du « culte de la personnalité » représentait l'un des drapeaux de bataille les plus mobilisés. Dans son article, cependant, il s'agira pour Althusser de critiquer cette (fausse) critique, pour dénoncer les contradictions de l'« humanisme socialiste » sous les deux figures qui sont « à l'ordre du jour » : l'humanisme de classe en Chine, et l'humanisme de la personne à l'URSS, dont le dernier suppose le dépassement historique du premier, dit Althusser (et donc, sa transformation spirituelle). La raison de cette critique de la critique (qui rappelle le geste marxiste typique), est que lorsque le socialisme humaniste déclare « Tout pour l'Homme », une phrase qui, pour un certain bon sens ou certains esprits bienveillants pourrait bien représenter le mot d'ordre le plus révolutionnaire, on retrouve en réalité les mots d'ordre du libéralisme bourgeois : « liberté de l'individu, respect de la légalité, dignité de la personne »[838]. Voilà donc la profondeur et la gravité de l'affaire : avec ces éléments, « s'esquisse une sorte de rencontre entre deux "humanismes" de la personne : l'humanisme socialiste et l'humanisme libéral bourgeoise ou chrétien »[839]. Mais selon Althusser, on le sait, il ne s'agit pas seulement d'une conception de l'humanisme découlant exclusivement des conceptions chinoise ou soviétique du socialisme, disons, en tant que « déviations » des lectures et d'interprétations chinoise ou soviétique de l'œuvre de Marx. Le problème se trouve déjà chez Marx lui-même, notamment dans les formulations humanistes de ses œuvres de jeunesse, œuvres qui, comme le dit d'ailleurs Althusser, « ne sont pas, *théoriquement* parlant, des textes marxistes »[840]. De fait, l'humanisme socialiste qu'Althusser dénonce correspondrait à l'accomplissement de cette « réalisation de l'essence humaine » proclamée — bien que de façon très énigmatique — par Marx lui-même dans les *Manuscrits de 1844*.

Pour Althusser, le problème de l'humanisme chez Marx réside dans le fait qu'il fondait toute sa philosophie sur une notion d'« Homme » et, plus encore, sur une notion d'« Essence de l'Homme », qui opérait comme principe théorique de toute une conception du monde aussi bien que d'une pratique politique concrète. Cette notion (ainsi que le terme d'« humanisme »), n'avait pas un statut « scientifique » mais plutôt « idéologique », ce qui pour Althusser voulait dire en ce contexte, qu'il ne donnait pas l'accès à sa connaissance,

[838] *PM*, 227.
[839] *Ibid.*, 228.
[840] Voir Louis Althusser, « Matérialisme historique et matérialisme dialectique », *op. cit.*

ou bien, qu'elle permettait seulement désigner des « existences » mais qui ne donnait pas accès à leur « essence »[841]. Que le caractère de ces notions fût « idéologique » ne voulait certainement pas dire qu'elles fussent des notions simplement « fausses », « imaginaires » et « trompeuses ». L'idéologie, au contraire (et là on trouve toute la transformation qu'Althusser fait subir à la notion marxiste d'idéologie), « n'est donc pas une aberration ou une excroissance contingente de l'Histoire : elle est une structure essentielle à la vie historique des sociétés »[842].

Comme il est désormais classique d'après ses analyses, Althusser distingue deux étapes dans la période humaniste de Marx. La première, « dominée par un humanisme rationaliste-libéral », où le principe théorique de l'« homme » serait tout simplement compris à partir de la définition de l'essence de l'homme comme « liberté et raison ». Il s'agirait d'un Marx plus proche d'une philosophie des Lumières comme celle de Kant et de Fichte que de la philosophie hégélienne, dit Althusser. Ainsi, l'homme serait essentiellement libre et essentiellement raisonnable, c'est-à-dire, qu'il serait libre et raisonnable à cause de son obéissance naturelle d'une « loi intérieure », la loi transcendantale de la raison pratique et de la raison théorique. La seconde étape, serait celle où la référence à Feuerbach s'impose plus clairement, avec une nouvelle forme d'humanisme : « l'humanisme communautaire »[843]. Dans ce cas, il est question de retrouver l'essence aliénée de l'homme provoquée par l'existence de l'État moderne. En d'autres termes, l'humanisme feuerbachien consiste à penser la réalité irrationnelle de l'Etat comme condition de la réalisation rationnelle de l'essence humaine : il s'agit de penser dialectiquement la contradiction entre raison humaine (qui est, elle, toujours de l'ordre de l'*essence*) et déraison institutionnelle ou « culturelle » (manifestation historique de son *existence*)[844]. La solution, le dépassement de cette contradiction est bien connu ; Feuerbach

[841] Il faudrait relire cette affirmation depuis les développements ultérieurs d'Althusser sur ces distinctions entre le « scientifique » et l'« idéologique » (« opposition brutale science/idéologie » dit Althusser déjà en 1967, dans « La querelle de l'humanisme »), surtout lorsqu'il emploie ici une distinction comme « existence » et « essence » (cette dernière critiquée dans « La querelle de l'humanisme » pour être une notion idéologique).
[842] *PM*, 239. Sur le concept d'idéologie, et la transformation profonde qu'Althusser inflige au concept, voir le chapitre 2.6 dans la deuxième partie.
[843] *Ibid.*, 231.
[844] Dans « La querelle de l'humanisme », Althusser rappelle à ce propos qu'un premier titre envisagé par Feuerbach pour *L'essence du Christianisme* était « Critique de la Déraison pure ». Cf. *EPP II*, 459 (note). Dans un compte rendu plutôt critique de la traduction faite par Jean-Pierre Osier — publiée dans la collection « Théorie » dirigée par Althusser —, Bottigelli rapporte que ce titre aurait été « Contribution à la critique de

la situe dans la notion qui donne forme à sa philosophie de l'homme : il s'agit de l'être communautaire (*Gemeinwesen*), ce qui veut dire que même avant d'être raison ou liberté, l'homme est raison commune ou liberté partagée, c'est-à-dire, « intersubjectivité ». Feuerbach désigne aussi ce nouveau principe avec les termes d'« amour », « fraternité » ou même d'« être générique » (*Gattungswesen*), terme clé dans le discours de Marx dans les *Manuscrits de 1844*. Dans tous les cas, il s'agit bien, indique Althusser, d'une philosophie de l'homme que Marx professe sans hésitation, et qui engage tant une compréhension humaniste de l'histoire comme une pratique humaniste de la politique, car ce qui reste comme nœud inaltéré de cette philosophie est toujours « une essence préexistante définie »[845].

Dit autrement, cette « essence préexistante » dont parle Althusser, n'est rien d'autre que l'idée de la « *nature humaine* », c'est-à-dire, d'une problématique qui engage toute une « philosophie politique » et « morale » propre à l'histoire du libéralisme classique, mais aussi, pourrait-on dire, à tout un courant de la pensée chrétienne. Selon Althusser, il ne s'agit pas d'un emploi malheureux ou circonstanciel des mots par Marx, dont on pourrait dire qu'il était très récurrent à l'époque, mais, au contraire, d'une problématique bien constituée de concepts pleinement articulés, notamment les concepts d'essence humaine et individu, dont le premier serait l'attribut universel du second, faisant d'eux ses « sujets

---

la déraison pure », suivant une formule très récurrente dans la philosophie allemande de l'époque, employée par Marx lui-même. Voir Émile Bottigelli, « Faut-il relire Feuerbach ? », *Raison présente* 8, n° 1 (1968): 110.

[845] *PM*, 232. Sur ces thèmes chez Feuerbach, voir entre autres, l'extrait de l'introduction à *L'essence du christianisme*, inclut dans les *Manifestes philosophiques* traduits par Althusser : Ludwig Feuerbach, « L'essence du christianisme. Introduction », in *Manifestes philosophiques*, op. cit., 79-127. Sur cette lecture de l'humanisme feuerbachien du jeune Marx proposée par Althusser, il faut repérer un détail qui peut ouvrir des questions pour des recherches futures : il est au moins notable qu'Althusser parle ici, dans son article « Marxisme et humanisme » — et peut-être de manière lâche mais toutefois significative — du « voir » pour conduire son analyse : « pour voir plus loin », « pour voir clair », « on le voit dans les deux étapes… » (*PM*, 229-230). En ayant à l'esprit toute la théorie de la « lecture symptômale » qu'Althusser développera dans *Lire Le Capital* en 1965, on pourrait considérer que précisément dans ce qui est visible, dans ce qui se montre dans la lisibilité du texte, il y a quelque chose qui reste caché ou non vu (sans parler du jeu qu'Althusser lui-même mobilise entre la « vue » et la « bévue »). C'est comme si c'était Althusser lui-même qui mettait en échec sa propre stratégie de lecture, puisque presque en même temps qu'il développait ses lectures sur l'humanisme du jeune Marx, il conduisait les recherches qui allaient aboutir à la publication de *Lire Le Capital*. En fait, dans son article de 1960, « Sur le jeune Marx », il est possible de trouver à ce propos des formulations très proches à celles qu'il développera plus largement dans l'ouvrage collectif de 1965. Dans le contexte de l'argument sur le rapport de Marx à Hegel (par voie de Feuerbach), Althusser précise qu'il serait « très imprudent de réduire la présence de Feuerbach dans les textes de Marx (…) à sa seule mention explicite », et qu'au contraire, il faut « aller encore au-delà de la présence non-mentionnée des pensées d'un auteur vivant, il faut aller jusqu'à la présence de la possibilité de ses pensées » (*PM*, 62). Quoi qu'il en soit, s'il est vrai que lorsqu'Althusser parle de « lecture symptômale » il s'agit d'une lecture symptômale du *Capital*, elle pourrait être tout à fait pertinente pour une approche aux écrits de jeunesse de Marx, tout particulièrement aux *Manuscrits de 1844*.

réels ». Dans son analyse de la VIème thèse sur Feuerbach, Georges Labica souligne en fait ces deux mêmes concepts, « essence humaine » et « individu », auxquels il ajoute un troisième, celui du « genre humain », implicite dans l'argument qu'Althusser donne pour dégager les deux premiers. En ce sens, on peut schématiser le « face à face » entre Marx et Feuerbach, en opposant ce trio conceptuel aux trois concepts avec lesquels Marx rompra peu après avec son humanisme de jeunesse : à l'« essence humaine » il substituera l'« essence réelle (effective) » ; à l'« individu » il substituera les « rapports sociaux » ; et au « genre » il substituera l'« histoire »[846]. Malgré la précieuse contribution faite par cette tentative pionnière de lecture systématique des « Thèses sur Feuerbach », il faut poser la question — comme Macherey le fait dans sa propre traduction commentée de ces thèses — s'il y a du sens à conserver un concept comme celui d'« essence réelle » ou « effective » au-delà du cadre des « Thèses sur Feuerbach », car précisément l'interaction de concepts tels que « rapports sociaux » et « histoire », leur articulation dans une nouvelle problématique, semble faire disparaitre toute pertinence du concept d'« essence » tout court[847].

Se dessine ainsi une conception du monde (une véritable *Weltanschauung*) « empiriste-idéaliste », qui suppose une « structure-type » invariante et qui, pour la même raison, peut être parfaitement réversible :

> « Pour que l'essence de l'homme soit attribut universel, il faut en effet que des *sujets concrets* existent, comme des données absolues : ce qui implique un *empirisme du sujet*[848]. Pour que ces individus empiriques soient hommes, il faut qu'ils portent chacun en eux toute l'essence humaine, sinon en fait, du moins en droit : ce qui implique un *idéalisme de l'essence*. L'empirisme

[846] Voir Georges Labica, *Karl Marx. Les thèses sur Feuerbach*, coll. Mille marxismes (Paris: Éditions Syllepse, 2014), 81-96 (ouvrage publié pour la première fois en 1987 chez les PUF).
[847] Voir Pierre Macherey, *Marx 1845. Les « thèses » sur Feuerbach. Traduction et commentaire* (Paris: Éd. Amsterdam, 2008), 153.
[848] Dans le cadre du dossier sur « Marxisme et humanisme » publié par *La nouvelle critique*, mentionné plus haut, l'intervention de Francis Cohen donne une idée très claire de ce que l'« empirisme du sujet » (et son revers, l'idéalisme de l'essence) veut dire : « Il me semble que si on veut discuter sur « humanisme et marxisme » il faut analyser la pratique des marxistes. Qu'est-ce que les marxistes ont fait pour les hommes, et qu'ont-il fait des hommes ?... L'humanisme marxiste, c'est d'abord l'humanisme des marxistes » (p. 38). Il n'est peut-être pas inutile de mentionner ici que Cohen, qui avait été correspondant de *L'Humanité* à Moscou, rédige une Introduction pour une édition des textes de Staline en deux tomes, parue chez les Éditions Sociales : Joseph Staline, *Textes*, introduction de Francis Cohen, choix de textes et traduction de Françoise Sève (Paris : Éditions Sociales, 1983).

> du sujet implique donc l'idéalisme de l'essence et réciproquement. Cette relation peut se renverser dans son "contraire" — empirisme du concept — idéalisme du sujet. Ce renversement respecte la structure fondamentale de cette problématique, qui demeure fixe »[849].

Dans son cours sur Feuerbach (1967), Althusser distinguera parmi les effets d'anticipation du « renversement » de Hegel opéré par Feuerbach, « une extraordinaire anticipation sur des thèmes de la philosophie moderne », l'ouverture vers une « philosophie du *Welt* et de l'*Umwelt*, philosophie de la *Weltanschauung* », dont les prolongements vont jusqu'à Husserl et à Heidegger. « Les pouvoirs d'anticipation de la théorie feuerbachienne tiennent avant tout à son retrait par rapport à Hegel, à son retour à une philosophie de l'homme qui est en même temps une philosophie de l'origine »[850].

Pour Althusser, c'est le caractère *idéologique* de cette conception du monde — ainsi que le caractère idéologique de l'humanisme socialiste en général — qui permet de la comprendre, selon le concept d'idéologie proposé par Althusser dans ce même article, comme la manière dont certains marxistes « vivent » leurs rapports au monde et à ses problèmes[851], ce qui implique que ces problèmes sont traités et leurs solutions sont également posés de manière idéologique. Ce recours à l'idéologie s'explique, selon Althusser, par le manque d'une théorie véritablement rigoureuse : faute de cette théorie ils sont contraints de se contenter avec leur « sentiment », c'est-à-dire du recours à ce qui constitue proprement une *philosophie de l'homme*.

---

[849] *PM*, 234.

[850] *EPP II*, 175. Althusser ne développe pas trop ce lien avec Heidegger. Si cet héritage peut sembler plus perceptible dans le discours phénoménologique en général, il est douteux qu'il soit pertinent dans le cas de Heidegger, qui précisément avait critiqué toute forme de philosophie comme *Weltanschauung*. Voir notamment Martin Heidegger, « L'époque des conceptions de monde », in *Chemins qui ne mènent nulle part*, op. cit., 99-146.

[851] Le fait qu'Althusser emploie ici le terme « vivre » ou « vécu » (« les hommes "vivent" leur idéologie » ; « L'idéologie concerne donc le rapport *vécu* des hommes à leur monde » ; *PM*, 240) pour décrire le mode de fonctionnement de l'idéologie, et que cela se fait comme substitution du concept de « conscience » par celui de « vie » dans la question de l'idéologie, montre selon Warren Montag le rapport — bien qu'indirect, car personne n'est cité explicitement — avec la problématique phénoménologique du « Lebenswelt » qui hante la réflexion d'Althusser, et qui pourrait également rendre évident l'influence des lectures de quelqu'un comme Tran Duc Thao, qui voulait justement donner un tournant matérialiste à la phénoménologie husserlienne. Voir Warren Montag, *Althusser and His Contemporaries*, op. cit., 112-16.

Sans entrer encore dans les implications de la nature idéologique de l'humanisme, c'est-à-dire, dans toute la « théorie de l'idéologie » développée par Althusser[852], il faut encore prêter attention à ce que dira Althusser quelques années plus tard dans le texte inachevé qu'il avait envisagé comme projet de livre sous le titre, précisément, de « La querelle de l'humanisme » (rédigé en 1967). L'extrême gravité de l'enjeu du débat est rappelée ici d'emblée : « il s'agit de la lutte pour la défense de la théorie marxiste contre certaines interprétations et présentations théoriques de tendance révisionniste »[853], qui ont, pour Althusser, des conséquences pratiques (c'est dire, *politiques*) néfastes : l'effet plus évident de cette idéologie réactionnaire ne serait rien de moins que « *désarmer le prolétariat* »[854].

C'est à cet endroit qu'Althusser introduit une précision extrêmement importante à propos de l'adjectif de « théorique ». L'humanisme que le jeune Marx a « épousé » est un « humanisme *théorique* », dit Althusser, car il s'agit d'un engagement théorique avec « les notions majeures de l'idéologie religieuse et morale » qui se trouvent à la base de l'idéologie humaniste, notamment, celle qui nourrit l'humanisme de Feuerbach. Pour Feuerbach, le concept d'Homme opère comme « concept unique, originaire et fondamental *à tout faire* »[855]. Ce concept d'homme devient tellement central et essentiel chez lui, qu'il peut être considéré comme l'équivalent de l'Idée hégélienne, c'est-à-dire, comme un effort pour rassembler, dans un seul et même concept (ce que Althusser considère comme une « impossible unité »), la triade des notions d'homme, nature et *Sinnlichkeit* (« le sensible » ou le « monde sensible »).

> « Je dis *théorique*, — explique Althusser — car l'Homme n'est pas seulement pour Feuerbach une Idée au sens kantien, mais le fondement théorique de *toute* sa 'philosophie', comme le fut le Cogito pour Descartes, le Sujet transcendantal pour Kant, et l'Idée pour Hegel. C'est cet

[852] Laquelle, comme le soutient Montag, évoluera de manière considérable par rapport à son célèbre essai publié en 1970, « Idéologie et appareils idéologiques d'Etat » (voir encore, *ibid.*, 103-117). Comme nous l'avons déjà mentionné, la théorie althussérienne de l'idéologie sera traitée en détail dans le chapitre 2.6.
[853] *EPP II*, 441.
[854] *Ibid.*, 485.
[855] *Ibid.*, 450.

> Humanisme théorique que nous trouvons en toutes lettres à l'œuvre dans les *Manuscrits de 1844* »[856].

On voit ainsi pourquoi l'humanisme dont Althusser parle porte l'adjectif « théorique », ce qui implique également que la thèse de l'antihumanisme *théorique* de Marx tient à voir également avec ce registre spécifique de la théorie. Cette thèse ne nie donc pas ni veut méconnaître non plus l'existence *historique* voire un certain rôle *politique* de l'humanisme comme idéologie réellement existante (la preuve serait « à l'ordre du jour », comme nous l'avons vu).

Althusser sera encore plus explicite sur ce sujet dans la « Soutenance d'Amiens » de 1975, dans un paragraphe dédié exclusivement à la question de l'humanisme théorique de Marx. Dans le mot « théorique » semble se jouer toute la signification de cette thèse, ainsi que la polémique provoquée suite à sa formulation initiale. Encore une fois, la nature « théorique » de l'humanisme feuerbachien que Marx hérite et réplique dans ses œuvres de jeunesse, réside dans la place et la signification essentielle de la catégorie d'homme (et son « essence générique ») dans toute l'architecture conceptuelle de sa philosophie. Elle est la catégorie toute-puissante autour de laquelle s'explique l'existence du monde, des objets, des hommes, de la propre conscience de l'homme en tant que sujet, etc. Elle est le « maître mot » d'une problématique toujours réductible à ce principe fondamental qui fonctionne comme le centre de gravité de toute question pensable en philosophie, en religion, en politique, en idéologie, etc. « L'homme centre de son monde, au sens philosophique du terme, essence originaire et fin de son monde voilà ce que l'on peut appeler un humanisme théorique, au sens fort »[857]. La distinction établie par l'adjectif théorique implique alors que l'on ne doit pas confondre l'existence de l'humanisme théorique avec l'existence d'un humanisme « pratique », ou plus précisément « pratiqué », un humanisme qu'il faudrait dire « historique » ou « politique », voire « idéologique » (ce qu'Althusser lui-même appelle l'idéologie humaniste). Althusser sera très clair sur ce point : « loin de moi l'idée de dénigrer cette grande tradition humaniste dont le mérite historique est d'avoir lutté contre la féodalité, contre l'Église et leurs idéologues, et d'avoir donné à l'homme des titres et une dignité »[858]. L'idéologie humaniste de la renaissance ou des Lumières, par exemple, a

[856] *Ibid.*, 451.
[857] *SM*, 225.
[858] *Ibid*.

certainement « produit de grandes œuvres et de grands penseurs »[859], mais cela ne nous empêche pas de reconnaître la profonde solidarité de cette idéologie avec l'idéologie juridique du « sujet de droit », idéologie qui fait fonctionner toute la machine capitaliste de l'échange marchande, ainsi que l'appareil d'État libéral dans une démocratie représentative (y compris l'idéologie des droits de l'homme)[860]. Le problème de l'humanisme théorique de Marx serait justement que, tel comme Feuerbach, il tente de résoudre les contradictions du monde capitaliste suivant la même logique de ce monde et en se servant des mêmes outils conceptuels du monde qu'il entend critiquer. Ainsi, la reconnaissance de l'existence historique de l'idéologie humaniste ne doit pas nous empêcher de distinguer un humanisme théorique à l'œuvre là où un discours se présente comme un discours révolutionnaire sur le « communisme », comme c'est le cas du Marx des *Manuscrits de 1844*[861].

Revenons maintenant à l'écrit de 1967, « La querelle de l'humanisme ». Dans ce texte, nous l'avons constaté, Althusser reprend plusieurs éléments déjà traités dans son article précédent « Marxisme et humanisme », mais de manière plus approfondie. Ce qu'il y a de singulier dans ce texte, c'est que l'on trouve des éléments théoriques nouveaux très originaux et d'une importance fondamentale pour ce qui sera le développement des chapitres de la deuxième partie. D'abord, c'est ici qu'apparaît pour la première fois la catégorie de *procès sans sujet*, l'un des concepts les plus originaux d'Althusser et qui condense tout un parcours de son travail de production théorique[862]. Deuxièmement, Althusser propose également dans ce texte une « rectification » de la thèse de la « coupure épistémologique », pour nuancer l'idée qu'on pourrait fixer dans une date précise le

[859] *Ibid.*, 226. Althusser va réitérer ces remarques dans ses entretiens avec Fernanda Navarro (dans la suite de l'entretien qui n'a pas été reproduite dans l'édition française). Voir *FM*, 79-80.
[860] Voir par exemple, dans la « Note sur les AIE », in *SR*, 254-255.
[861] Face à l'objection qui oppose l'antihumanisme théorique de Marx à l'existence d'idéologies humanistes, lesquelles peuvent dans certaines conditions contribuer aux luttes révolutionnaires, Althusser répond que « cela ne fait pas de difficulté, dès que l'on sait que le marxisme reconnaît l'existence des idéologies et les apprécie selon le rôle qu'elles jouent dans la lutte des classes. Ce qui est en cause est tout autre chose : la prétention *théorique* d'une conception humaniste d'expliquer la société et l'histoire, en partant de l'essence humaine, du sujet humain libre, sujet des besoins (…) ». *SM*, 227.
[862] Cette catégorie ne deviendra publique qu'en 1968, avec l'intervention d'Althusser dans le séminaire sur Hegel organisé par Jean Hyppolite au Collège de France. Le texte de cette intervention, cependant, titré « Sur le rapport de Marx à Hegel », ne sera publié qu'en 1970 dans le recueil des interventions du séminaire. Voir Jacques D'Hondt, éd., *Hegel et la pensée moderne. Séminaire sur Hegel dirigé par Jean Hyppolite au Collège de France (1967-1968)*, coll. Epiméthée (Paris: Presses universitaires de France, 1970), 85-111. Le texte sera repris plus tard dans la réédition augmentée de *Lénine et la philosophie,* suivi de *Marx et Lénine devant Hegel*, publié en 1972. Ce sera cette même année qu'Althusser publiera sa célèbre *Réponse à John Lewis* (dans sa version originale anglaise), où le concept de « procès sans sujet » acquiert toute sa publicité. On abordera en détail ce concept dans le chapitre 2.5.

moment où tiendrait lieu la « rupture » proprement dite. Si on peut assigner à la « coupure » une *date*, à savoir, 1845, « ce n'est jamais que le commencement d'un événement de très longue durée, et qui, en un sens, n'a point de terme »[863], dit désormais Althusser (cette rectification de la thèse de la coupure sera reprise dans *Lénine et la philosophie* ainsi que dans l'« Avertissement aux lecteurs », qu'Althusser rédige pour la première traduction française intégrale du livre I du *Capital* en 1969)[864]. Troisièmement, la catégorie de la « rencontre » apparaît ici sous une forme plus systématique, ce qui nous permet de confirmer la thèse selon laquelle une « théorie de la rencontre », bien que sans l'appellatif d'un « matérialisme » en tant que tel, est déjà en cours d'élaboration dans ces écrits des années 1960, ce qui veut dire qu'il ne s'agit nullement d'une nouveauté du « dernier Althusser »[865]. Enfin, il y a aussi une espèce de décompte très illustrative des principaux « obstacles épistémologiques » (terme qu'Althusser, avec celui de la « coupure », emprunte à Gaston Bachelard)[866] qui caractérisent l'humanisme théorique. Celles-ci fonctionnent comme des catégories idéologiques dans le discours des promoteurs du prétendu « humanisme socialiste » qu'Althusser vise à remettre en question, c'est-à-dire comme des notions « à prétention théorique » qui visent pratiquement des problèmes réels mais qui ne font que transcrire un « *état de fait existant* », sans rien apporter à sa connaissance ni, par

[863] *EPP II*, 488.

[864] Louis Althusser, « Avertissement aux lecteurs du Livre I du *Capital* », *Marxists Internet Archive*, consulté le 12 janvier 2019, https://www.marxists.org/francais/marx/works/1867/Capital-I/althusser_cap.htm. « Je dois pourtant reconnaître que j'ai donné une idée beaucoup trop tranchée de cette thèse, en avançant l'idée que l'on pouvait situer cette rupture en 1845 (thèses sur Feuerbach, Idéologie allemande). En réalité, quelque chose de décisif commence bien en 1845, mais il a fallu à Marx un très long travail de révolution pour parvenir à enregistrer dans des concepts vraiment nouveaux la rupture accomplie avec la pensée de Hegel ».

[865] En effet, on peut trouver une déclaration très explicite à ce propos, bien qu'elle soit plutôt circonscrite à la question de l'évolution théorique de Marx et de ce qui aurait provoqué la « coupure épistémologique » : « Nous pourrons peut-être un jour tirer de cette figure de la *rencontre* des éléments pour une théorie du procès de la production de la 'coupure' » (*EPP II*, 490). Cependant, nous pouvons noter que déjà dans un écrit de 1966 qui a pour titre « Sur la genèse », Althusser parle explicitement d'une « théorie de la rencontre » (voir *EH*, 81). Le « matérialisme de la rencontre » ou « matérialisme aléatoire » sera le thème du dernier chapitre de la deuxième partie (2.7).

[866] Voir notamment Gaston Bachelard, *La formation de l'esprit scientifique. Contribution à une psychanalyse de la connaissance objective* (Paris: J. Vrin, 1947), 13-22. Dans l'une de ses études consacrées à Bachelard, Dominique Lecourt définit l'obstacle épistémologique comme « les effets sur la pratique du savant du rapport imaginaire qu'il entretient avec elle ». Bien que l'obstacle épistémologique puisse assumer plusieurs formes, il a toujours un sens unique : « il comble la rupture entre connaissance commune et connaissance scientifique et rétablit la continuité menacée par le progrès de la connaissance scientifique ». Dominique Lecourt, *Pour une critique de l'épistémologie (Bachelard, Canguilhem, Foucault)*, coll. Théorie (Paris: François Maspero, 1972), 27.

conséquent, à sa transformation réelle. C'est sur ce dernier point que nous voudrions nous arrêter ici, afin de compléter notre délimitation de l'humanisme théorique du jeune Marx.

Ces obstacles épistémologiques peuvent être synthétisés selon Althusser dans les suivantes notions (il convient de citer la liste dans son intégralité) :

> « 1. la notion d'Homme (essence ou nature de l'Homme),
>
> 2. la notion d'espèce humaine ou Genre humain (essence générique de l'homme, défini par la conscience, le cœur, l'intersubjectivité, etc.),
>
> 3. la notion d'individu "concret", "réel", etc.,
>
> 4. la notion du sujet (subjectivité "concrète", sujet constituant de la relation spéculaire, du procès d'aliénation, de l'Histoire, etc.),
>
> 5. la notion de conscience (par exemple comme essence différentielle de l'espèce humaine, ou comme essence l'idéologique),
>
> 6. la notion du travail (comme essence de l'homme),
>
> 7. la notion d'aliénation (comme extériorisation d'un Sujet),
>
> 8. la notion de dialectique (en tant qu'elle implique la téléologie) »[867].

Cette liste reflète assez bien la portée et l'ampleur philosophique de la « querelle de l'humanisme ». C'est un débat qui semble aller bien au-delà d'une problématique strictement marxiste, puisque, comme le montrent ces notions elles-mêmes, on pourrait trouver toute une histoire et tout un champ théorique qui leur sont propres si l'on faisait la généalogie de chacune d'entre elles. De la métaphysique cartésienne aux différentes formes du contractualisme (Hobbes, Locke ou Rousseau), et de la philosophie transcendantale kantienne aux multiples versants d'anthropologie philosophique, on voit peut-être mieux comment le titre d'une « querelle » n'est en aucun cas le caprice de quelqu'un qui aime la « polémique », mais est en fait la juste appellation pour une véritable conjoncture dans l'histoire politique et l'histoire de la philosophie.

Or, dans le cadre de l'humanisme théorique de Marx, ce à quoi s'attache Althusser, la plupart de ces notions trouvent leur provenance la plus directe dans la lignée de l'idéalisme allemand, surtout de la philosophie hégélienne, et de son prétendu « renversement » dans l'« anthropologie absolue » de Feuerbach, ce qu'Althusser appelle

[867] *EPP II*, 493.

aussi dans son cours sur Feuerbach de 1967, sa « biologie transcendantale »[868]. Par-là Althusser veut désigner le fondement de toute une « théorie de la connaissance » ainsi que d'une « morale » ou d'une « raison pratique », qui s'articule de manière paradigmatique sur la structure spéculaire du sujet et de l'objet. « *La relation spéculaire réversible n'est possible que sur le fond d'une structure centrée*, où l'essence du sujet occupe le centre, et les objets spéculaires la périphérie de *l'horizon* »[869]. Cette structure explique ainsi le privilège ontologique assigné à la « conscience », ce qui décrit par ailleurs le propre de l'homme dans l'anthropologie feuerbachienne : contrairement à l'animal, l'homme est un « être en rapport immédiat et adéquat avec *sa propre essence* », un rapport de connaissance intérieure dans lequel son essence lui est « *donnée en acte* »[870]. Ce rapport se réalise de manière absolue dans la religion, dans l'« objet-religion » comme « l'horizon absolu » de toute son activité générique[871]. Et ce rapport explique aussi le fait que, comme d'ailleurs Althusser l'affirme à plusieurs reprises, « *il n'y a absolument aucune théorie de l'histoire chez Feuerbach* »[872]. Ce qu'il y a c'est plutôt l'histoire comme le « lieu vide » des variations phénoménales de l'essence générique de l'homme. L'anthropologie feuerbachienne n'admet pas la possibilité de l'histoire comme un lieu véritable des luttes et de la transformation des conditions matérielles et des rapports de forces où peut se déployer cette essence humaine, car elle est toujours pensée à partir du rapport entre la fin et l'origine : la solution au problème de la désaliénation (fin) est déjà contenu dans l'aliénation (origine), car c'est un problème qui découle des catégories de l'essence générique (qu'elle soit décrite comme « raison », « volonté » ou « amour »), c'est-à-dire des différentes formes phénoménales ou existentielles que peut prendre cette essence toujours identique à soi. Depuis cette perspective (ou depuis cet *horizon*), il ne peut pas y avoir d'histoire : la structure théorique même de cette anthropologie est la « négation de l'histoire »[873].

---

[868] *Ibid.*, 181.
[869] *Ibid.*, 183.
[870] *Ibid.*, 186.
[871] Dans une annotation manuscrite en marge d'une version de son cours sur Feuerbach, Althusser avait décrit ce rapport comme « un cercle absolu = sans dehors » (*ibid.*, 247 ; note « *a* » à la page 188). L'image du cercle et du « cercle de cercles » qu'Althusser emploie de manière récurrente pour décrire la dialectique hégélienne sera commentée dans le chapitre 2.2.
[872] *Ibid.*, 242.
[873] *Ibid.*, 243. On reviendra sur ce thème dans le chapitre 2.5 consacré au concept de « procès sans sujet ».

Toute cette problématique exerce alors des effets profonds sur la pensée du « jeune Marx », et elle domine également la plupart des tentatives contemporaines de lecture et de réinterprétation des œuvres de jeunesse de Marx entreprises par les différents philosophes marxistes contre lesquels Althusser se bat, qu'ils soient phénoménologues ou existentialistes, structuralistes ou humanistes[874]. Depuis la déclaration que fait Merleau-Ponty en 1955 dans *Les aventures de la dialectique* : « Le marxisme a besoin d'une théorie de la conscience »[875], jusqu'à la théorie de la personnalité qui s'est proposé de développer Lucien Sève dans son ouvrage de 1969[876] (et malgré les énormes différences entre l'un et l'autre), pour Althusser il s'agit fondamentalement d'une même problématique théorique sous différentes modulations : l'humanisme théorique de Marx traduit ou élargi sous la forme des différents humanismes théoriques des marxistes. C'est donc dans cette conjoncture qu'il faut analyser l'intervention d'Althusser. Il est maintenant temps d'aborder la thèse althussérienne de l'antihumanisme théorique de Marx.

[874] Voir à cet égard *ibid.*, 211-28.

[875] Maurice Merleau-Ponty, *Les aventures de la dialectique* (Paris: Gallimard, 1955), 55. Voir aussi ce qu'il affirme ailleurs : « Le matérialisme historique (…) c'est l'énoncé d'une parenté entre la personne et l'extérieur, entre le sujet et l'objet qui fonde l'aliénation du sujet dans l'objet, et fondera, si l'on renverse le mouvement, la réintégration du monde à l'homme. La nouveauté de Marx est de prendre ce fait comme primitif, alors que, chez Hegel, l'aliénation est encore une opération de l'esprit sur lui-même, et qu'elle est donc déjà surmontée lorsqu'elle se manifeste » (39).

[876] Lucien Sève, *Marxisme et théorie de la personnalité* (Paris: Éditions sociales, 1969). Voir notamment le chapitre II, « Personnalité humaine et matérialisme historique » (77-216), tout particulièrement la longue note que Sève consacre à expliquer sa différence et son désaccord avec Althusser et ses collaborateurs, un désaccord qui porte avant tout sur la thèse de la coupure épistémologique et donc sur le rapport entre les œuvres de jeunesse et les œuvres de maturité de Marx (voir la note qui commence à la page 97, jusqu'à la page 106). La position de Sève, selon ses propres termes, consiste à critiquer le plus radicalement possible l'« humanisme spéculatif » du marxisme (et sur ce point il reconnaît bien la pertinence des thèses d'Althusser), tout en prenant ses distances par rapport à l'« antihumanisme théorique » formulé par Althusser, qui n'admettrait aucune légitimité théorique au concept d'« homme ». On pourrait dire que Sève ne renonce pas à penser un humanisme marxiste qui puisse être « scientifique », ou à la possibilité d'une « anthropologie théorique » qui ne soit pas idéaliste. Dans les termes de la « querelle » abordée dans ce chapitre, il n'est pas secondaire de rappeler aussi que Sève déclare dès le début de son ouvrage l'importance qu'a eu le travail de Politzer sur son approche à la théorie de l'individualité humaine, une référence que pour Althusser était toujours irrecevable. Quoi qu'il en soit, de même que Sève reconnaît l'importance du travail d'Althusser dans ses propres positions, il est également probable que les critiques de Sève à l'égard de la thèse de la coupure épistémologique aient eu un certain effet sur Althusser dans son procès d'« autocritique ». Une étude plus détaillée de ce dialogue reste à faire, qui prenne en compte la correspondance récemment publiée, notamment celle couvrant la période 1963-1973. Voir Louis Althusser et Lucien Sève, *Correspondance (1949-1987)*, coll. Les éclairées (Paris: Les éditions sociales, 2018).

1.4.3. La thèse althussérienne de l'antihumanisme théorique de Marx

Revenons à l'article de 1964, « Marxisme et humanisme », où la thèse de l'antihumanisme théorique de Marx est explicitement formulée. La question de la « rupture » est ici parfaitement bien datée, elle a lieu en 1845, et elle est aussi située dans des ouvrages et passages bien précis, ceux que peu après, dans la préface à *Pour Marx*, Althusser appellera les « Œuvres de la coupure » : les « Thèses sur Feuerbach » et *L'idéologie allemande*. « A partir de 1845, Marx rompt radicalement avec toute théorie qui fonde l'histoire et la politique sur une essence de l'homme », cette essence préexistante donnée, dont on a parlé plus haut. Il s'agit d'une rupture, d'un rejet et d'une critique radicale de toute forme de « philosophie de l'homme » qui a comme pierre de touche l'idée de la « nature humaine » ou d'une « essence humaine ». Cette rupture comporte « trois aspects théoriques indissociables », dit Althusser, que l'on pourrait considérer ici comme le « cœur » de l'antihumanisme théorique en formation : premièrement, la

> « formation d'une théorie de l'histoire et de la politique fondée sur des concepts radicalement nouveaux : concepts de formation sociale, forces productives, rapports de production, superstructure, idéologies, détermination en dernière instance par l'économie, détermination spécifique des autres niveaux, etc. » ;

deuxièmement, une « critique radicale des prétentions *théoriques* de tout humanisme philosophique » ; et enfin, une « définition de l'humanisme comme *idéologie* »[877]. C'est l'ensemble de ces trois éléments ce qui donnera forme à cette nouvelle conception de l'histoire et de la politique qu'Althusser identifie avec l'antihumanisme théorique.

Tout d'abord, avant de poursuivre notre lecture, il est nécessaire de faire une brève remarque sur ce passage clé dans lequel Althusser donne une première définition de l'antihumanisme théorique. D'abord, il est intéressant de noter qu'à propos du premier aspect théorique mentionné, on trouve une liste des notions qu'on pourrait être tentés d'identifier avec les « concepts fondamentaux de l'antihumanisme théorique » de Marx, dans le sens où le célèbre « manuel » rédigé par Marta Harnecker en 1969 parlait des

[877] *PM*, 233.

« concepts élémentaires du matérialisme historique »[878], si ce n'était qu'une telle formule irait à l'encontre du motif qui inspire la nature même de cet antihumanisme. En ce sens, la liste de concepts radicalement nouveaux dont parle Althusser, semble être analogue à celle qu'il offre dans le texte de 1967 par rapport aux « obstacles épistémologiques » propres à l'humanisme théorique de Marx, sauf que, dans ce cas, ces concepts nouveaux sont justement ceux qui auraient permis à Marx de procéder au « déblocages » théoriques nécessaires pour mener à bien cette rupture et bien constituer sa théorie matérialiste de l'histoire. L'inclusion d'un « etc. » à la fin de la liste, cependant, peut être en ce sens bien significative. Si ce n'est pas trop abuser d'une « surinterprétation » de cette annotation, il est possible de la lire comme le signe d'un travail encore à venir, une tâche toujours ouverte à la découverte des nouveaux concepts qui doivent être toujours trouvés ou créés. On découvre ainsi un aspect aussi paradoxal que fécond de l'antihumanisme théorique d'Althusser[879] : celui-ci se révélerait au fond comme le nom d'une tâche interminable, d'un travail toujours recommencé, mais dont l'achèvement serait la preuve indiscutable du triomphe d'une nouvelle forme d'humanisme théorique. Lorsqu'Althusser concluait sa préface au livre de Dominique Lecourt sur l'affaire Lyssenko, en paraphrasant les mots de Freud : « histoire terminée, histoire interminable »[880], il faisait précisément allusion à un problème que ayant pris fin, dans un certain sens, avec la disparition de Lyssenko, renvoyait à un autre problème (voir à une « problématique ») plus vaste qui allait au-delà de la figure de Lyssenko et de son projet de pseudoscience, mais dont le « lyssenkisme » pouvait être le symptôme le plus aigu d'un problème très réel et qui peut-être ne pourrait

[878] Voir Marta Harnecker, *Los conceptos elementales del materialismo histórico* (México: Siglo Veintiuno, 1971). Althusser, comme on le sait, rédige une petite préface pour la deuxième édition en 1970 (voir pages xi-xvi ; texte repris avec le titre « Marxisme et lutte de classe » dans *Positions*). Althusser lui aussi parle en fait du *Capital* comme l'ouvrage qui contient « les principes fondamentaux de la science marxiste » (*P*, 62). Bien évidemment, le geste de les nommer « concepts fondamentaux » ou « élémentaires » date de très longtemps, et dans le cas du livre de Harnecker provient d'une tendance initiée avec les manuels de « marxisme-léninisme » de l'Académie de Sciences de l'URSS. Il est vrai, soit dit en passant, que la contribution de Balibar à *Lire Le Capital*, a pour titre « Sur les concepts fondamentaux du matérialisme historique », mais toute la différence se joue, semble-t-il, dans la préposition « sur » : les concepts fondamentaux du matérialisme historique sont ici pris comme l'objet d'un examen critique de la part de Balibar, non pas comme des concepts déjà donnés dans le texte marxien, ni comme le résultat achevé de sa recherche.

[879] Aspect paradoxal qui sera explicité avec les rectifications de la thèse de la coupure épistémologique, comme on le verra dans la section suivante.

[880] *SM*, 245. La référence indirecte à Freud est d'ailleurs à son étude de 1937, « Analyse terminée et analyse interminable », traduite aussi comme « L'analyse avec fin et l'analyse sans fin ». Voir Sigmund Freud, « L'analyse avec fin et l'analyse sans fin », in *Résultats, idées, problèmes*, trad. par J. Altounian et al., Bibliothèque de psychanalyse (Paris: Presses universitaires de France, 1985), 231-68.

jamais prendre fin. Si l'histoire terminée de Lyssenko renvoie inévitablement à l'histoire interminable de l'idéologie dans la science, on pourrait dire de façon analogue que l'histoire terminée de Marx renvoie nécessairement à l'histoire interminable de l'humanisme théorique dans l'antihumanisme théorique. Nous espérons que cette articulation sera rendue plus claire par la suite.

Alors, pour montrer comment a lieu la rupture de Marx avec toute anthropologie et tout humanisme philosophique, Althusser accorde une attention particulière à la sixième thèse sur Feuerbach, raison pour laquelle il convient de la rappeler à cet endroit :

> « Feuerbach résorbe l'essence religieuse en l'essence *humaine*. Mais l'essence humaine n'est pas quelque chose abstrait qui réside dans l'individu unique. Dans sa réalité effective, c'est l'ensemble des rapports sociaux. Feuerbach, qui ne parvient pas jusqu'à la critique de cette essence effective, est en conséquence obligé : 1) de faire abstraction du cours de l'histoire et de figer le sentiment religieux en soi-même, et de supposer un individu humain abstrait – *isolé*. 2) L'essence ne peut en conséquence être saisie que comme "genre", comme généralité intérieure, muette, posant un lien *naturel* entre al multiplicité des individus »[881].

Le rôle privilégié attribué à cette thèse tient au fait que c'est le moment où Marx identifie les deux postulats fondamentaux de l'humanisme philosophique de Feuerbach, et qui se proposera de soumettre à une critique radicale, à savoir, « 1º qu'il existe une essence universelle de l'homme ; [et] 2º que cette essence est l'attribut des "*individus pris isolément*" qui en sont les sujets réels »[882]. C'est de ces postulats qu'Althusser va déduire l'empirisme du sujet et l'idéalisme du concept que nous avons vus plus haut, et avec lesquels Marx bientôt rompra. Avant de commenter ces passages où Althusser fait référence à la sixième thèse sur Feuerbach, il faut se rapporter à ce qu'Althusser dit dans la « Note complémentaire sur l'"humanisme réel" », ajoutée à la fin de *Pour Marx* comme réponse à l'article publié peu avant par Jorge Semprun[883].

---

[881] Pierre Macherey, *Marx 1845. Les « thèses » sur Feuerbach*, op. cit., 15. Voir aussi Georges Labica, *Karl Marx. Les thèses sur Feuerbach*, op. cit., 29.
[882] *PM*, 234.
[883] Jorge Semprun, « L'humanisme socialiste en question », art. cit., 22-31.

Le cœur de la dispute tourne ici, encore une fois, autour de l'adjectif « réel », qui remarque comment cet « humanisme réel », défendu par Semprun (mais aussi par plusieurs d'autres comme on l'a vu dans le cas d'Adam Schaff)[884], se pose comme une dénonciation supposément « critique » d'un humanisme « non-réel », c'est-à-dire, « idéel » ou idéaliste, spéculatif pourrait-on dire, de sorte que « l'ancien humanisme est donc jugé par le nouveau comme un humanisme abstrait et illusoire »[885]. Mais pour Althusser, l'adjectif « réel » ne vise pas un objet de connaissance mais il a plutôt une fonction d'« indication pratique », c'est-à-dire, une fonction morale qui suppose un certain volontarisme, une attitude pratique ou une conscience morale qui laisse le dit « humanisme réel » toujours dans le même terrain de l'idéologique. Il faut noter qu'à ce stade la conception de l'idéologie est pour Althusser étroitement liée à cet aspect d'« allusion pratique », conception qui va être modifiée, sans être entièrement rejetée, dans son article de 1970, « Idéologie et appareils idéologiques d'État »[886].

« Quelle est en effet cette "réalité" qui doit transformer l'ancien humanisme en humanisme-réel ? — demande Althusser — C'est la société ». Voilà où la sixième thèse sur Feuerbach entre en scène.

> « La VIe thèse sur Feuerbach dit même que "l'*homme*" non abstrait est l'"*ensemble des rapports sociaux*". Or, à prendre cette expression à la lettre, comme une définition adéquate, *elle ne veut rien dire* (…). Entre ces deux termes (homme/ensemble des rapports sociaux) il y a sans doute un rapport, mais il n'est pas lisible dans la définition, *ce n'est pas un rapport de définition, ce n'est pas un rapport de connaissance* »[887].

Si l'humanisme dit « réel » change quelque chose par rapport à un ancien humanisme « illusoire » ou « idéaliste », lorsqu'il a recours à cette formule forgée par Marx, cela

---

[884] Rappelons encore les termes de sa position : « Le marxisme *est* un humanisme, mais un humanisme d'un type particulier (…) c'est un humanisme réaliste », parce que « le point de départ est l'individu réel, concret ». Adam Schaff, « L'humanisme marxiste », art. cit., 5.
[885] *PM*, 253.
[886] *P*, 67-125. Althusser se sert aussi de cette conception de l'idéologie comme « allusion pratique » qui sera reprise ailleurs, par exemple dans son article « Sur le 'Contrat Social' » : « En disant que l'intérêt général est un *mythe idéologique* (…) je dis en même temps, — comme dans le cas de toute conception idéologique —, que Rousseau *fait allusion*, dans sa théorie illusoire, à *quelque chose de réel* ». *SM*, 101 (cette citation correspond à l'un des passages biffés par Althusser). Cette « dénégation idéologique » de Rousseau, ajoute Althusser, implique que la « méconnaissance théorique » se double en « dénégation pratique ».
[887] *PM*, 254.

n'entraîne pas nécessairement que l'humanisme puisse se proclamer comme une perspective théorique ayant pour objet les « hommes réels » et leurs rapports. La raison réside dans le paradoxe auquel conduit le contenu même de la sixième thèse :

> « une fois entreprise l'analyse scientifique de cet objet réel, nous découvrons que la connaissance des hommes concrets (réels), c'est-à-dire la connaissance de l'ensemble des rapports sociaux n'est possible que sous la condition de se passer complètement des *services théoriques* du concept d'homme »[888].

Il convient de s'arrêter un moment sur cette interprétation d'Althusser, car même si elle ne compromet pas la validité ni la pertinence de l'antihumanisme théorique comme tel, elle semble passer trop rapidement sur le grand problème théorique qui s'ouvre avec cette petite phrase de la sixième thèse, qui parle de « *l'ensemble des rapports sociaux* ».

Car si bien l'expression « ensemble des rapports sociaux » peut « ne rien dire » comme définition théorique, elle a cependant un *effet* théorique d'envergure : c'est précisément l'une des voies dont Marx se débarrasse du concept d'« homme », rien de moins. Mais en suivant les lectures plus récentes proposées, entre autres, par Balibar et Macherey, il est facile de voir que cet effet théorique ne s'arrête pas là : bien au contraire, il s'agit de plusieurs effets théoriques dont peut-être on n'arrive même pas à saisir toute leur fécondité. En effet, on pourrait répondre aux propos d'Althusser avec cette affirmation que lui-même avait écrit, dans l'un des plus beaux passages de *Pour Marx*, qui frappe par sa lucidité et par son style :

> « Les brefs éclairs des *Thèses sur Feuerbach* frappent de lumière tous les philosophes qui les approchent, mais chacun sait qu'un éclair éblouit plus qu'il n'illumine, et que rien n'est plus difficile à situer dans l'espace de la nuit qu'un éclat de lumière qui la rompt. Il faudra bien un jour rendre visible l'énigmatique de ces onze Thèses faussement transparentes »[889].

Ayant pleinement reconnu cette fausse transparence, il est clair que ce jour n'est jamais venu pour Althusser.

---

[888] *Ibid.*, 254-55.

[889] *Ibid.*, 28. Cette dernière déclaration (« Il faudra bien un jour… ») se répète, comme nous le verrons, à l'égard d'une lecture des *Manuscrits de 1844*.

Dans *La philosophie de Marx*, son petit livre publié pour la première fois en 1993, Balibar avait formulée la thèse selon laquelle, à partir d'une lecture de la VIème thèse sur Feuerbach précisément, on peut trouver chez Marx une philosophie du « transindividuel », voire une « ontologie de la relation », analogue à certains égards à celle que l'on peut trouver chez Spinoza ou chez Freud (ce seront les autres références travaillées par Balibar)[890]. Avec la VIème thèse, se dessine selon Balibar une pensée de la « *relation constitutive*, qui déplace la question de l'essence humaine »[891], question nodale dans l'humanisme théorique du jeune Marx, comme on vient de le voir.

De ce point de vue, on pourrait dire que ce qui est au cœur de la critique de Marx à Feuerbach dans la sixième thèse, c'est avant tout une discussion sur ce qu'on entend justement par « essence », ni plus ni moins. Tout l'enjeu de cette thèse se trouve dans la phrase qu'Althusser chasse d'un trait, celle que dit que l'essence humaine, « dans sa réalité effective, c'est l'ensemble des rapports sociaux » (*In seiner Wirklichkeit ist es das ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse*). Avec cette définition, Marx opère un déplacement décisif dans la compréhension de ce qu'est l'essence humaine (ou même la nature humaine ou simplement « l'homme »), mais aussi de ce qu'est l'*essence*. Comme le dit Balibar, les philosophes ont traditionnellement pensé à l'essence d'abord comme une *idée* ou une abstraction, mais ont ensuite pensé à cette abstraction générique comme si elle était « en quelque sorte "logée" (*inwohnend*) dans les individus du même genre, soit comme une qualité qu'ils possèdent, d'après laquelle on peut les classer, soit même comme une forme ou une puissance qui les fait exister comme autant de copies du même modèle »[892]. Cette tradition de pensée a, sans surprises, des implications profondément théologiques. Dans son commentaire de ces thèses, Macherey a bien souligné le fait que toute une « doctrine des formes substantielles » avait comme propos de combattre « l'idée du mélange ou de la

[890] Voir Étienne Balibar, *La philosophie de Marx*, Nouvelle édition revue et augmentée (Paris: La découverte, 2014), 69-72. Comme on le sait, Balibar emprunte le terme du *transindividuel* notamment à Gilbert Simondon, mais aussi (ce qui deviendra explicite dans des études ultérieures) à la lecture pionnière qu'en a faite Muriel Combes dans son ouvrage de 1999 : Muriel Combes, *Simondon, individu et collectivité. Pour une philosophie du transindividuel*, coll. Philosophies (Paris: PUF, 1999). Il est vrai que le terme apparaît aussi, avec des significations différentes, chez d'autres penseurs du XXème siècle tels que Alexandre Kojève, Jacques Lacan ou Lucien Goldmann, comme le reconnaît Balibar lui-même. Cependant, dans ce contexte Balibar reprend le terme dans un sens plutôt libre et général, pour l'employer dans un débat qui, n'étant pas étranger à la question simondonienne de l'individuation, ne se déploie pas selon ses termes.
[891] *Ibid.*, 70.
[892] *Ibid.*, 68-69.

confusion des formes »[893], c'est-à-dire, la menace d'un monde qui est en train de perdre ses repères, son sens, ou la stabilité de son ordre. C'est la menace toujours « démoniaque » ou « diabolique » d'un monde où règne la transgression. Un tel monde, dit Macherey,

> « où plus rien n'est sûr, rendu au chaos du fait d'avoir été privé de ses barrières génériques, est à proprement parler démoniaque, car il est livré aux impuretés composite de l'hybride et du contrefait. Le mélange, c'est l'image par excellence du désordre, d'un univers en débâcle et en déréliction, en folie »[894]

(dont la représentation picturale nous la donnent les tableaux de Bosch, précise Macherey).

L'une des frontières qui menaçait d'être transgressée, était précisément celle qui sépare l'humain des différentes formes de l'animalité. Par-là, il ne doit pas surprendre que cette redéfinition radicale de l'essence, qui remet en question toute l'anthropologie feuerbachienne, puisse remettre en question aussi la possibilité même d'une anthropologie comme telle, dans la mesure où ce n'est pas seulement la définition de l'homme qui devient futile, mais aussi la distinction même entre *genre* et *espèce* devient clairement problématique (et nous ne devons pas oublier que Marx emploie précisément le terme « *Gattung* », qu'on peut traduire aussi bien comme « genre » que comme « espèce »). Une conséquence majeure de ce déplacement de la question de l'essence, est le fait que l'essence humaine se trouve en ce sens « défaite » ou « disséminée » dans l'ensemble des rapports sociaux, dans des « *relations* multiples et actives que les individus établissent les uns avec les autres »[895]. Le « genre » humain, s'il y en a, son « être générique » (le *Gattungswesen* dont parle Marx dans les *Manuscrits de 1844*), se compose alors de ces relations multiples : « elles le définissent parce qu'elles le constituent à chaque instant, sous des formes multiples »[896]. Et celui-ci est le seul contenu « effectif » que peut avoir une notion d'« essence humaine », de sorte qu'on peut légitimement se demander si la formule même d'« essence humaine » est encore pertinente : pour Macherey, l'essence devient en effet une *non-essence*[897].

---

[893] Pierre Macherey, *Marx 1845: les « thèses » sur Feuerbach*, op. cit., 146.
[894] *Ibid.*, 146-47.
[895] Etienne Balibar, *La philosophie de Marx*, op. cit., 69.
[896] *Ibid*.
[897] Pierre Macherey, *Marx 1845. Les "Thèses" sur Feuerbach*, op. cit., 153, 155.

Dans le « complément » qu'il ajoute en 2014 à la nouvelle édition augmentée de *La philosophie de Marx*, qui a pour titre « Anthropologie philosophique ou Ontologie de la relation ? Que faire de la "VIe Thèse sur Feuerbach" ? » (un titre qui résume l'enjeu complexe de toute cette discussion), Balibar revient sur ce problème après vingt ans à peu près où son propre parcours théorique a connu des nouveaux développements[898]. Rappelant l'enjeu de l'humanisme théorique impliqué par la question de l'essence humaine, Balibar met l'accent ici sur le « passage à l'effectivité » exprimé par le mot *Wirklichkeit*, et il soutient que le concept même d'essence (*Wesen*) « n'a *pas d'autre* contenu qu'une activité ou un procès, en d'autres termes une *praxis* »[899]. Dans un geste qui le rapproche donc à l'affirmation de Macherey, Balibar dit que de cette manière, le concept d'essence acquiert une signification « anti-ontologique »[900].

Par ailleurs, ce que Balibar et Macherey ont souligné dans leurs lectures respectives de la sixième thèse, c'est aussi l'utilisation par Marx d'un terme français, celui d'« ensemble »[901]. Pour Macherey, cette décision est un effort pour suppléer une apparente « insuffisance de la langue allemande », qui n'aurait pas vraiment de terme pour exprimer ce qu'« ensemble » veut dire littéralement,

> « à savoir le regroupement, le rassemblement ou l'association d'éléments simplement collectés et réunis, donc mis ensemble, sans que cela présuppose qu'ils constituent par leur réunion une totalité en soi, donc de droit, unifiée, ce qu'exprimeraient les termes *das Ganze*, *die Ganzheit* ou *die Totalität*. *Das ensemble*, c'est donc une multiplicité indéfiniment ouverte et en cours de recomposition, qui résulte de la coexistence ou cohabitation des membres ou éléments qui la composent »[902].

---

[898] C'est notamment le cas de *Citoyen sujet*, publié en 2011, ouvrage qui rassemble diverses études sous la rubrique d'une « anthropologie philosophique ». Voir aussi Étienne Balibar, « L'introuvable humanité du sujet moderne. L'universalité "civique-bourgeoise" et la question des différences anthropologiques », *L'Homme* 203-204, n° 3 (2012): 19-50, étude qui reprend et prolonge en quelque sorte, le chapitre de fermeture de *Citoyen sujet*.

[899] Etienne Balibar, *La philosophie de Marx*, op. cit., 219.

[900] *Ibid.*, 235.

[901] Terme que Marx semble avoir écrit correctement avec minuscule, mais qu'Engels, comme le montre Macherey, a considéré nécessaire de corriger en le « germanisant » par une « E » majuscule (comme s'écrivent tous les substantifs en allemand). Au-delà de l'orthographie, ce qui frappe c'est le recours même qui fait Marx d'un terme en langue française, pour des raisons que nous verrons tout de suite.

[902] Pierre Macherey, *Marx 1845. Les "Thèses" sur Feuerbach*, op. cit., 150.

Comme le dit autrement Balibar, le mot ensemble « produit un effet performative de "détotalisation", déconstruisant l'*effet-totalité* » [903] provoqué par des catégories philosophiques telles que « *das Ganze* ». De ce point de vue, le mot « ensemble » indique que ce qu'on appelle « société » n'est jamais une unité stable, moins encore une

> « totalité unifiée et homogène, organisée à partir d'un principe immanent de finalité : mais [au contraire] elle est ce qui résulte de la combinaison et de l'interaction de "rapports sociaux", combinaison et interaction dont elle est le produit historique, affecté par un certain degré de contingence »[904].

La société ne peut donc se comprendre ni comme une totalité toujours donnée, ni comme la simple somme des individus, qui sont également donnés en tant qu'unités originaires. Comme le dit Balibar, ce que la sixième thèse sur Feuerbach cherche à récuser, c'est *à la fois* le « point de vue individualiste » (c'est-à-dire, toute pensée qui pose le primat de l'individu, ou bien qui considère que l'individualité peut être définie par elle-même), et le « point de vue organiciste » ou « holiste » (c'est-à-dire, la pensée qui pose, inversement, le primat du tout, soit qu'on nomme ce tout « société », « système » ou même « structure »).

Au fond, dit Balibar, « les mots "ensemble", "rapports" et "sociaux" disent tous la même chose »[905], ça veut dire, qu'ils récusent tous les trois la position transcendantale selon laquelle une « essence humaine » précède l'existence des individus, et la position empiriste ou positiviste, qui conçoit l'existence des individus comme la donnée primaire et originaire. Autrement dit, selon les termes du texte ajouté en 2014 : « "Social" s'oppose à "humain" comme "rapports" s'oppose à "essence" »[906]. Ainsi, d'après une pensée de la relation constitutive ou de la transindividualité, il s'agit de penser l'un et l'autre pôle comme nécessairement impliqués, dans un processus d'interaction permanent, dont les rapports sociaux eux-mêmes doivent être compris comme étant dans un état d'« incessante transformation » (un état « métastable » dirait-on, suivant une terminologie simondonienne). Pour employer encore les mots de Macherey : « Ni le genre, ni l'individu, mais des relations, et même des complexes de relations »[907].

---

[903] Etienne Balibar, *La philosophie de Marx*, op. cit., 232.
[904] Pierre Macherey, *Marx 1845. Les "Thèses" sur Feuerbach*, op. cit., 151. Ici résonne très clairement le concept althussérien de totalité complexe, concept que nous allons traiter en détail dans le chapitre 2.3.
[905] Etienne Balibar, *La philosophie de Marx*, op. cit., 69.
[906] *Ibid.*, 202.
[907] Pierre Macherey, *Marx 1845. Les « Thèses » sur Feuerbach*, op. cit., 152.

Bien sûr, plusieurs lignes de recherche s'ouvrent à partir d'une lecture plus soigneuse de la sixième thèse sur Feuerbach, tel que l'ont faite Balibar et Macherey. Non seulement il s'agit du « programme d'enquête » proposé par Balibar dans *La philosophie de Marx*, à propos de la thèse d'une « ontologie de la relation », ou bien, d'une pensée du « transindividuel » chez Marx (ligne de travail que Balibar lui-même, ainsi que d'autres, ont entrepris de développer)[908]. C'est aussi un autre axe de recherche, également développée par Balibar (et non sans lien avec les thèmes du transindividuel et de l'ontologie de la relation), autour de ce qu'il appelle, dans le texte de 2014, une « anthropologie "non humaniste" ou même "antihumaniste" »[909], en référence polémique directe à la querelle de l'humanisme et à l'antihumanisme théorique formulé par Althusser. Dans l'avant-propos de *Citoyen sujet* (qui, non par hasard, s'intitule « Après la querelle »), Balibar avait annoncé son propos avec d'autres termes mais faisant toujours référence aux termes de la sixième thèse :

> « Ces formules, me semble-t-il, peuvent être lues ou utilisées non pas tant pour "réduire" l'idée de l'homme en général ("abstrait"), (…) à *une représentation bourgeoise de l'humain* (…), que comme une façon de *poser le problème de l'anthropologie* immanente à une constitution bourgeoise du politique »[910].

Et pour donner une autre piste de cette recherche, dans son étude publiée en 2012 sur les « différences anthropologiques », et toujours en référence à la sixième thèse, Balibar se demandait :

> « Que devient une telle idée si nous essayons de prendre en compte la modalité (…) des différences anthropologiques, en tant qu'elles ne viennent pas *s'ajouter à l'universel* ou le surdéterminer, de façon contingente, mais le contredisent de l'intérieur *en le réalisant*, le mettant en relation déterminée

[908] Voir notamment les travaux maintenant rassemblés dans la deuxième partie d'Étienne Balibar, *Spinoza politique. Le transindividuel* (Paris : PUF, 2018), tout particulièrement le chapitre 1, « Individualité et transindividualité chez Spinoza » (199-244), et le chapitre 3, « Philosophies du transindividuel : Spinoza, Marx, Freud » (285-334). Voir aussi le travail de Jason Read, *The Politics of Transindividuality*, Historical materialism book series (Leiden et Boston: Brill, 2016), ainsi que Vittorio Morfino, « Spinoza: An Ontology of Relation? », *Graduate Faculty Philosophy Journal* 27, n° 1 (2006): 123-24. Nous parlerons plus en détail de cette ligne de recherche dans le chapitre 2.4, à propos de ce que nous proposons d'appeler un « principe marxiste d'individuation ».

[909] Etienne Balibar, *La philosophie de Marx*, op. cit., 204.

[910] Etienne Balibar, *Citoyen sujet*, op. cit., 26.

avec lui-même et ouvrant en son centre un ou plusieurs abîmes qui voient le retour de l'inhumanité dans l'humain ? »[911].

Ce dont il est question dans cette perspective développée par Balibar (et tenant compte du contexte qui nous concerne ici), c'est entre autres une confrontation avec la thèse althussérienne de l'antihumanisme théorique, au sens où les questions posées par Balibar visent une réfutation (ou au moins une problématisation) de l'identité entre humanisme théorique et toute forme d'anthropologie. Dit autrement, sans abandonner une position théorique fondamentalement antihumaniste, à savoir, une critique et une opposition radicale à une autre identité, celle qui s'établit entre philosophie et anthropologie (au sens où les concepts de la première ne se distinguent pas véritablement des concepts de la seconde), Balibar cherche à penser autrement la question anthropologique, mais toujours depuis la philosophie. Selon ses propres mots : « non pas un programme positif d'"anthropologie philosophique", mais une *discussion* de ses enjeux, de ses héritages et de ses apories »[912]. Bref, la proposition de Balibar sur les différences anthropologiques est particulièrement intéressante à deux égards au moins : non seulement il cherche à repenser des catégories philosophiques que l'on pourrait croire en désuétude, comme l'universel et le particulier (ou le singulier), et la manière dont leur rapport et compris, mais il cherche aussi de cette manière une autre approche des problèmes « anthropologiques » dans une perspective antihumaniste (problèmes de la race, la citoyenneté, l'identité nationale, l'identité de genre, etc. ; tous des problèmes qui ne faisaient pas partie, du moins explicitement, des problématiques althussériennes). Bien que nous ne puissions ici qu'évoquer cette ligne de recherche, il est important de rappeler qu'elle nous permet de reconnaître *à la fois* certaines des *limitations* de l'antihumanisme théorique élaboré par Althusser, et les *possibilités* que cette même perspective a pu ouvrir[913].

---

[911] Étienne Balibar, « L'introuvable humanité du sujet moderne. L'universalité "civique-bourgeoise" et la question des différences anthropologiques », art. cit., 46.

[912] Etienne Balibar, *Citoyen sujet*, op. cit., 9.

[913] Il ne faut pas oublier que cette ligne d'interrogation avait été entamée par Balibar au moins dès son ouvrage coécrit avec le sociologue américain Immanuel Wallerstein publié pour la première fois en 1988. Voir Étienne Balibar et Immanuel Wallerstein, *Race, nation, classe. Les identités ambiguës* (Paris: La Découverte, 2007). Voir aussi, plus récemment : Étienne Balibar, *Des universels. Essais et conférences*, coll. La philosophie en effet (Paris: Éditions Galilée, 2016). D'autre part, il nous semble qu'il y a une très grande dette des études althussériens envers la figure et le travail de l'un des fondateurs des *Cultural Studies*, le jamaïcain Stuart Hall. Malgré son rapport toujours critique et conflictuel avec la théorie d'Althusser, il n'a jamais cessé de se référer à lui et à ses concepts, dont la plupart lui ont servi pour penser précisément des questions sur la race et l'identité culturelle, dans un milieu intellectuel (le britannique) où Althusser n'était

Revenons maintenant au texte de *Pour Marx*. Lorsqu'Althusser propose de parler proprement d'un « *anti-humanisme théorique de Marx* », il ajoute que cette perspective serait « la condition de possibilité absolue (négative) de la connaissance (positive) du monde humain lui-même, et de sa transformation pratique » (on notera qu'Althusser parle ici de « monde humain » pour éviter des expressions telles qu'« êtres humains » ou « les hommes », etc.). Mais plus remarquable est la précision suivante : « On ne peut *connaître* quelque chose des hommes qu'à la condition absolue de réduire en cendres le mythe philosophique (théorique) de l'homme »[914]. Avec cette formulation Althusser semble anticiper (ou peut-être inaugurer ?) un certain discours antihumaniste qui sera repris, bien que modulé différemment par quelques-uns de ses contemporains, tout au long des années 1960. En effet, cette « réduction en cendres » de l'homme (que n'est qu'un « mythe ») rappelle de manière incontournable le motif de la « mort de l'homme », de sa « dissolution » ou de sa « fin », motif qu'à partir de Nietzsche, d'une part, mais aussi de Kojève d'autre part (comme nous l'avons vu), a été soulignée par quelqu'un comme Foucault ou Derrida, bien que suivant des chemins plus ou moins divergentes. On se souviendra ici, encore une fois, de la déclaration devenue « slogan » du soi-disant « poststructuralisme » (ou pire, de la « French Theory »), proférée par Foucault en 1966 à la fin de *Les mots et les choses* : « L'homme est une invention dont l'archéologie de notre pensée montre aisément la date récente. Et peut-être la fin prochaine »[915]. Deux ans plus tard, Derrida prononce une conférence sous le titre « Les fins de l'homme », où à partir d'une discussion avec la « destruction de l'humanisme métaphysique » dont parle Heidegger dans la *Lettre sur l'humanisme*, mais aussi, dans une discussion plus général avec le « structuralisme » ambiant dans la « pensée française » contemporaine

---

pas trop bien perçu. Hall nous semble être l'un des rares exemples de théoriciens qui, pour ainsi dire, ont « traduit » et « transposé » la théorie althussérienne à des problèmes qui n'étaient pas nécessairement envisagées par Althusser (ce qui évidemment révèle en même temps la fécondité ou la versatilité de sa théorie). Parmi les divers travaux où il discute les concepts d'Althusser, voir Stuart Hall, « Signification, Representation, Ideology: Althusser and the Post-structuralist Debates », *Critical Studies in Mass Communication* 2 (2) (1985): 91-114, et Stuart Hall, « The Problem of Ideology-Marxism without Guarantees », *Journal of Communication Inquiry* 10 (2) (1986): 28-44. Plus rares encore sont les études qui abordent directement la lecture que Hall fait des travaux d'Althusser. Voir notamment : Miguel Mellino, « Note sul metodo di Stuart Hall. Althusser, Gramsci e la questione della razza », *Décalages* 2 (1) (2016): 1-26.

[914] *PM*, 236.

[915] Michel Foucault, *Les mots et les choses : une archéologie des sciences humaines*, coll. Tel (Paris: Gallimard, 1990), 398.

(structuralisme que Derrida comprend toujours comme une pensée métaphysique), il soulignait les paradoxes de déclarer la « fin » de l'homme — comme l'avait fait Foucault, dont la phrase célèbre que nous venons de citer est placée par Derrida comme exergue de son texte — dans le sens où le mot *fin* peut toujours être compris dans son double sens (d'où le pluriel du titre de sa conférence) : comme terme, consommation ou limite, mais aussi, comme *finalité*, sens ou propos. Derrida averti par-là que toute tentative de mettre fin, de dépasser ou de *relever* l'humanisme (selon sa traduction de l'*Aufhebung* hégélienne), était menacée de n'être qu'une confirmation ou une réanimation d'un humanisme encore plus profond, car « la force et l'efficace du système, précisément, transforment régulièrement les transgressions en "fausses sorties" »[916].

Il est vrai que dans le « moment » philosophique des années soixante, c'est aussi le structuralisme de Lévi-Strauss qui est à la base du discours antihumaniste dominant, surtout parmi les « sciences humaines ». De manière également célèbre Lévi-Strauss avait soutenu dans *La pensée sauvage*, publié en 1962, que « le but dernier des sciences humaines n'est pas de constituer l'homme, mais de le dissoudre »[917]. Tout le « mouvement » structuraliste, à vrai dire, semble partager cette même inspiration. Quel que soit le rapport d'héritage ou de transformation critique qu'Althusser entretient avec le structuralisme de Lévi-Strauss — et il faut rappeler qu'Althusser ne voyait pas en Lévi-Strauss une pensée qu'aurait contribué à l'élaboration d'une entreprise théorique véritablement antihumaniste[918] — il est

[916] Jacques Derrida, « Les fins de l'homme », in *Marges de la philosophie*, op. cit., 162. Bien sûr, le pluriel de « fins » de l'homme veut indiquer aussi les diverses formes qui a pu prendre le discours sur la fin de l'homme (et les modèles ici sont fondamentalement Nietzsche, Heidegger et Lévi-Strauss).

[917] Claude Lévi-Strauss, *La pensée sauvage* (Paris: Plon, 1962), 326.

[918] Voir par exemple, le texte « Sur Lévi-Strauss », rédigé en 1966 : « Lévi-Strauss est obligé de se fabriquer de toutes pièces (ou plutôt de ramasser dans l'idéologie la plus vulgaire, où elle traîne depuis des millénaires de religion) un *objet*, qui soit l'objet dont il parle : et c'est l'"esprit humain" !! » (*EPP II*, 429). Or, dans une note inédite « Sur le structuralisme » datée du 29 février 1968, Althusser semble avoir un autre regard sur le travail de Lévi-Strauss (et le structuralisme) : « Ce n'es pas un hasard si la linguistique est devenue structuraliste en rompant avec le psychologisme et l'historicisme, bref l'empirisme de la philosophie classique. Cette rupture a pour effet de constituer son objet *théorique*, en le distinguant de son "objet réel". (…) Voir ce qui est advenu, bien auparavant, avec Marx : la même rupture avec l'objet "réel", historiciste et empiriste de l'histoire (objet "réel" c'est-à-dire objet idéologique des philosophes de l'histoire) accompagne la constitution de l'objet théorique de l'histoire comme science. Déjà là se trouvée consommée la rupture avec l'historicisme, le psychologisme, l'empirisme. La même chose se produit avec Freud, et la reprise freudienne de Lacan le confirme : contre le psychologisme, le biologisme et le sociologisme, qui sont l'équivalent de l'historicisme et de l'empirisme dont Freud a du se débarrasser pour fonder la science de l'inconscient. Dans une certaine mesure (seulement dans une *certaine* mesure) on observe la même chose chez Lévi-Strauss ». Louis Althusser, « Sur le structuralisme », 20 ALT/8/15, Fonds Althusser, IMEC. Sur le rapport qu'Althusser entretient avec le structuralisme de Lévi-Strauss, Emilio de Ipola parle en fait d'une « ambigüité nécessaire » dans la

intéressant de noter comment autour de cette « mort de l'homme » ou de cette « réduction en cendres » de l'homme, se dessine une espèce de point de rencontre qui est en même temps un point de départ (et donc un écart) pour le développement des positions théoriques antihumanistes, au milieu des années soixante (une conjoncture théorique qui a également provoqué des réactions « anti-antihumanistes »)[919]. On pourrait se demander jusqu'à quel point cette « réduction en cendres » de l'homme dont parle Althusser, établit un dialogue ou peut-être même, s'est nourrie d'une tradition antihumaniste nietzschéenne, d'un côté, et structuraliste, de l'autre[920]. Soit dit en passant, quand dans « La querelle de l'humanisme » Althusser note que plus qu'un « antihumanisme », on devrait parler plutôt de « l'*a*-humanisme théorique » de Marx — précision qu'il avait fait déjà dans « L'objet du "Capital" »[921] —, cela montrerait plus explicitement le lien à établir entre l'« a-humanisme » marxien et l'« a-théisme » nietzschéen qui nourrit la pensée de certains de ses contemporains comme Foucault, Derrida ou Deleuze, question qui, par ailleurs, chez Feuerbach comme chez Marx et Nietzsche, constitue une seule et même problématique (bien que chez le premier, la structure théorique de la théologie qu'il prétend critiquer demeure indemne dans l'humanisme qu'il professe, c'est-à-dire que, précisément à cause

---

conjoncture théorique des années soixante. Voir Emilio De Ipola, *Althusser, l'adieu infini*, op. cit., 22. De Ipola développe cette idée dans les chapitres 3 et 4 de son livre.

[919] Voir par exemple la réaction de Garaudy, notamment à propos du travail de Foucault (mais aussi d'Althusser) : Roger Garaudy, « Structuralisme et "mort de l'homme" », *La Pensée*, n° 135 (1967): 107-19. On connaît mieux la réaction qu'en 1985, sous l'amalgame (et le cliché) de « la pensée soixante-huitard », plaçant sur le même plan Foucault, Derrida, Bourdieu et Lacan (et laissant de côté Althusser, Deleuze ou Barthes), revendiquait un « anti-antihumanisme ». Voir Luc Ferry et Alain Renaut, *La pensée 68 : essai sur l'anti-humanisme contemporain*, coll. Folio Essais (Paris: Gallimard, 1988). Voir à cet égard l'article de Pierre Macherey, « Réflexions d'un dinosaure sur l'anti-antihumanisme », *Multitudes*, Le gai renoncement (août 1991), article disponible en ligne sur le site : https://www.multitudes.net/reflexions-d-un-dinosaure-sur-l/. Il est intéressante de noter que cette réaction s'est produite ailleurs, à propos de « l'antihumanisme » heideggérien ou de la lecture antihumaniste de Heidegger proposée par Reiner Schürmann. Voir la réponse de Schürmann à un article du philosophe américain, Richard Bernstein : Reiner Schürmann, « Adventures of the Double Negation: On Richard Bernstein's Call for Anti-Anti-Humanism », *PRAXIS International* 5, n° 3 (1985): 283-91.

[920] Nous renvoyons ici à l'article de Philippe Sabot, « De Kojève à Foucault. La "mort de l'homme" et la querelle de l'humanisme », art. cit., que nous avons commenté auparavant (voir le chapitre 1.2 sur Kojève) et aussi à l'article de Patrice Maniglier, « L'humanisme interminable de Claude Lévi-Strauss », *Les temps modernes*, n° 609 (2000): 216-41.

[921] C'est la précision avec laquelle Althusser ouvre le chapitre V de sa contribution à *Lire Le Capital*, « Le marxisme n'est pas un historicisme » : « Je voudrais avancer que le marxisme n'est pas plus, du point de vue théorique, un historicisme qu'il n'est un humanisme (…) ; qu'en bien des circonstances humanisme et historicisme reposent tous deux sur la même problématique idéologique ; et que *théoriquement parlant*, le marxisme est (…) un antihumanisme et un antihistoricisme. Je devrais en toute rigueur dire un a-humanisme et un a-historicisme » (*LC*, 310). Dans « La querelle de l'humanisme », Althusser signale que le préfixe *anti-* le plus souvent employé, cherchait à mettre l'accent sur le caractère polémique de la position de Marx à ce sujet (*EPP II*, 447).

de son humanisme, sa position reste parfaitement théologique même en se déclarant athée)[922].

Bien que l'élément fondamental dans la thèse de l'antihumanisme théorique soit constitué par ce que désigne l'adjectif, avec la coupure, ce n'est pas seulement une question théorique qui est en jeu. Selon l'explication donnée par Althusser dans « La querelle de l'humanisme », pour bien comprendre le « problème de l'histoire de la formation et la transformation théorique de la pensée de Marx », il faudrait « distinguer l'histoire politique d'une part, et l'histoire théorique d'autre part, de *l'individu* Marx »[923]. C'est à partir d'une telle distinction que l'on pourrait comprendre comment Marx a pu passer d'une position politique « libérale-radicale » au « communisme », avant d'être passé par une transformation semblable de sa position théorique, depuis une « idéologie de l'histoire », fondée sur un « idéalisme rationaliste néo-hégélien », à une véritable « science de l'histoire », fondée sur une philosophie radicalement nouvelle : le « matérialisme dialectique » (définition d'une « philosophie marxiste » qui sera bientôt rejetée et substituée par une nouvelle définition de la philosophie). Ceci s'explique, dit Althusser, par un retard indéniable des évènements de l'histoire théorique par rapport aux évènements de l'histoire politique. « Double retard : retard de la "coupure" scientifique sur la "coupure" politique, et retard supplémentaire de la "coupure" philosophique sur la "coupure" scientifique »[924]. C'est ce retard ou ce *décalage* qui nous permet de considérer les *Manuscrits de 1844*

[922] Il est intéressant néanmoins de noter qu'Althusser parle assez souvent de l'effet qui a exercé la philosophie de Feuerbach sur Nietzsche (aussi bien que sur la phénoménologie de Husserl et comme dans une certaine herméneutique théologique comme celle de Ricœur), même quand le traitement explicite de Feuerbach de la part de Nietzsche est plutôt rare, et quand il le fait, c'est pour le critiquer. Sur l'athéisme chez Marx, voir l'étude de François Châtelet, « La question de l'athéisme de Marx », *Les Études philosophiques* 21 (3) (1966): 371-84. Châtelet souligne très correctement qu'en fait « *s'il y a, pour nous, une question de l'athéisme de Marx, c'est que, pour Marx, parvenu à la maîtrise de sa pensée, l'athéisme n'est même plus une question*. Au fond, [poursuit Châtelet] Marx n'est pas un maître à penser l'athéisme - comme Épicure, Sade, Feuerbach, Nietzsche ou Sartre ; il est plus proche de Spinoza : comme lui, il nous enseigne que l'athéisme ne saurait, en fin de compte, être compris comme doctrine, qu'il est seulement une attitude, une idéologie, bref, qu'il est *sans concept* » (373). La référence à Althusser qui se glisse dans ces propos, est, en fait, explicitée quelques pages plus bas. Lorsqu'il constate la disparition du problème théologique, la disparition de la critique de la religion dans l'œuvre de Marx, « deux perspectives s'offrent », dit Châtelet : « — la plus courante : Marx tient pour suffisante la théorie de la religion développée dans sa critique conjointe de Feuerbach et de Hegel. Il se contente, maintenant, de l'appliquer à telle ou telle religion particulière ; — la plus intéressante (que signale, dans son analyse d'ensemble, L. Althusser) : le refus de Marx de parler de la religion en général correspondrait à une mutation radicale dans sa pensée » (381). On comprend ainsi l'une de ses conclusions : « L'humanisme athée de Feuerbach (comme celui de Sartre) n'est encore que la négation abstraite de la théologie » (384).

[923] *EPP II*, 444.

[924] *Ibid.*, 445.

comme un moment politiquement communiste mais théoriquement encore idéaliste. Pour Althusser, « les *Manuscrits de 1844* sont, théoriquement parlant, un des plus extraordinaires exemples d'*impasse* théorique totale dont nous disposions »[925], ce qui expliquerait pourquoi on peut dire que c'est le texte où la conception de l'humanisme théorique de Feuerbach « culmine et triomphe dans sa plus grande puissance »[926], et en même temps qu'« après les *Manuscrits*, c'en est fini de Feuerbach »[927]. Il y a deux observations à faire à cet égard. Premièrement, ce « décalage » bien relevé par Althusser, doit être considéré comme le signe qu'Althusser ne pense pas la thèse de la coupure épistémologique uniquement comme une coupure « simple » ou parfaitement « synchronique », car c'est lui-même qui signale ici la non-coïncidence ou la nature toujours « double » (pour ne pas dire « surdéterminée ») de la coupure. On verra ce point en détail dans ce qui suit mais il faut noter à ce stade que la coupure ne doit pas être pensée comme une « coupe d'essence » (selon la métaphore employée par Althusser dans *Lire Le Capital*), mais qu'elle est toujours un coupure *décalée*, c'est-à-dire, *différentiée* et donc nécessairement *différée*.

Deuxièmement, il faut noter qu'il y a un changement dans ce texte de 1967 par rapport à la place et à la signification qu'Althusser octroie aux *Manuscrits* dans *Pour Marx*. Ici, dans « La querelle de l'humanisme », même si on est devant une *impasse* théorique, dit Althusser, il s'agit toujours d'une tentative « *extraordinaire* » de Marx, ce qui « constitue leur l'intérêt, et aussi leur nature *critique* »[928]. Dans la préface à *Pour Marx*, par contre, les *Manuscrits de 1844* restent bien situés dans la période des « Œuvres de la jeunesse » de Marx (1840-1844), celle que va « de sa dissertation de doctorat aux Manuscrits de 1844 et à la Sainte Famille inclus »[929]. Ce qui suggère cette hésitation de la part d'Althusser, cette sorte d'indécision sur le problème de la place des *Manuscrits*, et de la signification théorique qu'on peut leur attribuer, c'est peut-être le caractère fort énigmatique de ce texte inachevé (précisément des « manuscrits », soit des ébauches), qui résiste, pour ainsi dire, à une classification et à une lecture de ce genre. Les observations faites par Althusser lui-même dans son article « Les "Manuscrits de 1844" de Karl Marx » (de 1962), donnent

[925] *Ibid.*, 468.
[926] *Ibid.*, 467.
[927] *Ibid.*, 469.
[928] *Ibid.* (les emphases sont d'Althusser).
[929] *PM*, 26.

également une idée des complications qu'affronte une lecture de ce texte. Nous devons rappeler qu'à cette occasion-là — il s'agissait d'un compte rendu à propos de la nouvelle traduction des *Manuscrits de 1844* faite par Emile Bottigelli — Althusser dira d'une manière quelque peu ambiguë qu'« il faudra un jour entrer dans le détail, et donner de ce texte *une explication mot par mot* »[930]. Encore une fois, Althusser n'a jamais trouvé le moment d'entreprendre cette explication *à la lettre*[931].

Pour finir cette partie de notre argument, disons encore un mot sur la thèse de l'antihumanisme théorique de Marx. Selon ce que propose Althusser, cet antihumanisme est en fait indissociable de la production d'une nouvelle théorie de l'histoire et de la politique. Dans cette théorie qu'Althusser appelle d'abord tout simplement le « matérialisme historique » et plus tard une « nouvelle pratique de la philosophie », on doit sans doute reconnaître les nouveaux concepts forgés par Marx lui-même. Nous avons déjà vu certains d'entre eux : formation sociale, forces productives, rapports de production, entre autres. C'est dans le cadre de ces développements qu'il faudrait considérer la citation de Marx qu'Althusser a choisi comme épigraphe de son article de 1964 : la notion d'« homme », en effet, ne peut rien apporter à la compréhension de la réalité sociale ; au contraire, il faut partir de « la période sociale économiquement donnée », c'est-à-dire, de la

[930] *Ibid.*, 158-59.

[931] Si nous insistons ici sur ces formules quelque peu ambivalentes d'Althusser à propos des « Thèses sur Feuerbach » ainsi que des *Manuscrits de 1844* (dont les allusions plutôt favorables se multiplient dans d'autres écrits d'Althusser), c'est parce qu'il nous semble que l'un des effets paradoxales de la thèse de l'antihumanisme théorique de Marx (telle qu'elle est élaborée par Althusser) c'est qu'elle permettrait de lire autrement les écrits de jeunesse de Marx. En gros, nous croyons qu'il serait possible de développer une lecture antihumaniste des *Manuscrits de 1844*. En fait, cette hypothèse a déjà été explorée. L'une des lectures les plus remarquables à cet égard est celle développée par Gérard Granel qui, dans une étude qui pas par hasard établit dès son titre une confrontation avec les thèses althussériennes, propose une lecture des *Manuscrits de 1844* depuis une problématique théorique heideggérienne. Voir Gérard Granel, « L'ontologie marxiste de 1844 et la question de la coupure », in *Traditionis traditio* (Paris: Gallimard, 1972), 179-230. Il est également remarquable le fait que justement cette même étude, est reprise dans une problématique très différente, par Gilles Deleuze et Félix Guattari dans les premières pages de *L'Anti-Œdipe*, au moment où il s'agit de présenter la thèse selon laquelle « tout est production », et plus précisément, des *processus* de production (la référence au travail de Granel est présentée à propos du problème de « l'identité Nature-Production et la vie générique » dans les *Manuscrits de 1844* de Marx). Voir Gilles Deleuze et Félix Guattari, *L'Anti-Œdipe* (Paris: Éd. de Minuit, 2012), 10 (note 4). Comme l'explique Guillaume Sibertin-Blanc dans l'ouverture de son commentaire de cet ouvrage : « Le désir n'est pas une réalité spécifiquement naturelle ; mais il n'est pas davantage une réalité spécifiquement anthropologique (…). Il est un processus de production », de telle manière que « définition naturaliste et définition industrieuse du désir deviennent parfaitement réversibles, et cette réversibilité signifie qu'en son concept, le désir s'accomplit tout entier dans un procès sans sujet » (l'emploi de ce dernier concept althussérien ne fait d'ailleurs que renforcer notre hypothèse). Voir Guillaume Sibertin-Blanc, *Deleuze et l'anti-Œdipe. La production du désir*, coll. Philosophies (Paris: PUF, 2010), 17-18. Malheureusement nous ne pouvons ici que signaler cette hypothèse, dont toute une recherche reste à faire.

conjoncture, ou bien, de la *rencontre* des conditions et des éléments sociales et économiques dans un moment historique donné. Mais nous commençons maintenant à voir le mouvement très originel du travail d'élaboration théorique d'Althusser. De fait, dans ce mouvement on voit comment la thèse de l'antihumanisme théorique de Marx devient imperceptiblement la théorie de l'antihumanisme marxien d'Althusser, parce qu'en même temps qu'Althusser dégage — certes, avec un travail de lecture magnifique — les nouveaux concepts qui ont été effectivement créés par Marx (ou du moins, auxquels on a donné un sens et une fonction radicalement nouveaux dans une problématique complètement nouvelle), il fait intervenir des concepts qui ont été créés par lui-même, au cours de sa lecture. Il faut garder à l'esprit l'importance fondamentale de ce mouvement, car il sera le terrain sur lequel va se déployer toute la deuxième partie de notre recherche. Pour le dire de manière schématique (et prenant en compte la nature trompeuse de cette formule) chacun des « concepts fondamentaux de l'antihumanisme théorique » qu'Althusser élabore à partir de sa lecture de Marx, sont des concepts qui nous permettent d'apprécier un travail de déconstruction du marxisme, car ils opèrent une certaine inversion, voire une « subversion » de la terminologie et de la problématique théorique humaniste dans laquelle ils interviennent, en même temps qu'ils déplacent le centre de cette problématique et modifient les rapports d'articulation entre les concepts ou philosophèmes qui organisent ses critères d'intelligibilité. Par ce même mouvement, on pourra s'apercevoir aussi de ce que l'on pourrait qualifier de double statut de l'antihumanisme théorique, c'est-à-dire, qu'il est à la fois « forme » et « contenu », c'est-à-dire qu'il s'exprime dans une stratégie d'écriture qui pose et articule de nouveaux concepts. Mais comme il s'agit d'un travail de déconstruction, il faudrait reconnaître l'inadéquation d'une distinction comme celle entre forme et contenu, et il serait plus approprié de dire que forme et contenu sont fondés ici sur la singularité d'une stratégie philosophique qui, dans le cas d'Althusser, peut être appelée, provisoirement, une *stratégie du concept*.

1.4.4. La thèse althussérienne de la coupure épistémologique

Comme nous l'avons déjà dit, la thèse de la coupure épistémologique est inséparable des deux thèses précédemment analysées. Elle articule et rend même possible l'existence et la plausibilité aussi bien de l'humanisme théorique que de l'antihumanisme théorique chez Marx. Nous avons déjà vu ce que dit cette thèse : « A partir de 1845, Marx rompt radicalement avec toute théorie qui fonde l'histoire et la politique sur une essence de l'homme »[932]. Cette rupture implique que Marx « ne propose pas seulement une nouvelle théorie de l'histoire des sociétés mais, en même temps (…) une nouvelle "philosophie" aux implications infinies »[933]. D'après ces termes, la coupure épistémologique consiste tout d'abord en cette rupture par laquelle Marx abandonne l'humanisme théorique feuerbachien qu'il avait « épousé » durant sa jeunesse, pour embrasser une nouvelle philosophie fondée sur la base des positions théoriques antihumanistes, abandon qui ne se produit que par la découverte d'une nouvelle théorie de l'histoire des formations sociales.

Il est vrai que l'expression « coupure épistémologique » comme telle, apparaît pour la première fois dans l'essai « Sur la dialectique matérialiste », publié en 1963, mais à cet endroit elle n'est pas directement employée pour parler de la coupure épistémologique *dans* les œuvres de Marx, mais plutôt pour expliquer la distinction entre une pratique théorique scientifique et une pratique idéologique préscientifique.

> « La pratique théorique d'une science se distingue toujours nettement de la pratique théorique idéologique de sa préhistoire : cette distinction prend la forme d'une discontinuité "qualitative" théorique et historique, que nous pouvons désigner, avec Bachelard, par le terme de "coupure épistémologique" »[934].

Evidemment, cet usage de l'expression est étroitement lié au sens qu'elle prendra lorsqu'Althusser proposera cette fameuse périodisation des œuvres de Marx, avec laquelle on associe le plus souvent le terme de « coupure épistémologique ». Ce n'est que dans une note, à la fin de la troisième partie de cet essai (sur le « Processus de la pratique théorique »), qu'Althusser parlera de coupure épistémologique dans ces termes-là. Le

[932] *PM*, 233.
[933] *Ibid.*, 235.
[934] *Ibid.*, 168. Voir aussi la page 189 où cette formule est encore utilisée pour expliquer la « transformation réelle » entre la « Généralité I » et la « Généralité III » produites par le travail de la pratique théorique : c'est une « mutation qui se réfléchit sous la forme que Bachelard par exemple appelle "coupure épistémologique") ».

travail de Marx, sa pratique théorique, aurait conduit à une rupture qui lui aurait permis de rejeter une théorie idéologique et de la remplacer par une nouvelle théorie « qualitativement différente ». Althusser dit alors qu'« il faudrait montrer pourquoi la pratique théorique de Marx, qui est (…) un travail de transformation, prit nécessairement dans la théorie la forme prépondérante d'une rupture, d'une coupure épistémologique »[935]. Mais il est vrai aussi que, comme l'a suggéré Balibar, il ne faut pas chercher la genèse de ce concept là où il apparaît explicitement pour la première fois (ce qui est, d'ailleurs, l'enseignement philosophique de la « lecture symptômale »), et qu'il faudrait plutôt commencer sa recherche dès la publication, en 1959, de son *Montesquieu, la politique et l'histoire*, où il est déjà question d'un « changement de terrain » ou de la « découverte d'un continent » (la politique) de la part de Montesquieu[936]. C'est justement ce que Balibar, dans son intervention au premier colloque en hommage à Althusser en 1991, « L'objet d'Althusser » (étude qu'on suivra ici de près), a défini comme « la coupure avant la coupure »[937], le « premier moment » d'une série des déplacements que va subir l'élaboration — et la rectification constante — de cette thèse.

En effet, conformément à la suggestion de Balibar, ce besoin de démonstration dont parle Althusser, de la forme prépondérante que prend la pratique théorique de Marx, il a commencé à le développer dès son article « Sur le jeune Marx » (1960), même s'il sera repris dans son intégralité dans « Marxisme et humanisme », puis, certes, dans « La querelle de l'humanisme ».

---

[935] *Ibid.*, 196, note 30.

[936] Voir par exemple dans le chapitre premier intitulé « Une révolution dans la méthode » : « Ils [les théoriciens du contrat] analysent l'essence de la société et en donnent un modèle idéal et abstrait. On peut dire : leur science est séparée de la science de Montesquieu par la même distance qui sépare la physique spéculative d'un Descartes de la physique expérimentale d'un Newton » (*M*, 15) ; dans le chapitre II, intitulé « Une nouvelle théorie de la loi », Althusser parle des « grandes révolutions théoriques » de Montesquieu, de l'ouverture à la « voie royale de la science » (*M*, 28) ; et ainsi de suite, jusqu'à la conclusion, où Althusser décrit le parcours de Montesquieu comme « cet homme qui partait seul et découvrit vraiment les terres nouvelles de l'histoire » (*M*, 123). Sur les vertus et limitations de la lecture althussérienne de Montesquieu, voir l'article de Céline Spector, « La lecture althussérienne de Montesquieu. "Couper le maître en deux" ? », *La Pensée* 2, n° 328 (2015): 85-97. Voir aussi Francine Markovitz-Pessel, « Althusser et Montesquieu : l'histoire comme philosophie expérimentale », in *Althusser philosophe*, éd. par Pierre Raymond, op. cit., 31-74.

[937] Etienne Balibar, « L'objet d'Althusser », in Sylvain Lazarus, dir., *Politique et philosophie dans l'œuvre de Louis Althusser*, coll. Pratiques théoriques (Paris: Presses universitaires de France, 1993), 88-89. Tenu à l'Université de Paris VIII – Vincennes Saint Denis le 29 et 30 mars 1991, à l'initiative de Sylvain Lazarus, ce fut le premier événement universitaire qui rendait hommage à Althusser, suite à son décès le 22 octobre 1990.

Ce qui est intéressant, cependant, c'est que l'usage plus systématique du concept de « coupure épistémologique » n'arrive que dans la préface à *Pour Marx* — intitulée très significativement « Aujourd'hui » — rédigée en 1965. En ce sens, la publication de *Pour Marx*, pourrait-on dire, est l'occasion qu'Althusser trouve pour encadrer les sept essais recueillis[938] dans la cohérence d'une problématique qui lui était propre, et pour expliciter l'idée qui les traversait d'une manière ou d'une autre, plus ou moins explicitement, même si cette idée ne pouvait épuiser tout leur contenu ni leur signification : c'est la question de « la *différence spécifique* de la philosophie marxiste »[939]. Cette question surgit à partir du problème du rapport de Marx avec la philosophie de Hegel — et au milieu, avec celle de Feuerbach —, problème qu'exigeait donc de poser la question plus spécifique de savoir « s'il existait ou non, dans le développement intellectuel de Marx, une *coupure épistémologique* marquant le surgissement d'une nouvelle conception de la philosophie, — et la question corrélative du lieu précis de cette coupure »[940]. La question devient donc double : la question théorique de savoir s'il y a ou non une coupure, et la question historique de savoir dans quel « lieu » tient lieu cet événement de la coupure.

A la deuxième question, l'historique, Althusser répond très clairement, en rappelant la célèbre phrase de Marx sur le « règlement de comptes » avec sa « conscience philosophique d'autrefois »[941]. Selon le propre témoignage de Marx, soutient donc Althusser, la coupure aurait eu *lieu* en 1845, avec *L'idéologie allemande*, ouvrage qui constitue « la critique de son ancienne conscience philosophique », c'est-à-dire (ajoute Althusser entre parenthèses), sa conscience « idéologique ». C'est une coupure « sans équivoque », dit-il, et qui comprend la *fondation* de deux disciplines théoriques distinctes : une nouvelle science, la théorie de l'histoire ou « matérialisme historique », et une nouvelle philosophie ou « matérialisme dialectique »[942]. C'est à partir de la fondation de la première

[938] Sept essais qui en résultent huit avec la préface, étant donné sa relative autonomie ainsi que la contribution théorique qu'elle apporte à l'ensemble de l'ouvrage.
[939] *PM*, 23-24.
[940] *Ibid.*, 24.
[941] Voir Karl Marx, « Préface » à la *Contribution à la critique de l'économie politique* (1859). https://www.marxists.org/francais/marx/works/1859/01/critique.pdf (page 15).
[942] Cette distinction, popularisée par Staline, sera encore mobilisée par Althusser dans son article de 1966, « Matérialisme historique et matérialisme dialectique ». Cet article s'ouvre par une introduction sur « La double révolution théorique de Marx », qu'Althusser formule ainsi : « La doctrine marxiste présente en effet cette particularité remarquable d'être constituée de *deux disciplines théoriques distinctes*, unies l'une à l'autre pour des raisons historiques et théoriques, mais effectivement distinctes l'une de l'autre, en tant qu'elles ont des objets distincts : le *matérialisme historique* (ou science de l'histoire), et le *matérialisme dialectique* (ou

qu'il est nécessairement amené à fonder la deuxième, « dans un seul et même mouvement », « double fondation en une seule coupure »[943]. C'est donc à partir de cette coupure épistémologique qu'Althusser propose la célèbre périodisation des œuvres de Marx dans deux grandes étapes : « la période encore "idéologique", antérieure à la coupure de 1845, et la période "scientifique" postérieure à la coupure de 1845 »[944] (notons qu'Althusser utilise ici explicitement les notions d'« antériorité » et de « postériorité » pour caractériser la coupure, question qui sera à l'origine de nombreux questionnements qu'il précisera lui-même par la suite). Chacune de ces périodes peut être à son tour subdivisée dans deux périodes plus précises : comme on l'a vu au moment de la description de l'humanisme théorique de Marx, dans ses « Œuvres de la jeunesse » on peut distinguer un premier moment « rationaliste-libéral » (jusqu'à 1842) et un deuxième moment « rationaliste-communautaire » (1842-1845) ; en ce qui concerne la période scientifique, période de l'antihumanisme théorique de Marx alors, Althusser distingue aussi entre ce qu'il appelle les « Œuvres de maturation » (1845-1857) et les « Œuvres de la maturité » (1857-1883), proprement dite. Enfin, au milieu, comme on le sait, se trouvent les « Œuvres de la coupure » : les « Thèses sur Feuerbach » et *L'idéologie allemande*, les deux rédigées en 1845.

Si Althusser a pu répondre aussi rigoureusement à la question historique, cela signifie nécessairement qu'il répond par l'affirmative à la question théorique : il y a bel et bien une coupure épistémologique dans le développement intellectuel de Marx. Suivant l'analyse de Balibar, ce serait le « deuxième moment » de la coupure, le moment où elle est « nommée, identifiée », et c'est ici — reconnaît Balibar — qui commencent les difficultés[945].

Cependant, il faut repérer tout de suite que cette « coupure » se dit en fait de plusieurs façons : « rupture », « découverte » (« double rupture » et « double découverte »),

---

philosophie marxiste) ». Louis Althusser, « Matérialisme historique et matérialisme dialectique », art. cit. Cette distinction sera l'un des principaux aspects à rejeter dans les textes d'autocritique, et très particulièrement dans *Lénine et la philosophie* où Althusser propose une définition radicalement différente de la philosophie.

[943] *PM*, 25.

[944] *Ibid.*, 26.

[945] « En 1845, donc, Marx a "franchi la frontière" qui sépare l'idéologique de la science, c'est-à-dire qu'il l'a franchie une première fois, mais irréversiblement, "pour toujours" », et Balibar ajoute, tout de suite : « Ici commencent, on le sait, les difficultés ». Etienne Balibar, « L'objet d'Althusser », in Sylvain Lazarus, dir., *Politique et philosophie dans l'œuvre de Louis Althusser*, op. cit., 89-90.

« changement d'élément », « changement de problématique », « mutation de la problématique », « changement de terrain », « révolution théorique », « transformation théorique », « différence », « différence spécifique » ou « différence fondamentale », etc. Cette plurivocité doit être reconnue. Elle est peut-être le signe de la diversité des problèmes que cette thèse installe, des problèmes surtout d'interprétation, mais qui sont autant des problèmes de théorie comme de méthode. En fait, la complexité qui entoure cette thèse vient du fait qu'elle ne devient possible que par l'application à Marx lui-même des concepts théoriques marxistes (concepts avec lesquels on peut penser « la réalité des formations théoriques en général »[946]). C'est ce qu'avoue Althusser vers la fin de la préface. Pour arriver à la « définition de la spécificité irréductible de la théorie marxiste », il lui a fallu tout un travail critique préalable, inspiré dans la théorie marxiste elle-même ; il lui a même fallu la création (Althusser dit la « mise en œuvre ») d'un ensemble de « concepts théoriques marxistes provisoires »[947]. Ce point est crucial puisqu'avec ce travail de création de concepts, Althusser rend explicite la stratégie qu'il a suivie, une stratégie que l'on peut bien identifier — c'est du moins l'hypothèse qui guide cette recherche — à un travail de déconstruction. En effet, celle-ci se déploie non pas depuis l'espace « extérieur » d'une *critique* du marxisme, ce qui doit présupposer une position mystérieusement privilégiée dans le domaine d'une théorie de la connaissance, mais au contraire depuis l'« intérieur » de la propre théorie et conceptualité marxistes, en faisant appel à des concepts marxistes « provisoires », comme le dit Althusser (ou même simplement à des concepts « non marxistes », comme nous le verrons également). Cette qualité plutôt étrange des concepts dits « provisoires » ne doit pas être négligée ici, car il n'est pas clair si cette qualité de « provisoire » se réfère à leur statut de *concepts* ou à leur statut de concepts *marxistes*. Et ce n'est pas clair non plus quelle est la « durée » de leur caractère provisoire (ils sont « provisoires » jusqu'à quand ?). Dans tous les cas, cette condition peut bien indiquer une certaine indécidabilité de la nature ou le statut de ces concepts ou des quasis concepts qui peuvent être marxistes ou para-marxistes, voire non marxistes tout court.

Mais d'autre part, si on prend en considération cette espèce de « récursivité » de la théorie marxiste dont parle Althusser dans la préface — cette application des concepts

[946] *PM*, 24.
[947] *Ibid.*, 30.

marxistes à Marx lui-même —, on pourrait considérer que la thèse de la « coupure épistémologique » serait rigoureusement marxiste, car elle serait *à la fois* la *condition* pour et le *résultat* d'une lecture de Marx (le résultat de ce qu'on apprend de lui en le lisant). « La lecture de Marx — dit Althusser — [a] donc pour condition préalable une théorie marxiste de la nature différentielle des formations théoriques et de leur histoire, c'est-à-dire une théorie de l'histoire épistémologique, qui est la philosophie marxiste elle-même ». Althusser parle même d'un « cercle », un « cercle indispensable, où l'application de la philosophie marxiste à Marx apparaît comme la condition préalable absolue de l'intelligence de Marx, et en même temps comme la condition même de la constitution et du développement de la philosophie marxiste »[948]. Ce cercle — figure qui de manière étonnante sera considérée ailleurs comme la cible principale de la critique d'Althusser à la philosophie hégélienne[949] — caractérise en même temps l'unicité de la philosophie marxiste, car le marxisme serait la seule philosophie « *capable de rendre compte de soi*, en se prenant soi-même pour objet ». C'est même un « cercle dialectique », dit aussi Althusser, parce que la question qui se pose à l'objet devient aussi l'objet de la question, ou dans ses propres termes : c'est « une problématique théorique qui, mettant son objet à l'épreuve, se met à l'épreuve de son objet »[950]. Dialectique ou non, ce cercle renvoie aussi à ce motif « récursif », comme nous l'avons dit plus haut, une récursivité qui n'est pas sans rapport avec le thème du « recommencement » sous lequel Badiou, très tôt, a lu l'intervention théorique d'Althusser[951], et qui est étroitement lié au problème de la *répétition* avec lequel Althusser va formuler une nouvelle définition de la philosophie dans *Lénine et la philosophie*[952]. C'est ainsi enfin que, tout en annonçant la théorie de la lecture symptômale développée dans *Lire Le Capital*, le travail de « lire Marx » devient en même temps le travail d'élaboration conceptuelle de la théorie marxiste (travail dont la « lecture religieuse », comme l'appelle Althusser, serait incapable)[953].

---

[948] *Ibid.*, 31.
[949] On abordera la signification de cette figure au chapitre 2.2 de la deuxième partie.
[950] *Ibid*.
[951] Alain Badiou, « Le (re)commencement du matérialisme dialectique », *Critique* 23, n° 240 (1967): 438-67.
[952] Au sens où la philosophie ne serait que la « répétition » d'une opération de démarcation. Voir *LP*, 34, 41-42.
[953] Dans les premières pages de sa première contribution à *Lire Le Capital*, Althusser formule la thèse de la coupure dans les termes d'une nouvelle théorie de la lecture : « nous pouvons précisément saisir en lui [Marx] (…) le passage même d'une première idée et pratique de la lecture, à une nouvelle pratique de la lecture, et à une théorie de l'histoire capable de nous fournir une nouvelle théorie du *lire* ». *LC*, 9.

Comme l'a soutenu Balibar, l'ensemble des hypothèses de lecture proposées dans les essais de *Pour Marx* sont toutes organisées autour de deux concepts théoriques principaux, celui de « problématique » (qu'Althusser dit emprunter à son ami Jacques Martin — à qui lui est dédié le livre, soit dit en passant)[954], et celui de la « coupure épistémologique » (qu'Althusser dit expressément aussi emprunter à Gaston Bachelard). Plus encore, Balibar suggère que tout l'effort théorique de *Pour Marx* peut être décrit (au risque d'une simplification) autour de trois « constellations » conceptuelles interdépendantes : à côté de la « structure » et de l'« idéologie », la troisième constellation serait celle de la « coupure épistémologique »[955]. Ainsi, on commence à apercevoir que la « thèse » de la coupure épistémologique constitue en réalité beaucoup plus qu'une thèse. Elle reflète un authentique travail de production théorique de la part d'Althusser, la création d'un véritable « objet philosophique », qui devrait peut-être être pris précisément comme une problématique en soi, c'est-à-dire comme cet espace théorique dans lequel peut émerger un ensemble plus ou moins cohérent de problèmes, ainsi que leurs solutions. Plus généralement, dira-t-on avec Saül Karsz, une problématique fait allusion à un « mécanisme de fonctionnement d'un ensemble de textes », dont on peut observer les « *conditions de production théoriques* » de chaque « *formation textuelle* ». D'après l'analyse qu'en a proposée Karsz, le caractère « objectif » d'une problématique (objectif puisque la problématique « concerne la réalité objective et matérielle du texte »), « permet de ne pas prendre un texte *à la lettre* et de montrer ce dont il est effectivement question dans chaque discours ». Contre la tradition idéaliste que considère chaque texte comme l'expression directe de la psyché ou de la « vie intérieure » d'un auteur — et par là, en parfait accord avec la lecture symptômale — la problématique « implique que les textes naissent dans une

[954] Althusser reconnaît sa dette avec Jacques Martin dans la préface de *Pour Marx* (*PM*, 24). Sur le concept lui-même, Althusser dira : « Penser (…) l'unité d'une pensée idéologique déterminée (…) sous le concept de la *problématique*, c'est permettre la mise en évidence de la *structure systématique typique*, qui unifie tous les éléments de la pensée, c'est donc découvrir à cette unité un *contenu déterminé*, qui permet à la fois de concevoir le sens des "éléments" de l'idéologie considérée, — et *de mettre en rapport cette idéologie avec les problèmes légués ou posés à tout penseur par le temps historique qu'il vit* ». *PM*, 63-64. Sur le concept de « problématique » chez Martin et Althusser, voir la tout récente étude de Jean-Baptiste Vuillerod, « A Genealogical Perspective on the Problematic: From Jacques Martin to Louis Althusser », in *Thinking the Problematic. Genealogies and Explorations between Philosophy and the Sciences*, éd. par Oliver Leisert et Isabell Schrickel, coll. Philosophy (Bielefeld: Transcript, 2020), 93-108.

[955] Etienne Balibar, « Avant-propos pour la réédition de 1996 », in *PM*, vi.

histoire et interviennent sur elle »[956]. Si on peut considérer donc la coupure épistémologique comme une problématique en elle-même, en ce sens décrit par Karsz, en même temps on ne doit pas négliger le fait que, comme Balibar l'a justement souligné, il s'agit toujours d'une problématique très instable ou précaire, car elle est toujours en rectification, toujours écartelée par les nouveaux problèmes qu'elle soulève ; comme Balibar le dit, la coupure épistémologique est un « objet de pensée, qui se révèle très vite irréductible aux thèses dans lesquelles il s'est d'abord présenté »[957].

Si Althusser prétend avoir emprunté le terme à Bachelard, il faut noter qu'il s'agit plutôt d'une adaptation libre d'une certaine terminologie employée par ce dernier, adaptation toujours mêlée à d'autres sources de ce qu'on a pu nommer l'« épistémologie historique » française, parmi lesquelles il est possible d'identifier les travaux de Alexandre Koyré, Jean Cavaillès et Georges Canguilhem. C'est Althusser lui-même qui, dans une lettre de 1978 adressée à son ami, le philosophe géorgien Merab Mamardachvili, va reconnaître le type de synthèse (si on peut la nommer ainsi) qu'il avait essayé de produire :

> « Je vois clair comme le jour que ce que j'ai fait voilà 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 »[958].

---

[956] Saül Karsz, *Théorie et politique: Louis Althusser*, coll. Digraphe (Paris: Fayard, 1974), 34-36. Le concept de « formation textuelle », précise Karsz, est pris de l'étude de Emilio de Ipola : « Lectura y política (a propósito de Althusser) », in Saül Karsz et al., *Lectura de Althusser*, op. cit., 289-318. De Ipola, pour sa part, dira ailleurs sur la problématique : « Même si Althusser ne reprendra que rarement cette catégorie de manière explicite, il ne faut pas négliger son importance car elle gouvernera silencieusement tout le parcours de sa pensée. (…) De fait, son champ d'application est coextensif à celui de la structure et au fonctionnement de n'importe quel système de concepts ou notions ». De Ipola va jusqu'à dire que « la catégorie de problématique a en permanence opéré comme une sorte de "schématisme" de la raison althussérienne, c'est-à-dire comme un principe qui fournit une consistance logique à sa pensée, mais qui lui permet également de traduire, silencieusement et avec efficacité, cette pensée dans des situations ou des cas (historiques, politiques, idéologiques) déterminés ». Emilio De Ipola, *Althusser, l'adieu infini*, op. cit., 41-42.

[957] Etienne Balibar, « L'objet d'Althusser », in Sylvain Lazarus, dir., *Politique et philosophie dans l'œuvre de Louis Althusser*, op. cit., 87.

[958] « Ce qui est finalement (était, car depuis j'ai un peu changé) dans la bonne tradition de toute entreprise philosophique comme garantie et caution », ajoute Althusser. Il est important de retenir ici la suite de cette sorte de « confession » : « J'y croyais à moitié, comme tout "bon" esprit, mais cette moitié de défiance était nécessaire à l'autre moitié, pour écrire. Cet échafaudage a sans doute rendu à des gens le service de pouvoir grimper sur le toit de la maison et va savoir ce qu'ils ont fait du toit et de la maison ! et de la vue sur le paysage qu'ils recevaient de leur escalade ! Les choses sont quand même un peu compliquées : et j'ai de

Comme il a été suggéré de manière convaincante par Andrea Cavazzini, le rapport d'Althusser à Bachelard n'est pas tant un rapport théorique réfléchi d'un philosophe qui lit l'œuvre d'un autre philosophe :

> « il l'a érigé en référence — ou référentiel — d'une opération dont l'enjeu était moins la confrontation avec la pensée d'un auteur particulier que la construction d'un champ problématique qui aurait articulé un certain discours sur les sciences avec une certaine réécriture de l'œuvre marxienne »[959].

Cavazzini argumente que l'invention d'Althusser n'est pas seulement celle de la « coupure », mais également celle de l'« épistémologie historique française » considérée comme un ensemble unifié et cohérent d'auteurs et de concepts. Ce qu'il faut remarquer dans cette invention n'est cependant pas le fait d'avoir inventé quelque chose d'artificielle, c'est-à-dire, qui n'aurait pas de corrélat dans la réalité du champ intellectuel français, mais plutôt le fait que cette invention obéit à une stratégie spécifique, dans une conjoncture déterminée. Comme ce sera le cas avec d'autres inventions althussériennes, cette invention-là n'est repérable que comme une « virtualité immanente », ou comme le « centre absent » d'un discours sur l'épistémologie et l'histoire des sciences.

En se référant aux textes de Bachelard, en effet, on pourrait mieux apercevoir le degré de fidélité ou d'infidélité de l'invention althussérienne (question qui devient tout à fait secondaire si l'on tient compte des enjeux stratégiques et conjoncturels de son intervention). Dans *La formation de l'esprit scientifique*, par exemple, nous retrouvons l'idée d'une « rupture », c'est-à-dire, d'une « discontinuité », entre la connaissance sensible et la connaissance scientifique, ou bien, entre la simple observation perceptuelle et la rationalité de l'expérimentation scientifique[960]. La distinction établie ici par Bachelard entre perception sensible et connaissance scientifique est sans doute ce qui conduira Althusser à traduire cette polarité — un peu hâtivement, et parfois brutalement, il est vrai — comme une opposition radicale entre « l'idéologie » et « la science » (le singulier de ces formules

---

surcroît acquis une autre certitude, savoir que les écrits se suivent selon une logique qui, pour peu que tu en reconnaisses en général la nécessité pour être tant soit peu philosophe, ne se laisse pas "rectifier" aussi facilement que cela. Rectifie, rectifie, il en restera *toujours* quelque chose… ». *EPP I*, 527-28.

[959] Andrea Cavazzini, « Althusser/Bachelard: Une coupure et ses enjeux », *Revue de Synthèse* 136 (1-2) (2015): 117-34.

[960] Gaston Bachelard, *La formation de l'esprit scientifique. Contribution à une psychanalyse de la connaissance objective* (Paris: J. Vrin, 1947), 19, 239.

exprime déjà les difficultés auxquelles Althusser a dû faire face lorsqu'il élabore la thèse de la coupure épistémologique). Bachelard fera usage de cette même distinction dans *Le rationalisme appliqué*. Le chapitre VI, précisément, intitulé « Connaissance commune et connaissance scientifique », s'ouvre avec la déclaration suivante : « Les sciences physiques et chimiques, dans leur développement contemporain, peuvent être caractérisées épistémologiquement, comme des domaines de pensées qui rompent nettement avec la connaissance vulgaire ». Cette rupture est décrite à la fois comme une « profonde discontinuité épistémologique » et comme une « révolution scientifique »[961], termes qui seront également repris par Althusser. Et encore, dans la conclusion de *Le matérialisme rationnel* (conclusion qui, d'ailleurs, porte le même titre du chapitre VI de *Le rationalisme appliqué*), c'est toujours le problème de la « rupture », de la « discontinuité » entre la connaissance commune — le « simple bon sens » ou l'« intentionnalité de la conscience commune » — et la connaissance scientifique — le rationalisme de l'esprit scientifique — ce qui est en question[962]. En ce sens, comme Balibar l'a signalé, il ne s'agirait pas simplement d'une « adaptation », mais plutôt d'une « application » de la conception bachelardienne de la « rupture », qu'Althusser a voulu mettre à l'œuvre dans le contexte d'un champ théorique nouveau, et différent à ceux dont il était concerné Bachelard : le matérialisme historique. Par conséquent, cette application nécessitait de rebaptiser le terme, de le nommer autrement. D'où l'invention althussérienne, le concept de « coupure épistémologique ». Il faut rappeler que c'est Althusser lui-même qui, dans les *Éléments d'autocritique*, avoue que ce geste de traduction impliquait à la fois une réécriture : à Bachelard « je lui dois cette idée, et pour lui donner, dans le jeu de mot, tout son tranchant, je l'ai appelée "*coupure* épistémologique". Et j'en ai fait la catégorie centrale de mes premiers essais »[963].

---

[961] Gaston Bachelard, *Le rationalisme appliqué*, 3e éd., Bibliothèque de philosophie contemporaine. Logique et philosophie des sciences (Paris: Presses universitaires de France, 1966), 102.
[962] Gaston Bachelard, *Le matérialisme rationnel*, Bibliothèque de philosophie contemporaine. Logique et philosophie des sciences (Paris: Presses universitaires de France, 1963), 207-209.
[963] *EA*, 31. Dans son étude sur Bachelard, Vincent Bontems reconnaît dans l' « épistémologie marxiste » d'Althusser un moment fondamental de l'évolution du « bachelardisme ». Pour lui, le concept de coupure épistémologique est en effet une « invention » d'Althusser, dont l'inspiration serait à chercher dans l'œuvre d'Alexandre Koyré plutôt que chez Bachelard. Dans tous les cas, le plus grand exemple de la fécondité de ce moment du bachelardisme le constituerait selon lui l'œuvre de Dominique Lecourt. Voir Vincent Bontems, *Bachelard*, coll. Figures du savoir (Paris: Les Belles Lettres, 2010), 188-92.

Cette « application », qui est en même temps une invention, revient largement féconde sur le plan théorique, surtout par la complexité des problèmes et des questions qu'elle soulève plutôt que pour les réponses ou solutions qu'elle semble pouvoir fournir. Selon l'analyse de Balibar, pour bien comprendre la portée de cette stratégie — et en même temps, pour ne pas répliquer les critiques que si souvent ont été adressées au travail d'Althusser[964] — il faut prendre en considération que, tel comme Althusser l'avait dit par rapport à sa lecture de Marx, il faut aussi appliquer la philosophie marxiste à Althusser lui-même (du moins, celle que lui-même appelait par ce mot au moment d'élaborer ses thèses). En ce sens, si l'on prend au pied de la lettre la tentative d'application d'Althusser, on voit que sa démarche reste coincée dans des positions ou des présupposés dont le propos était justement de les critiquer. En tant qu'« extension » de la problématique bachelardienne à cette science méconnue par Bachelard, il pouvait bien sembler qu'Althusser renforçait ainsi le côté ou la tendance matérialiste de sa pensée, mais ce faisant, il laissait intacte cette problématique même, c'est-à-dire, qu'il laissait dans l'heureuse plénitude a-problématique d'un système clos et tout fait, les contradictions internes qui l'affectaient. Par cette voie, le travail de simple « extension » d'une problématique conservée telle comme elle avait été trouvée chez Bachelard, mène à une position où non seulement Bachelard lui-même, mais également les « modèles » pris d'autres sciences, figurent comme des « garanties » pour la scientificité du matérialisme historique (question de « garantie » qu'Althusser lui-même va critiquer à plusieurs occasions à propos d'une « théorie de la connaissance »). Sur ce point Balibar remarque, à très juste titre, un problème de grande importance que la thèse althussérienne de la coupure épistémologique semble avoir négligé, car

> « pour pouvoir penser la "coupure épistémologique" de Marx, il lui faut [à Althusser] en anticiper la forme en invoquant les coupures épistémologiques typiques des mathématiques, de la physique, de la chimie (…). *"Bachelard" est alors le garant non critiqué de cette anticipation* »,

[964] Comme indiqué au début de ce chapitre, ces critiques ne se réduisent pas au débat immédiatement déclenché au milieu des années 1960 avec les publications d'Althusser, mais elles se prolongent jusqu'à nos jours. Voir par exemple Isabelle Garo, « La coupure impossible. L'idéologie en mouvement, entre philosophie et politique dans la pensée de Louis Althusser », in *Althusser. Une lecture de Marx*, coord. par Jean-Claude Bourdin, op. cit., 31-56. Voir aussi la « critique constructive » qu'en offre la lecture de Urs Lindner, « Repenser la "coupure épistémologique". Lire Marx avec et contre Althusser », *Actuel Marx*, n° 49 (1) (2011): 121-39.

explique Balibar, de manière que « la "scientificité" du marxisme, (…) est alors "démontrée" à partir de ces exemples », exemples qui « deviennent, de ce fait même, des modèles »[965]. La conséquence inévitable de cette lecture est de penser la science sous la catégorie d'essence, ou bien, selon l'idée d'une « Théorie générale » de la science, voire une « Science des sciences », qui ne s'éloigne pas d'une grande « théorie de la connaissance » au sens métaphysique, qui est l'un des points constants de polémique dans les travaux d'Althusser (notamment en ce qui concerne l'instauration soviétique du « matérialisme dialectique » comme philosophie générale de la nature)[966].

Mais l'argument d'Althusser peut être lu tout autrement dit Balibar, « non pas comme l'emprunt ou l'application d'une notion *toute faite*, mais comme la constitution *d'une notion nouvelle à partir d'un matériau incomplet et contradictoire* »[967]. C'est cette voie qu'on doit suivre si on applique à Althusser ses propres exigences, c'est-à-dire, l'exigence de lire « en marxiste » ses propres propositions. La « coupure épistémologique » prend alors la forme d'une problématique toute autre, problématique marxiste — nous dirions « althussérienne » plutôt — et non bachelardienne. Cette problématique arrache la catégorie bachelardienne de « rupture », concernée avec les notions de « vérité » et d'« erreur », et donc, concernée par le problème de l'« objectivité » de la connaissance scientifique, opposée à une conscience commune « préscientifique » (l'« idéologique »), pour l'installer dans un nouveau terrain : pas celui de la « philosophie de la science » ou de l'« histoire des sciences », mais celui de l'histoire, « *le champ de l'histoire tout court* ».

> « Pour qu'une théorie historique des sciences échappe définitivement à l'idéalisme des philosophies de l'Être ou Vérité et du Néant ou Erreur, [il s'agit] d'*éliminer* radicalement ce dernier terme, et de *transporter tout le*

[965] Étienne Balibar, « Le concept de "coupure épistémologique" de Gaston Bachelard à Louis Althusser », in *Écrits pour Althusser*, op. cit., 25.
[966] Balibar montre également que la position d'Althusser pourrait même être lue comme l'inverse de ce que Karl Popper essaye de montrer avec son concept de « critère de falsifiabilité » (ce que lui permet d'exclure d'avance le marxisme et la psychanalyse dans le domaine de toute science possible) : de manière analogue à Popper, Althusser emploierait le concept de « coupure épistémologique » pour garantir d'avance aussi l'appartenance du marxisme et de la psychanalyse dans le domaine de la science. Dans le premier cas, il s'agit d'un critère logique ; dans le deuxième, historique. Mais tous les deux opèrent une même stratégie : « l'idée implicite à Althusser serait : dès lors qu'on passe d'un critère "logique" externe à un critère "historique" (interne), *le résultat final s'inverse*. De toute façon la conséquence en est *la définition de la philosophie (marxiste) comme Théorie* (de l'histoire) *des pratiques théoriques*, dans laquelle Althusser dénonce aujourd'hui l'expression majeure de son "théoricisme" initial ». *Ibid.*, 26.
[967] *Ibid*.

problème de la constitution des sciences dans le champ de la théorie matérialiste (historique) des idéologies »[968].

C'est dans ce déplacement que se joue la contribution d'Althusser à une nouvelle compréhension de la science, de l'idéologie, et plus généralement, du matérialisme historique. Et c'est aussi à partir de ce déplacement qu'il faut chercher l'utilité, voire l'actualité de cette invention althussérienne.

Mais ce déplacement ne se fait pas à vol d'oiseau, il ne se fait pas dans l'espace lisse du savant qui pense librement dans l'isolément de son bureau. Très tôt Althusser a dû corriger ou rectifier ses positions initiales concernant la thèse de la coupure épistémologique. On a vu déjà que dans « La querelle de l'humanisme » (1967), Althusser introduit une très importante rectification : « Si on peut (…) assigner à la "coupure" quelque chose comme une *date* (1845), ce n'est jamais que le commencement d'un événement de très longue durée, et qui, en un sens, n'a point de terme »[969]. Althusser reconnaît ici que ce qu'il avait dit dans les articles de *Pour Marx*, était parfois « trop brutal », et qu'on lui a donc reproché à juste titre d'être trop catégorique[970]. Mais alors, comment penser un « événement », que par définition est quelque chose qui arrive dans un temps et un lieu déterminés, et qu'en même temps puisse avoir une « très longue durée »,

---

[968] *Ibid.*, 27.

[969] *EPP II*, 487-88.

[970] Dans les échanges épistolaires publiés sous le titre « Notes sur la philosophie » (1967-1968), on peut se faire une idée des problèmes discutés par Althusser avec ses collaborateurs les plus proches. Macherey semble avoir eu un rôle particulièrement important par rapport à cette question de la coupure comme « événement » parfaitement « daté » (voir *ibid.*, 343). Comme le dira Macherey beaucoup plus tard, « on peut à présent estimer qu'Althusser a été imprudent en lavant définitivement Marx, celui qu'il estime être le vrai Marx, le Marx du "marxisme achevé", du soupçon anthropologique (…). Cette imprudence est le produit d'une conviction qu'Althusser énonce crûment dans le cours de son analyse : "le Marxisme (authentifié par sa majuscule) n'est pas une idéologie". Et c'est pourquoi, entre le marxisme, avec une minuscule, du jeune Marx et le Marxisme, avec une majuscule, de Marx devenu lui-même, devenu le vrai Marx, il doit y avoir une incompatibilité majeure : c'est cette incompatibilité qu'Althusser exprimera ultérieurement en se servant de la notion de coupure ». Pierre Macherey, « Althusser et le jeune Marx », *Actuel Marx*, n° 31 (2002): 172 (Macherey dit « ultérieurement » car le texte qui fait l'objet de cet article est « Sur le jeune Marx », paru pour la première fois en 1961 dans *La Pensée*). On peut noter par ailleurs que c'est Althusser lui-même qui, dans *Marx dans ses limites*, parle d' « imprudence » à propos de la coupure : voir *EPP I*, 380-381. Il faut aussi souligner que dans *L'avenir dure longtemps*, Althusser reconnaît dans le travail de Jacques Bidet, *Que faire du* Capital *?* (thèse doctorale publiée en 1985), la « démonstration » de que Marx n'aurait jamais fini de « couper » complètement avec Hegel et la dialectique hégélienne : « c'est que Marx ne s'est jamais entièrement et malgré tous ses efforts, réellement et définitivement débarrassé de certaines catégories hégéliennes comme l'aliénation, la fin de l'histoire, la négation de la négation, l'*Aufhebung*, bref toutes les catégories du prophétisme politique qui n'ont aucun sens dans sa position résolument matérialiste ». *ADL*, 529-530. De même, dans les entretiens avec Navarro, Althusser affirme : « à partir des recherches plus récentes, comme celles publiées par Jacques Bidet dans son excellent livre *Que faire du "Capital"* ?, nous pouvons reconnaître qu'effectivement Marx ne se libera jamais totalement de Hegel ». *SP*, 36.

voire qu'il n'aura peut-être jamais de terme ? Althusser tentera d'apporter une réponse par une nouvelle compréhension de la différence entre science et idéologie, qui ne soit pas « manichéenne », c'est-à-dire « dogmatique » (et fondamentalement elle-même idéologique). Cette nouvelle compréhension se rapproche beaucoup plus en fait de ce que Georges Canguilhem allait désigner — sous l'influence des travaux d'Althusser lui-même ainsi que ceux de Foucault — par le concept d'« idéologie scientifique », au sens où il n'est pas question d'une simple différence ou opposition entre science et idéologie, mais plutôt de penser leur articulation, leur rapport intrinsèque. Pour Canguilhem, « l'idéologie scientifique serait à la fois obstacle et condition de possibilité » de toute connaissance. De manière assez conséquente avec la conception de la connaissance comme *procès de production* de connaissances qu'Althusser tire de sa lecture de Spinoza, Canguilhem considère que l'idéologie « occupe une place (…) dans l'espace de la connaissance »[971], elle a un rôle positif dans la connaissance même si ce rôle consiste à être perpétuellement chassée par la science. De ce point de vue, le procès de constitution d'une science serait toujours et simultanément le procès de destitution d'une idéologie.

Ainsi, la coupure épistémologique doit se comprendre à l'intérieur d'un *processus réel*, processus où l'opposition science/idéologie n'existe que par « *rétrospection* ou *récurrence* », c'est-à-dire, par un procès de « coupure continuée » où la science doit à chaque fois tracer une ligne de démarcation par rapport à sa « préhistoire » idéologique. Le processus de constitution d'une science, dans ce sens, a toujours lieu dans l'idéologie elle-même. Et si la science naît toujours de l'idéologie, la distinction de l'« idéologique » n'est possible que par un processus de différentiation ou démarcation permanente de la science[972].

---

[971] Georges Canguilhem, « Qu'est-ce qu'une idéologie scientifique ? », in *Idéologie et rationalité dans l'histoire des sciences de la vie. Nouvelles études d'histoire et de philosophie des sciences*, 2e éd. revue et corr., coll. Problèmes et controverses (Paris: Vrin, 1993), 38, 39. Ce texte fut d'abord présenté comme une conférence en 1969 et publié pour la première fois en 1970. Dans son commentaire rétrospectif de son article de 1965, « A propos de la coupure », Macherey se réfère au concept d'idéologie scientifique de Canguilhem dans les termes suivants : « une idéologie scientifique n'est pas une "fausse science" ou une "anti-science" : mais il [Canguilhem] préférait la caractériser comme une "non-science", c'est-à-dire en quelque sorte une science par défaut, en un sens voisin de celui où Spinoza définit l'erreur comme privation de vérité ». Pierre Macherey, *Histoires de dinosaure*, op. cit., 30. Sur le rapport de Canguilhem avec le marxisme en général et la théorie d'Althusser en particulier, voir Simone Mazauric, « Canguilhem et le marxisme », *La Pensée*, n° 399 (3) (2019): 93-108.

[972] *EPP II*, 487-489. « D'où le paradoxe », dit Althusser : « la science naît bien de l'idéologie, dans l'idéologie — et pourtant cette idéologie dont elle naît en s'arrachant à elle ne peut recevoir son *nom* d'idéologie que de la science née d'elle et séparée d'elle » (487). Voir encore, sur ce point, Pierre Macherey, *Histoires de dinosaure*, op. cit., 27-28.

De ce point de vue, il n'y a jamais de science « pure » (c'est-à-dire, une science « achevée », soit *absolue*), précisément parce que cette pureté-là constituerait une conception idéologique de la science, ce qui implique en même temps, par voie de conséquence, qu'il ne peut y avoir de coupure « absolue », car ce serait aussi penser la science et l'idéologie à partir d'une distinction dogmatique, soit idéologique[973].

Ce point fut très clairement expliqué par Althusser dans ses entretiens avec Navarro : « il n'y a pas de pureté totale. Même la philosophie matérialiste "marxienne" ne saurait prétendre être exclusivement "matérialiste" parce qu'alors elle aurait abandonné le combat, renonçant par avance à prendre les positions occupées par l'idéalisme »[974]. Dans les termes formulés dans « La querelle de l'humanisme », cependant, Althusser explique : « Le travail critique et de transformation de l'idéologique en scientifique, qui inaugure toute science, ne cesse donc jamais d'être le lot de la science établie. *Toute science n'est jamais qu'une Coupure continuée*, scandée de coupures ultérieures, intérieures »[975]. De ce point de vue, il n'y aurait pas de contradiction dans le fait de penser une coupure comme un procès, même comme un procès continu et interminable.

> « Qu'il faille du temps pour que la "coupure" se consomme en son procès, n'empêche pas qu'elle soit bel et bien un *événement* de l'histoire de la théorie, et qu'elle puisse, comme tout événement, être *datée*, avec précision, en son *commencement* : dans le cas de Marx, 1845 (les *Thèses*, et *L'Idéologie allemande*) »[976].

En ce sens, il y a toujours quelque chose qui est « arrivé » à ce moment-là, mais ce n'est que sous la forme d'un *commencement* (commencement qui ne peut pas être absolu non plus ; il aurait plutôt la nature d'une « rencontre »). Avec les œuvres de la coupure, Marx a « *à peine* entamé » un processus de longue durée, qui se prolongera même jusqu'au *Capital*,

---

[973] A propos de ce qu'on vient d'indiquer dans la note précédente, il faut bien remarquer que déjà dans son article de 1965, Macherey avait une idée assez claire sur ces rectifications : « La science est donc toujours, (…) accompagnée de son état idéologique : chaque victoire sur l'idéologie est aussi passage d'un état de la science à un autre. (…) [L]'idée d'une science achevée est la moins scientifique de toutes les idées ». Et peu après, il ajoute : « La théorie est donc dans une incessante rupture avec elle-même ». En ce sens, l'œuvre de Marx, conclut Macherey, doit être saisie « comme une entreprise de rupture ». Pierre Macherey, « À propos de la rupture », art. cit., 138-40.
[974] *SP*, 54.
[975] *EPP II*, 489.
[976] *Ibid.*, 488-89.

mais dont l'essentiel reste encore à faire, ce qui d'ailleurs pourrait bien constituer la signification la plus fondamentale de *la tâche historique de la philosophie marxiste*[977].

Dans *Lénine et la philosophie*, conférence prononcée le 24 février 1968 devant la Société Française de Philosophie, Althusser revient encore une fois sur cette thèse et sur sa rectification entamée un an auparavant. La coupure épistémologique est ici pensée à partir de la « Thèse XI » sur Feuerbach (« Les philosophes ont seulement interprété le monde de divers manières, ce qui compte, c'est de le transformer »)[978]. Selon Althusser, cette thèse concentre toute l'ambigüité de la position de Marx dans les œuvres de la coupure, car si elle prétend — et c'est ainsi qu'elle a été généralement lue — annoncer une « révolution dans la philosophie », elle est cependant à la fois une « illusion philosophique ». Comme le dit Althusser, elle instaure un « vide philosophique » qui n'est que la contrepartie d'un « plein d'une science »[979]. En ce sens, la découverte scientifique de Marx, la découverte de ce nouveau continent qu'est l'histoire (et avec cela, donc, la découverte de cette nouvelle science de l'histoire), vient à remplir le vide représenté par toutes les formes de « philosophies de l'histoire » dominantes dans le XVIII siècle. Pensée comme une « coupure épistémologique », la découverte de ce nouveau « continent histoire » a été faite par Marx « progressivement » : son « premier tranchant, encore tout tremblant, est inscrit

[977] On fait ici allusion au titre d'un texte d'Althusser encore inédit en français, rédigé en 1967 à la demande de la revue soviétique *Voprosy filosofi* (« Questions de philosophie »), lequel sera finalement rejeté. Une partie de ce texte fût néanmoins publié dans un recueil de ses travaux en hongrois (Louis Althusser, *Marx - az elmélet forradalma : tanulmányok*, trad. Ernö Gerö, Budapest, Kossuth, 1968), et a été publié dans son intégralité en 2003 en traduction anglaise, par G. M. Goshgarian, sous le titre « The Historical Task of Marxist Philosophy ». Voir Louis Althusser, *The Humanist Controversy and Other Writings (1966-67)*, éd. par François Matheron, trad. par G. M. Goshgarian (London - New York: Verso, 2003), 155-220. Bien sûr, dans ce texte il était question de montrer que la philosophie marxiste n'était pas une « idéologie » parmi d'autres, mais une conception « scientifique » de l'histoire des sociétés. Bien que ce texte est comblé d'arguments exagérément théoricistes, il contient des passages assez intéressants qui révèlent le type d'impasse ou de transition qu'Althusser opérait au milieu de son processus d'élaboration théorique (passages qui anticipent d'une certaine manière — comme nous le verrons immédiatement — des thèmes développés dans *Éléments d'autocritique*). Par exemple, si la philosophie marxiste avait le statut d'une conception scientifique, comme théorie scientifique elle doit être comprise comme une « entité vivante », c'est-à-dire, ouverte et inachevée. En raison de son union étroite avec la *pratique théorique*, une théorie scientifique est toujours en train de produire de nouvelles connaissances, dans un procès « sans fin ». L'idéologie, au contraire, existe sous la forme d'un système clos qui ne produit rien de nouveau, mais qui fonctionne plutôt par répétition d'un discours au service de la reproduction de la domination de la classe dirigeante. « The life of a theory is *theoretical practice, the production of new knowledge by means of the production of new theoretical concepts* » (166).

[978] Pierre Macherey, *Marx 1845. Les « thèses » sur Feuerbach*, op. cit., 15. C'est la rédaction originelle de Marx, sans les corrections (très importantes, selon Macherey) apportées par Engels. Voir l'analyse de cette thèse et de l'introduction par Engels d'un tout petit mot, « mais » (*aber*), dans *ibid*., 219-37.

[979] *LP*, 19.

dans *L'Idéologie allemande*, après avoir été annoncé dans les *Thèses sur Feuerbach* », mais cette coupure « n'est évidemment pas un événement ponctuel. Il se peut même qu'on puisse (…) lui assigner comme le pressentiment d'un passé »[980]. Relativisée de cette manière, la thèse de la coupure commence à prendre une toute autre allure. En tant que « coupure continuée », elle est « le commencement d'une histoire sans fin », elle « inaugure une histoire qui n'aura jamais de fin ». Suite à l'événement historique qu'est la révolution théorique de la découverte de Marx, nous sommes toujours inscrits — qu'on le veuille ou pas, qu'on le sache ou pas — dit Althusser, « dans l'espace théorique marqué et ouvert par cette coupure »[981].

Il faut remarquer que c'est aussi dans *Lénine et la philosophie* où Althusser se réfère pour la première fois à la coupure comme une « métaphore », telle comme l'est, certes, la métaphore des « continents » et de la découverte par Marx de ce nouveau continent « histoire ». C'est l'un des changements les plus clairs de ce que Balibar appelle la « coupure rectifiée », quatrième moment de la série de déplacements que subit le concept de coupure, après un troisième moment qu'il appelle la « coupure généralisée ». Ce troisième moment coïncide avec la rédaction de *Lire Le Capital* et c'est le moment à partir duquel la coupure acquiert le « maximum de son extension et de sa puissance explicative », au point qu'elle semble prendre la forme d'une « *épistémologie* générale, comparable à d'autres épistémologies dans leur fonction de théorisation de la scientificité comme telle »[982]. Nous laisserons pour plus tard la question du statut de la métaphore dans l'écriture althussérienne. Pour l'instant, il convient de souligner, à propos de ce troisième moment de la « coupure généralisée », une observation de Cavazzini, concernant la présence de Koyré dans l'élaboration de la thèse de la coupure. Si en effet le modèle koyréen a pu influencer les premières formulations de la coupure épistémologique, Althusser s'éloigne de cet héritage dans la mesure même où il a eu tendance à transformer cette thèse en « théorie générale de l'émergence historique des domaines scientifiques », tandis que la théorie des « révolutions scientifiques » de Koyré semble être circonscrite à

[980] *Ibid.*, 21.
[981] *Ibid.*
[982] Etienne Balibar, « L'objet d'Althusser », in Sylvain Lazarus, dir., *Politique et philosophie dans l'œuvre de Louis Althusser*, op. cit., 95. « La coupure, en effet, est dite *révolution théorique* : elle est cette critique constitutive de la science (…), qui la rend seule capable de *penser son objet*, en critiquant ses "évidences" idéologiques, les apparences de l'objet "donné" ».

certaines transformations spécifiques, situées dans un temps et espace déterminés[983]. Ceci a pour conséquence, explique Cavazzini, que « là où Althusser [prend] ses distances par rapport à la généralisation du schéma koyréen portant sur la révolution scientifique, c'est la problématique épistémologique elle-même qui disparaîtra de son horizon »[984]. On s'aperçoit comment, à travers ces variations ou rectifications, la rigidité initiale de la thèse de la coupure épistémologique commence à se dissiper ou à être relativisée par une complexification qui doit nécessairement ouvrir l'espace de sa problématique pour que d'autres concepts puissent intervenir.

Comme on le sait, la thèse de la coupure épistémologique sera à nouveau l'objet d'un exercice d'auto-examen et rectification dans son célèbre *Eléments d'autocritique* (texte rédigé en 1972 mais publié comme livre en 1974). Althusser revient ici sur la question de la coupure par rapport à ce qu'on appelle le « théoricisme », c'est-à-dire, cette tendance dans son travail par laquelle il dit avoir laissé de côté le problème politique, « pratique » ou « matériel », fondamental : la lutte de classes. Il reconnaît que la manière dont il a interprété la thèse de la coupure épistémologique aurait elle aussi été affectée par ce théoricisme. Plus précisément, par son théoricisme il fût amené à interpréter cette thèse selon les coordonnées d'un rationalisme spéculatif qui opposait tout simplement la « science » à la « non-science », et donc, il n'était pas loin du cadre classique d'une opposition fixe entre « vérité » et « erreur », et pas loin non plus de l'opposition entre « connaissance » et « ignorance », propre à la philosophie des lumières (toutes deux des positions qu'on peut assez facilement reconnaître à l'œuvre dans la problématique bachelardienne de la « rupture »). Bien qu'il n'a jamais adopté ouvertement ces positions, dit-il, il a par contre adopté les termes d'une opposition « entre *LA science et L'idéologie* »[985], position dogmatique, et au fond idéologique, car il n'existe pas vraiment « LA science », tel comme il n'existe pas non plus « L'idéologie » : ce qu'il y a plutôt ce

[983] Voir à cet égard, Alexandre Koyré, *Études galiléennes*, coll. Histoire de la pensée (Paris: Hermann, 1966).
[984] Andrea Cavazzini, « Althusser/Bachelard: Une coupure et ses enjeux », art. cit., 125.
[985] *EA*, 42. Dans un texte qu'Althusser ajoute à la publication d'*Éléments d'autocritique*, « Sur l'évolution du jeune Marx », rédigé en juillet 1970, il reconnaissait ces mêmes problèmes : « Nous avons développé une analyse formelle, dont il faut maintenant indiquer le sens et retracer les limites » (*ibid.*, 109). La conception matérialiste et historique de la coupure « interdit ainsi l'exploitation de la "coupure" entre la science et sa préhistoire, comme l'opposition idéaliste entre la Vérité et l'Erreur, entre la Connaissance et l'Ignorance » (*ibid.*, 114).

sont « *des* sciences » (ou « *des* idéologies »), chacune avec ses objets déterminés[986]. Mais alors, la question n'est pas d'écarter et se défaire d'emblée de la thèse de la coupure, mais d'en faire une lecture non réductionniste ou simplificatrice. Car la coupure existe, c'est quelque chose « incontestable », et elle s'est produite « comme un événement sans précédent, et qui va être sans retour »[987]. Ici encore, Althusser souligne le fait que même si elle est pensée comme l'événement où tient lieu un « changement de terrain », cette coupure « se poursuit tout au long de l'œuvre de Marx, dans *Le Capital*, et au-delà », notamment dans les travaux de Lénine et de Mao. Elle « ne s'arrêtera jamais », précise Althusser, car « une science ne s'arrête jamais »[988], ce qui veut dire qu'une science qui se soit arrêté, une science qui ait la prétention d'être « accomplie », « complétée », donc l'idée même d'une science absolue — comme pourrait l'être la science hégélienne —, ne peut être que de l'idéologie[989].

Quand Althusser a conçu l'idée de la coupure dans les termes du commencement d'un *procès* qui n'aura pas de fin, ce qui change dans sa position est justement la manière de comprendre ce procès-là. Comme l'observe Balibar, ce procès est

> « d'abord tendanciellement "réduit" au procès de constitution et de développement d'une théorie scientifique (*Pour Marx*, *Lire le Capital*), [et] aujourd'hui tendanciellement identifié comme le procès de "fusion" de cette

[986] Voir les thèses rassemblées dans le « 1er Cours » du *Cours de philosophie pour scientifiques* : *PSS*, 9-51. Voir aussi l'Annexe de « Du côté de la philosophie (cinquième Cours de philosophie pour scientifiques) (1967) », in *EPP II*, 292-296.
[987] *EA*, 18.
[988] *Ibid.*, 27.
[989] Comme dit Lecourt : « La *Science de la Logique* de Hegel, c'est la science philosophique, la science vraie, la science des sciences », et « le projet d'une "science de la science" a pour effet régulier de réduire l'histoire effective des sciences à une espèce de l'évolution. Autrement dit : positivisme et évolutionnisme vont de pair. Ou encore : l'évolutionnisme est le complément obligé, en histoire des sciences, du positivisme en épistémologie ». Dominique Lecourt, *Pour une critique de l'épistémologie*, op. cit., 12-13. Voir aussi l'étude de Michel Pêcheux, « Idéologie et histoire des sciences. Les effets de la coupure galiléenne en physique et en biologie », in Michel Pêcheux et Michel Fichant, *Sur l'histoire des sciences*, coll. Théorie. Cours de philosophie pour scientifiques 3 (Paris: F. Maspero, 1974). D'autre part, dans « Qu'est-ce qu'une idéologie scientifique ? », Canguilhem affirmait qu'« une fausse science n'a pas d'histoire », tandis qu'une « idéologie scientifique a une histoire ». Georges Canguilhem, « Qu'est-ce qu'une idéologie scientifique ? », in *Idéologie et rationalité dans l'histoire des sciences de la vie*, op. cit., 39. Cette formulation sera reprise à son compte par Althusser dans « Idéologie et appareils idéologiques d'État », lorsqu'il affirmait : « les idéologies *ont une histoire à elles* », tandis que « *l*'idéologie *en général n'a pas d'histoire* » (*P*, 100).

théorie et du mouvement ouvrier révolutionnaire (*Réponse à John Lewis*, *Éléments d'autocritique*) »[990].

Ce changement exprime dans d'autres termes le déplacement progressif depuis l'idée de la « fondation » d'une nouvelle science, vers l'idée de la « rencontre » contingente des éléments plus ou moins hétérogènes. En ce sens, la coupure en tant que procès doit se comprendre non seulement comme un procès continu (sans fin), mais aussi comme un processus « tendanciel » et « intérieurement contradictoire », dit Balibar, car elle serait à la fois *irréversible* et *inachevable*[991]. Irréversible car elle est l'événement d'une rupture radicale, révolutionnaire, dans l'espace théorique existant, et inachevable car l'effet même de cet événement irréversible a pour résultat la « *transformation des conditions de son achèvement relatif* »[992]. Ceci serait encore un autre effet du « cercle dialectique » dont parlait Althusser, au sens où le développement irréversible de la philosophie marxiste a pour condition *et* pour résultat la transformation permanente des conditions de son achèvement relatif (disons, des conditions qu'établissent les buts et définissent les limites de sa propre pratique). Si l'événement de la coupure est donc le résultat d'un procès, il ne peut jamais être le résultat définitif d'une démarche préalable arrivée à sa fin (qui s'est « arrêtée »), pour la raison pure et simple qu'il est en même temps, par le même processus, la condition pour que cet événement se soit produit, et pour qu'il puisse continuer comme un processus interminable.

S'il existe plusieurs moments de rectification et d'autocritique de la thèse de la coupure épistémologique (Balibar en distingue cinq), moments dans lesquels Althusser introduit de nouveaux concepts et de nouvelles distinctions, il est néanmoins nécessaire de mettre en évidence quelques éléments que ce même travail d'autocritique a produit chemin faisant (ce qui, au passage, nous permettra de signaler les voies sur lesquelles s'ouvrira le parcours de notre recherche dans la deuxième partie). Il est également très remarquable et significatif qu'à travers l'exercice de l'autocritique, Althusser semble relancer, dans des directions parfois insoupçonnées, le travail de production théorique, en posant des

[990] Etienne Balibar, « Le concept de "coupure épistémologique"… », in *Écrits pour Althusser*, op. cit., 32. Ce « aujourd'hui » est en effet l'année 1977, année où Balibar prononce cette conférence dans un colloque à Monterrey, au Mexique. La publication française de ce travail n'arrivera qu'en 1982, dans le numéro 12 des *Cahiers philosophiques*.
[991] Dans les entretiens avec Navarro, Althusser reconnaît explicitement que la coupure épistémologique ne peut jamais être « totale », et qu'elle est bien « tendancielle ». Voir *SP*, 36-37.
[992] Etienne Balibar, « Le concept de "coupure épistémologique"… », in *Écrits pour Althusser*, op. cit., 33.

problèmes et des concepts qui vont bien au-delà de la question de la coupure. Dans ce qui suit, on voudrait repérer certains de ces « points théoriques forts » qui émergent à mesure qu'Althusser continue à retravailler — jusqu'au point de sa « disparition » (comme on le verra) — le concept de coupure épistémologique.

(a) La coupure et la rencontre

Tout d'abord, comme nous l'avons vu précédemment, on retrouve l'idée que la coupure doit être considérée comme un *commencement*, et que ce commencement est compris comme « nécessaire en sa contingence »[993]. La révolution théorique de Marx — de même que toute révolution politique dans l'histoire — s'est produite par la convergence contingente d'un ensemble d'éléments qui ont permis à l'« individu Marx » produire cette nouvelle discipline théorique appelée « matérialisme historique ». Mais la découverte de cet individu, n'aurait été jamais possible sans la *combinaison* (Althusser parle du « concours ») des effets des processus historiques plus ou moins autonomes, tels qu'un naissant mouvement révolutionnaire, le stade de développement de la science moderne et d'une certaine tradition théorique, la forme et le stade de développement d'un mode de production particulier en Allemagne, en France, en Angleterre (voire en Europe et dans le monde en général, pourrait-on dire), et peut-être tout particulièrement la rencontre avec Engels, son plus proche collaborateur. La « nécessité » de cette coupure donc, ne peut s'expliquer que par la « contingence » de cette combinaison, de cette coïncidence, c'est-à-dire, de cette *rencontre* entre différents processus et éléments divers, lesquels n'ont une autonomie relative que par les rapports de détermination mutuelle qu'ils entretiennent les uns avec les autres. En ce sens, Balibar a fort raison quand il dit que « comme événement produit par une conjonction de causes historiques — théoriques et non théoriques — la coupure épistémologique signifie bien la "rencontre" de tendances préexistantes qui vont produire en se transformant réciproquement un résultat nouveau »[994]. La production de ce résultat, même si elle peut avoir comme « support » certains individus (Marx, Engels), ne peut jamais être identifiée au travail effectué par ces individus, car il y a toujours une différence,

[993] *EA*, 28.
[994] Etienne Balibar, « Le concept de "coupure épistémologique"… », in *Écrits pour Althusser*, op. cit., 29.

un écart, un *décalage* entre le processus historique dont résulte cet événement et le travail théorique spécifique conduit par certains individus (Marx et Engels seraient eux aussi des « *Träger* », pour reprendre le terme rappelé par Althusser dans *Lire Le Capital*). On pourra deviner déjà que cette idée de la rencontre, ainsi que celle sur la nécessité de la contingence, sera « radicalisée », en quelque sorte, dans les textes plus tardifs des années 1980. Mentionnons ici juste l'idée de « la soumission de la nécessité à la contingence », soutenue dans « Le courant souterrain du matérialisme de la rencontre » (texte de 1982), ainsi que l'idée formulée dans les entretiens avec Fernanda Navarro : « Au lieu de penser la contingence comme modalité ou exception de la nécessité, il faut penser le devenir nécessaire de la rencontre des contingents »[995].

Comme l'a dit Macherey, la coupure ne peut pas être pensée à partir d'une « logique de la réflexion », c'est-à-dire, une logique selon laquelle ce serait la conscience lucide de la vérité ce qui aurait dirigée l'évolution théorique de Marx. Selon cette logique, nous restons prisonniers d'une idéo-logique de la vérité et de l'erreur, et donc, dans une vision idéaliste de la vérité comme quelque chose de toujours donnée, une vérité idéale et *nécessaire* attendant d'être révélée (« la logique de la réflexion se présente comme une logique de la nécessité », dit Macherey). Il faut plutôt penser la coupure selon une « logique de l'invention », qui est avant tout, une logique de la *contingence*, c'est-à-dire, une logique où le travail de production théorique de Marx fait partie d'un processus réel qui a lieu au sein d'une conjoncture historique déterminée, « un travail qui n'est pas seulement un travail infra-théorique de réflexion idéale consciente, mais est traversé par l'irruption de l'histoire réelle dans le mouvement de transformation de la pensée »[996]. C'est à partir de cette « logique de l'invention », donc, propre à une « conception matérialiste de la connaissance », que la coupure peut être pensée comme un « événement », c'est-à-dire, comme *nécessaire en sa contingence*.

Concernant ce dernier point, Balibar fait une autre observation assez pertinente sur la manière dont la coupure doit être interprétée en tant qu'événement, c'est-à-dire, en tant que ce commencement nécessaire dans sa contingence. Il rappelle en fait la coïncidence terminologique entre la « coupure épistémologique » et un autre usage qu'Althusser fait du

[995] Voir *EPP I*, 542, et *SP*, 42. Ce concept de rencontre sera examiné en détail dans le dernier chapitre de la deuxième partie.
[996] Pierre Macherey, « Althusser et le jeune Marx », art cit., 173, 174.

terme « coupure » dans *Lire Le Capital*, plus précisément, la métaphore de la « *coupe d'essence* », c'est-à-dire, « la possibilité de "lire" dans l'immédiat d'un *présent* (ou d'un instant) tout le système des déterminations d'un phénomène historique par la totalité sociale, compte tenu de la "place" qu'il y occupe lui-même »[997]. D'après cette précision, il ne faut surtout pas comprendre la coupure épistémologique sous la forme d'une « coupe d'essence », c'est-à-dire, comme un événement dont toutes ses déterminations peuvent être décrites, connues et comprises à partir d'un « instant absolu », disons, à un point précis de 1845. En ce sens, on pourrait dire que si Althusser a pu donner certaines descriptions équivoques de la coupure — notamment l'insistance sur l'antériorité et la postériorité autour d'une date précise, c'est-à-dire, l'idée de la coupure comme « une simple discontinuité empirique entre un "avant" et un "après" »[998] —, en même temps il a donné les éléments théoriques pour clarifier et rectifier ces mêmes équivoques. De ce point de vue, on peut penser que le troisième et le quatrième moment de la coupure, tels que Balibar les distingue, se superposent en quelque sorte, c'est-à-dire, que la « généralisation » de la coupure conduit en même temps à sa « rectification », par un même mouvement.

La comparaison avec la notion de « coup d'essence » permet ainsi de comprendre d'une autre manière comment la coupure prend la forme d'une rencontre. Si la coupure peut être décrite comme un *commencement*, ce commencement ne peut pas être un commencement absolu, dans le sens très précis où la science elle-même ne naît pas de rien, elle a toujours une préhistoire d'où elle émerge, à travers un travail, dit Althusser, de « gestation, complexe, multiple, troué d'éclairs parfois, mais obscur et aveugle, car "il" ne sait pas où il tend, ni, si jamais il aboutit, où il va déboucher ». Que la science surgisse de ce travail complexe veut dire qu'elle

> « naît du *concours* imprévisible, incroyablement complexe et paradoxal, mais nécessaire en sa contingence, d'*"éléments"* idéologiques, politiques, scientifiques (…) philosophiques, etc., qui, à un moment *"découvrent", mais après coup, qu'ils se cherchaient*, puisqu'ils se rencontrent sans se reconnaître dans la figure théorique d'une science naissante »[999].

[997] Etienne Balibar, « Le concept de "coupure épistémologique"… », in *Écrits pour Althusser*, op. cit., 30.
[998] Etienne Balibar, « L'objet d'Althusser », in Sylvain Lazarus, dir., *Politique et philosophie dans l'œuvre de Louis Althusser*, op. cit., 100.
[999] *EA*, 28-29.

Lorsque la coupure décrit la naissance d'une science, son commencement, elle est également le nom de ce « concours imprévisible », de cette « rencontre sans reconnaissance ».

Si Balibar a pu affirmer que la coupure disparaît avec la « topique » (c'est le cinquième et dernier moment qu'il distingue, on le verra tout de suite), on pourrait également affirmer que la coupure commence à se dissiper déjà avec la catégorie de la rencontre (et à son tour, on l'a rappelé tout à l'heure, on peut dire que la catégorie de la rencontre commence à opérer depuis très tôt comme concept théorique, bien avant la période du soi-disant « dernier Althusser »).

(b) La coupure et l'humanisme

Point fondamental pour notre argument, « la coupure épistémologique c'est toujours la rupture avec l'humanisme », selon l'affirmation très juste de Balibar[1000]. Mais ce n'est pas simplement l'humanisme en tant que tel, mais plus précisément l'humanisme théorique qui se cache ou se déguise dans une forme particulière de comprendre la dialectique hégélienne. A ce niveau, la question de la coupure devient le problème de la distinction entre « dialectique hégélienne » ou « idéaliste », et « dialectique marxienne » ou « matérialiste », ce qui renvoie fondamentalement au problème de la « *transformation des structures de la dialectique* ».

> « De la "dialectique hégélienne" on passe par coupure (et non par renversement, comme le voulait la tradition) à la "dialectique marxiste", c'est-à-dire, en clair, d'une dialectique de l'intériorisation des contradictions à une dialectique de leur surdétermination, d'une dialectique de l'unité originaire, toujours à retrouver, à une dialectique de la complexité "toujours déjà donnée", pour qui toute unité, par définition, est *non originaire*, et n'a pas à être retrouvée puisqu'elle n'a jamais été perdue »[1001].

[1000] Etienne Balibar, « L'objet d'Althusser », in Sylvain Lazarus, dir., *Politique et philosophie dans l'œuvre de Louis Althusser*, op. cit., 91.
[1001] *Ibid.*, 91. Voir *PM*, 91.

Ce problème constitue le noyau des essais « Contradiction et surdétermination » (1962) et « Sur la dialectique matérialiste » (1963), auxquels on reviendra en tout détail dans la deuxième partie de cette recherche. Pour l'instant, il faut retenir que la « coupure » joue déjà ici le rôle d'un personnage conceptuel effectuant la transformation des structures de la dialectique, au sens où la coupure est pensée tout à l'opposé d'un « renversement » ou d'un « dépassement » (*aufheben*) hégélien. Toute la métaphoricité du « changement d'élément », de « terrain » ou de « problématique », vise justement mettre l'accent sur cet écart entre la « coupure » (révolutionnaire) et le « renversement » (traditionnel — pour ne pas dire « réactionnaire ») :

> « Le problème du rapport entre Hegel et Marx me paraît insoluble tant qu'on ne prend pas au sérieux ce *décalage* de point de vue, tant qu'on ne voit pas que ce *retour en arrière* établit Marx dans un domaine, sur un terrain, qui ne sont plus celui de Hegel. C'est à partir de ce "*changement d'élément*" qu'il faut se poser la question du sens des emprunts à Hegel, de l'héritage hégélien de Marx, et en particulier de la dialectique »[1002].

Ce « retour en arrière », précise Althusser dans une note en pied de page, serait « l'exact opposé du "dépassement" » hégélien. En effet, dit Althusser, toujours dans l'article « Sur le jeune Marx »,

> « le "dépassement" de Hegel *n'est nullement une "Aufhebung" au sens hégélien* (…) *ce n'est pas un dépassement de l'erreur vers sa vérité, c'est au contraire un dépassement de l'illusion vers la réalité ; bien mieux, plutôt qu'un "dépassement" de l'illusion vers la réalité, c'est un dissipation de l'illusion et un retour en arrière, de l'illusion dissipée, vers la réalité* : le terme de "dépassement" n'a donc plus aucun sens »[1003].

Le mot même de coupure, en ce sens, exprime déjà cette différence fondamentale entre la découverte de Marx et la philosophie hégélienne, parce qu'elle transforme la manière

[1002] *Ibid.*, 76. Il faut remarquer que, de manière paradoxale, Althusser reprend le terme d' « élément » explicitement de la philosophie de Hegel. Dans une note de la première partie de son diplôme d'études, « Du contenu dans la pensée de Hegel », Althusser précise : « Ici apparaît une notion majeure du hégélianisme : celle de l'élément ; il faut l'entendre en un sens très large, de milieu, champ. L'élément enveloppe les termes distincts qu'il renferme, est donc l'unité dans laquelle ils sont donnés ; relativement aux termes cette unité est la vérité des termes ». *EPP I*, 222 (note 47, de la page 88).

[1003] *PM*, 74-75. Il faut rappeler qu'Althusser récusera cette formule dans une note de son article « Sur la dialectique matérialiste ». Le « retour en arrière » serait l'exemple d'une notion « encore idéologique » (voir *ibid.*, 190-191, note 25).

même de comprendre une rupture théorique de ce genre, quelque chose que depuis la philosophie hégélienne est inconcevable, voire impossible, car inexistante dans ses termes et dans ses limites. Autrement dit, tout au contraire du « renversement » ou du « dépassement », la coupure exprime une autre manière de faire le « règlement de comptes »[1004] (ou bien, la seule qui peut être appelée par ce nom).

La coupure n'est, dans ce sens, pas seulement le concept avec lequel on désigne le procès de rupture et de découverte scientifique de Marx ; elle est elle-même une figure de cette rupture, figure qu'on doit aussi bien à Marx et à l'exemple qu'il donne avec sa pratique théorique, qu'à Althusser lui-même, qui, en lisant Marx, forge ce concept pour le distinguer du simple renversement. Il ne s'agit donc pas une question purement terminologique ou formelle, car elle nous rappelle l'étroite solidarité d'une conception idéaliste de la dialectique (et, donc, du processus de renversement ou du dépassement des contradictions) avec l'humanisme théorique. Comme le dit encore Balibar :

> « La question des structures de la dialectique, question apparemment "formelle", commande alors la critique de l'humanisme, et généralement la sortie des évidences idéologiques. Mais entre les deux le lien reste très clair : comme l'avait indiqué Marx dans l'*Idéologie allemande*, il y a une identité de structure entre dialectique idéaliste et philosophie humaniste de la conscience. L'une ne fait au fond que généraliser spéculativement ce que l'autre incarne empiriquement »[1005].

La coupure alors, permet de poser le problème de l'existence de « deux dialectiques » : une dialectique *humaniste* de la conscience, et une dialectique *antihumaniste* de la production, distinction où l'on peut reconnaître l'une des contributions le plus puissantes de l'intervention d'Althusser. Comme l'affirme Balibar :

> « *C'est là, aujourd'hui encore, le point fort de la construction d'Althusser. Il y a bel et bien deux "dialectiques"*, une dialectique de la conscience et

[1004] « Ce qui est décisif, c'est le mode de ce règlement de comptes. Ce n'est plus une "critique" philosophique, qui procède (…) par "renversement", c'est la dénonciation scientifique d'erreurs comme erreurs, et leur élimination, leur évacuation pure et simple ». *EA*, 25-26. Ou encore : « On n'obtient pas une science en renversant une idéologie ». *PM*, 196.

[1005] Etienne Balibar, « L'objet d'Althusser », in Sylvain Lazarus, dir., *Politique et philosophie dans l'œuvre de Louis Althusser*, op. cit., 91.

une dialectique de la production, entre lesquelles il faut aujourd'hui choisir (comme il faut choisir entre Leibniz et Spinoza) »[1006].

Ces deux dialectiques, seraient à l'œuvre tout au long de l'histoire de la philosophie, faisant partie de la lutte de tendances ou le *Kampfplatz* qu'elle représente.

De là qu'il soit nécessaire clarifier encore un autre problème (analogue à celui de la coupure comme « théorie générale » de toute découverte scientifique), à savoir, la possibilité que l'« antihumanisme » puisse prendre la forme d'une véritable « métaphysique », c'est-à-dire, que l'antihumanisme puisse constituer une « *philosophia perennis* »[1007] par soi-même, un antihumanisme « générique » dont celui de Marx ne serait qu'un cas particulier parmi plusieurs autres (ce qui, en passant, réduirait ou même ferait disparaître tout élément révolutionnaire de la coupure épistémologique chez Marx). Mais la raison pour laquelle on est interdit d'affirmer qu'il existe « LA science » ou « L'idéologie » tout court, c'est cela même qui interdit également de dire qu'il y a l'humanisme ou l'antihumanisme tout court. En ce sens, « c'est bien à partir de Marx que l'humanisme et l'antihumanisme apparaissent, non comme des essences éternelles, mais comme des positions théoriques *déterminées* »[1008]. L'humanisme théorique contre lequel l'antihumanisme de Marx se détache et prend forme, c'est cet humanisme qui est complice et complément nécessaire de ce qu'Althusser appelle l'« économisme », mais aussi, en même temps, de ce qu'il appelle « historicisme ». Dans le chapitre de *Lire Le Capital* consacré à critiquer l'« historicisme » de Sartre aussi bien que celui de Gramsci (son « historicisme absolu »), Althusser donnait une définition assez claire de cet historicisme dans son rapport théorique essentiel avec l'humanisme :

[1006] *Ibid*., 92. En ce qui concerne cette prise de position du côté de Spinoza, comme il est bien connu, c'est Althusser lui-même qui lui assigne cette place : « Si l'on veut trouver à Marx une ascendance philosophique sous ce rapport [entre science et idéologie], plutôt qu'à Hegel, c'est à Spinoza qu'il faut s'adresser. Entre le premier genre de connaissance et le second genre, Spinoza établissait un rapport qui, dans son immédiateté (si l'on fait abstraction de la totalité en Dieu) supposait justement une *discontinuité* radicale. Bien que le second genre permette *l'intelligibilité du premier*, il n'est pas *sa vérité* ». *PM*, 75 (note 40).

[1007] Il est intéressant de remarquer que malgré cet interdit dont on est prévenu par l'analyse de Balibar, Badiou concluait son intervention au colloque consacré à Althusser en 1991 avec une idée qu'on pourrait considérer comme étant l'exact opposé : « Althusser a quasiment été le seul à maintenir un énoncé pour moi encore aujourd'hui crucial et disputé. Il s'agit de l'énoncé : il y a de la philosophie. (…) Althusser a été, contrairement à Lacan, à Foucault, ou à Derrida, tous antiphilosophes, il a été, oui, *le philosophe*. Et non seulement il a tenu qu'il y avait de la philosophie, mais il a annoncé qu'il y en aurait toujours. Il a soutenu, au fond, la *philosophia perennis* ». Alain Badiou, « Qu'est-ce que Louis Althusser entend par "philosophie" ? », in Sylvain Lazarus, dir., *Politique et philosophie dans l'œuvre de Louis Althusser*, op. cit., 45.

[1008] Etienne Balibar, « L'objet d'Althusser », in op. cit., 93.

> « Pour dire la chose d'un mot, s'il est bien deux façons distinctes d'identifier la superstructure à l'infrastructure, ou la conscience à l'économie, — l'une qui ne voit dans la conscience et la politique que la seule économie, quand l'autre remplit l'économie de politique et de conscience, il n'est jamais qu'une seule *structure* de l'identification qui joue, — celle de la problématique qui identifie *théoriquement*, en réduisant l'un à l'autre, les niveaux en présence. C'est cette structure commune de la problématique théorique qui devient visible quand on analyse non pas les *intentions* théoriques ou politiques du mécanisme-économisme d'une part, et de l'humanisme-historicisme de l'autre, mais la logique interne de leur mécanisme conceptuel »[1009].

Par économisme, quant à lui, il faut d'abord comprendre une position théorique selon laquelle l'économie est comprise comme une instance autonome, à partir de laquelle, selon les mots de Balibar, on peut réduire « toutes les instances non économiques de la structure sociale à de purs et simples reflets, transpositions ou phénomènes de la base économique »[1010], notamment l'instance politique, ainsi que toutes les instances de la superstructure idéologique (l'économisme, tout comme l'historicisme, est donc toujours un réductionnisme).

C'est donc une forme spécifique d'humanisme qui est visée par la coupure opérée par Marx, cet humanisme qui, par la même logique interne, par le même mécanisme *théorique*, fait un tout avec l'économisme et l'historicisme. Raison pour laquelle donc, l'antihumanisme théorique ne peut pas non plus être un antihumanisme générique : le

---

[1009] *LC*, 337. Dans l'article de 1966, « Matérialisme historique et matérialisme dialectique », Althusser soutient que si *Le Capital* « reste théoriquement centré sur le *présent historique*, s'il n'est que "l'expression" de ce présent, alors sa validité peut lui être reconnue pour le présent, mais contestée et pour le passé, et pour l'avenir », ce qui veut dire que c'est sa portée scientifique qui est contestée (et donc la portée scientifique du matérialisme historique). « Si en effet il n'est de science que du "présent", si toute science n'est que l'expression de son "temps", de son "présent", alors la science de l'histoire se trouve privée du statut des autres sciences — et elle se rapproche singulièrement du statut hégélien de la philosophie, qui est la "conscience de soi du présent", ou "l'expression" théorique du présent historique. Par ce biais on peut être tenté d'assimiler la science marxiste de l'histoire à une simple philosophie, et de prendre le matérialisme historique pour une *philosophie* : si la science marxiste de l'histoire est déjà philosophie, le matérialisme dialectique devient superflu, ou suspect de péché métaphysique. Si la science marxiste de l'histoire est par excellence "l'expression" de son temps, alors le marxisme est pensé comme un *historicisme*, comme la radicalisation de l'historicisme hégélien ». Louis Althusser, « Matérialisme historique et matérialisme dialectique », art. cit.

[1010] *LC*, 565.

changement de terrain, le changement d'élément, ne se passe pas dans le vide, dans un espace neutre ou anhistorique. C'est au milieu d'une conjoncture hautement déterminée que ce changement se produit, contre des idées et des positions humanistes très précises. Mais le fait qu'il s'agisse d'une conjoncture déterminée et qu'elle concerne positions précises ne signifie pas pour autant qu'il s'agisse d'un problème simple. Le cas est le contraire. En effet, le couple humanisme-économisme (ou celui d'humanisme-historicisme), « communique avec les dualismes de l'anthropologie (le sujet et ses besoins, la conscience et l'intérêt, etc.), mais aussi avec ceux de la politique (l'État et la société civile), et finalement avec ceux de la théorie de la connaissance (le sujet et l'objet) »[1011]. De ce point de vue, on pourrait dire que le fait que la problématique soit bien délimitée ne veut pas du tout dire que les problèmes qu'elle-même soulève ne soient pas en même temps illimités (au moins tendanciellement).

Quoi qu'il en soit, disons encore un mot sur la coupure et l'humanisme. Tout comme on peut avertir le problème d'un humanisme ou d'un antihumanisme éternel, Balibar a fait remarquer que ce même problème peut également se poser par rapport à la coupure elle-même. Ce serait le problème d'une « *universalité de la coupure* », c'est-à-dire, que la coupure de Marx serait (encore une fois) un cas particulier parmi plusieurs d'autres, et que donc son originalité serait plutôt limitée, circonscrite à une science, mais faisant au fond partie d'un « processus universel par lequel se constitue toute science »[1012]. Mais là, à nouveau, Balibar signale très justement une autre voie pour éviter cette interprétation. C'est la question de l'*anthropologie* qu'il avait mentionné peu avant, c'est-à-dire, que

> « ce n'est pas toute coupure qui rompt avec une anthropologie, donc avec une philosophie du sujet (suivant une articulation spéculaire proche de ce que, à la même époque, Foucault appellera le "doublet empirico-transcendantal") : mais c'est la coupure *marxienne*, celle du matérialisme historique »[1013].

L'aspect distinctif de la coupure marxienne reposerait sur cette capacité de « revenir en arrière », de « remonter » en-deçà des obstacles épistémologiques — l'anthropologie, le sujet, la conscience, etc. — pour bien identifier les problèmes théoriques

[1011] Etienne Balibar, « L'objet d'Althusser », in op. cit., 93.
[1012] *Ibid.*, 96.
[1013] *Ibid.*, 97.

> « qui *impliquent* des anthropologies : la philosophie bourgeoise de l'histoire, comme grand récit du progrès et de l'auto-éducation de l'humanité, l'idéologie économico-juridique, comme théorie du comportement rationnel ou irrationnel (c'est-à-dire conforme ou non à leurs intérêts) des individus »[1014].

Il reste à dire à ce stade que c'est aussi sur la base d'une divergence dans la manière de comprendre l'idée de la coupure qu'il est possible de distinguer deux formes de l'« althussérisme »[1015]. Si on rappelle encore que la question de la coupure en tant que *rupture avec l'humanisme* devient de manière incontournable une question sur la *transformation des structures de la dialectique*, Balibar suggère qu'il y aurait « deux versants » dans ce travail critique de transformation. D'un côté, il y aurait les « *althussériens de la Conjoncture* », ceux qui cherchent à critiquer le « finalisme » de la dialectique hégélienne, c'est-à-dire, sa téléologie inhérente à partir de laquelle est pensée l'idée du sens de l'histoire, que l'histoire a une finalité. Contre le finalisme, donc, ce versant cherche à penser l'histoire à partir de la « singularité des conjonctures » : c'est le versant léniniste (« l'analyse concrète des situations concrètes »), voir machiavélien (la rencontre de la *virtù* et la fortune), et qui trouve son développement le plus explicite dans l'essai « Contradiction et surdétermination ». Et d'autre côté, alors, ils y auraient ceux que Balibar désigne comme les « *althussériens de la Structure* », c'est-à-dire, ceux qui se sont plutôt consacrés à une critique de la « totalité » hégélienne comme une totalité simple et expressive, pour lui opposer l'idée d'une totalité complexe, différentiée, composée des rapports de détermination inégales ; en un mot, l'idée du « tout complexe » qui « possède l'unité d'une structure articulée à dominante ». En l'occurrence, c'est ce que l'essai « Sur la dialectique matérialiste » tente de systématiser[1016]. Il faut bien prendre en considération

---

[1014] *Ibid*.

[1015] Dans une lettre à Franca Madonia du 16 juillet 1966, Althusser lui-même parle de « l'althussérianisme », suivi d'une parenthèse : « (quel mot !) ». Pour ce qui constitue le point de repère suivant (sur la coupure et la topique), il faut remarquer la définition très explicite qu'Althusser donne de l'althussérianisme : « une théorie du *temps* qui est fondamentalement une théorie du *lieu* ». *LF*, 685.

[1016] Etienne Balibar, « L'objet d'Althusser », in op. cit., 94. Balibar reviendra à plusieurs reprises sur cette thèse. Voir Etienne Balibar, « Avant-propos pour la réédition de 1996 », in *PM*, ix ; et la préface à la nouvelle édition séparée de *Machiavel et nous* : Étienne Balibar, « Une rencontre en Romagne », in Louis Althusser, *Machiavel et nous*, coll. Texto (Paris: Tallandier, 2009), 18. Cependant, dans un texte publié à l'origine en 1990, Balibar soutient que la conceptualité même d'Althusser tend à défaire cette opposition en rendant les deux termes (« structure » et « conjoncture ») plutôt réciproques. Voir Etienne Balibar, « Structural Causality, Overdetermination and Antagonism », in *Postmodern Materialism and the Future of Marxist Theory*, éd. par

cette distinction, ou cette « disjonction » dans l'althussérisme, car ce que nous allons essayer de mettre en évidence dans la deuxième partie de cette recherche est que, plutôt qu'une pure disjonction, un écart sans solution, cette différence est bien le résultat d'un jeu constant, la contradiction irréductible si l'on veut, des différentes tendances toujours à l'œuvre dans les écrits d'Althusser. Loin d'être l'obstacle d'un travail qui ne fait pas « œuvre », c'est justement là, selon nous, qui se trouve le cœur de la fécondité et l'actualité de l'althussérisme, mais aussi — ce qui n'est point contradictoire — l'origine de certaines de ses difficultés, voire de ses apories.

(c) La coupure et la topique

Si l'on pense que la coupure commence à se confondre déjà avec l'apparition du concept de « rencontre », avec le « cinquième moment » distingué par Balibar, celui de la « coupure après la coupure », on constate sa « disparition », dit-il, disparition qu'on ne doit pas comprendre tout simplement comme l'annulation ou l'effacement de quelqu'un qui regrette une erreur, mais plutôt comme le résultat d'un développement théorique simultané, parfois souterrain, dirait-on, ou modulé sous des termes qui étaient des réponses à d'autres questions. C'est la question de la « topique marxiste » : « "coupure" et "topique" n'ont cessé d'être étudiées ensemble par Althusser, mais au bout du compte leurs rapports se sont pratiquement *inversés*. Le thème dominant est devenu subordonné, et réciproquement »[1017]. La topique est d'abord la « métaphore conceptuelle », dit Balibar (un oxymoron apparent qui a cependant sa raison d'être dans la stratégie d'écriture althussérienne), avec laquelle Althusser a voulu systématiser la théorie marxiste des modes de production autour d'une conception du tout social comme une totalité complexe, différentiée en instances hétérogènes, instances qui ne sont différentes ou autonomes que dans la mesure où elles entretiennent des rapports de détermination mutuelle, dans de degrés ou des « indices d'efficacité » toujours différentes et spécifiques.

Antonio Callari et David F. Ruccio (Hanover and London: Wesleyan University Press, 1996), 115. C'est cette dernière position, que nous partageons pleinement, que nous souhaitons mettre en évidence dans la deuxième partie de cette recherche.

[1017] Etienne Balibar, « L'objet d'Althusser », in op. cit., 106. Voir notamment les remarques d'Althusser sur la « topique » dans les « Notes sur la philosophie » (rédigées entre 1966 et 1968) : *EPP II*, 312-13, 334-36, 341-42.

La métaphore de l'édifice, on le sait, occupe une place privilégiée dans la théorie marxiste, depuis sa formulation canonique faite par Marx dans la « Préface » à la *Contribution à la critique de l'économie politique* de 1859. Althusser y fait référence à plusieurs reprises, mais cette métaphore ne sera traitée sous les termes d'une « topique » que dans son célèbre article « Idéologie et appareils idéologiques d'État », rédigé en 1969 et publié en 1970 dans la revue *La Pensée*. Mais même ici son traitement reste plutôt marginal. En effet, dans une note de bas de page Althusser fait la remarque suivante : « *Topique*, du grec *topos* : lieu. Une *topique* représente, dans un espace défini, les *lieux* respectifs occupés par telle ou telle réalité : ainsi l'économique est *en bas* (la base), la superstructure *par-dessus* »[1018]. Plus tard, dans la « Soutenance d'Amiens » (de 1975), Althusser revient sur la question de la topique et présente cette métaphore dans les termes suivants :

> « La topique marxiste donne la société dans la métaphore d'un édifice, dont les étages reposent, en bonne logique d'édifice, sur sa base. La base, c'est *die Basis*, ou *die Struktur*, que l'on traduit traditionnellement en français par base, et plus souvent infrastructure : c'est l'économie, l'unité des forces productives et des rapports de production sous les rapports de production. Sur le rez-de-chaussée de la base, s'élève l'étage ou les étages de l'*Überbau*, en français la superstructure juridico-politique et idéologique »[1019].

Althusser ajoute tout de suite que dans la topique marxiste, comme on le sait d'après Marx lui-même, c'est toujours la base, soit l'« économie », qui est « déterminante en dernière instance », bien que « l'heure solitaire de la "dernière instance" ne sonne jamais », comme il l'a souligné avec cette phrase énigmatique de « Contradiction et surdétermination »[1020].

> « La topique signifie alors que la détermination en dernière instance par la base économique ne peut se penser que dans un tout différencié, donc complexe et articulé (la "*Gliederung"*), où la détermination en dernière

[1018] *P*, 75. Les thèses proposées dans ce texte seront discutées en détail dans le chapitre 2.6 de la deuxième partie.
[1019] *Ibid.*, 138.
[1020] *PM*, 113. On reviendra sur cette question dans le chapitre 2.3 à propos du concept de « causalité structurale ».

> instance fixe la différence réelle des autres instances, leur autonomie relative et leur propre mode d'efficace sur la base elle-même »[1021].

Dit autrement, la topique cherche à systématiser l'idée d'un « tout complexe structuré à dominante », c'est-à-dire, que l'unité de la totalité à laquelle pense le marxisme est toujours une unité « surdéterminée », une unité internement différentiée, qui s'articule à partir des rapports de détermination immanents entre les différentes instances du tout social (et dont la « dernière instance » de l'économie a une double fonction, dit Althusser : « elle démarque radicalement Marx de tout mécanisme, et elle ouvre dans la détermination le jeu de différentes instances, le jeu d'une différence réelle où s'inscrit la dialectique »)[1022].

Comme ce fut le cas avec le concept même de la « coupure » (ou celui des « obstacles épistémologiques »), Althusser dit emprunter cette métaphore à Freud, toujours de manière assez libre, mais en gardant toujours le sens étymologique du mot, dans le sens où la *topique* désigne une « théorie des lieux », plus précisément de leur organisation et des rapports que ces lieux peuvent entretenir entre eux. Chez Freud, on le sait, il y a deux moments dans l'élaboration de la topique, d'où le fait qu'en général on puisse parler d'une « première » et d'une « deuxième » topique : la première, énoncée pour la première fois dans ses *Études sur l'hystérie* (1895) mais systématisée dans *L'interprétation du rêve* (*Die Traumdeutung*, de 1900), introduit la distinction entre « l'inconscient », le « préconscient » et le « conscient », lorsque la deuxième, élaborée dans *Au-delà du principe de plaisir* (1920) et puis dans *Le Moi et le Ça* (1923), établit la distinction entre trois nouvelles instances : le « ça », le « moi » et le « surmoi ». Dans la théorie freudienne, la deuxième topique ne contredit pas la première, et elle n'est pas non plus une rectification de celle-ci, mais plutôt une spécification ou une diversification qui ouvre une nouvelle « strate » de la topique. Entre l'une et l'autre il n'y a pas forcément une correspondance, voire une équivalence, bien qu'il soit possible de concevoir leur superposition et leur mise en relation à partir des contextes spécifiques[1023]. Dans les deux cas, cependant, il s'agit d'expliquer la

---

[1021] *P*, 140.

[1022] *Ibid.*, 139-140. A propos de cette « démarcation », dans *Eléments d'autocritique* Althusser parle de « la marque matérialiste de la Topique marxiste ». *EA*, 79.

[1023] Ce n'est pas le lieu, et il n'est pas non plus notre propos, de s'attarder sur les différentes interprétations possibles du rapport entre la première et la deuxième topique dans la théorie freudienne. Il suffit d'ajouter ici que la topique freudienne trouvera chez Lacan encore un nouveau développement avec l'introduction de la célèbre distinction entre « le symbolique », « l'imaginaire » et « le réel » (distinction qu'Althusser connaissait). Voir, par exemple, Jacques Lacan, « Le séminaire sur "La lettre volée" », in *Écrits* (Paris:

structure différentiée de l'appareil psychique, et de donner une représentation (métaphorique) de son articulation à partir des « lieux » ou d'instances différentes mais liées entre elles. Ces liens sont décrits par Freud à partir d'une conception de la « dynamique » selon laquelle les différentes instances entretiennent toujours des rapports conflictuels entre elles (rapports de censure, de répression, de refoulement, de dénégation, etc.). C'est ce qu'Althusser, dans un texte plus tardif, identifiait bien comme la « dynamique conflictuelle » donnant l'unité complexe, décentrée, de l'appareil psychique[1024].

L'originalité de l'emprunt (et la refonte) de la topique opéré par Althusser tient à voir avec le fait qu'elle permet d'interpréter la métaphore architecturale de Marx, celle qui distingue entre la « base » économique et la « superstructure » idéologique et politique (métaphore devenue célèbre avec la « Préface » de 1859), selon les termes plus générales — et plus généralisables — d'une topique englobant les différentes instances du tout social. Ce remaniement lui imposait en même temps l'exigence de construire une explication de la nature des rapports entre ces différentes instances, d'où Althusser élabore simultanément une nouvelle théorie de la causalité, la dite « causalité structurale » ou l'efficacité de la « cause absente », développée notamment dans *Lire Le Capital*. Ce nouveau « *schème de causalité* » est « absolument irréductible à l'idéalisme de l'émanation ou de l'expression comme au mécanisme physicaliste »[1025], souligne Balibar, ce qui ramène la question de la topique — une fois de plus — au problème de la « transformation des structures de la dialectique », tel qu'on l'a vu tout à l'heure. En ce sens, la question de la topique « constitue déjà, dans sa forme théorique, une reformulation de la dialectique, ou si l'on veut du "moteur de l'histoire", absolument incompatible avec l'hégélianisme ». C'est la raison pour laquelle Althusser a tellement insisté sur le fait que

> « *chez Hegel, il n'y a pas de topique*, ou [que] plutôt la seule "topique" que connaisse Hegel (…) est en réalité une *non topique*, c'est-à-dire un moyen *d'abolir les distinctions réelles* entre les instances de la réalité, entre les

---

Éditions du Seuil, 1966), 11-61. On renvoie ici à la définition de la « topique » qu'offrent Laplanche et Pontalis : Jean Laplanche et Jean-Bertrand Pontalis, *Vocabulaire de la psychanalyse*, coll. Quadrige (Paris: Presses universitaires de France, 2007), 484-89.

[1024] Voir le texte rédigé en 1976, « Sur Marx et Freud », publié d'abord en allemand en 1977 et puis en espagnol en 1978, mais qui est resté inédit en français, jusqu'à l'édition posthume des *Écrits sur la psychanalyse* en 1993. *ESP*, 187-194.

[1025] Etienne Balibar, « L'objet d'Althusser », in op. cit., 106.

pratiques et entre les forces de l'histoire, pour les ramener finalement (téléologiquement) dans l'unité d'une seule Idée, dont elles ne représenteront plus que le phénomène »[1026].

En effet, quand Balibar soutient que dans ce dernier moment de la coupure, qu'il appelle la « coupure disparue », les rapports entre « coupure » et « topique » se sont inversés, cela veut dire précisément qu'au cours de la production théorique d'Althusser, il s'est déplacé depuis une position concernée avec le rétablissement du « *primat de la dialectique* sur le matérialisme », vers la position contraire concernée de rétablir le « *primat du matérialisme* sur la dialectique ». Dans ce cadre-là, il est devenu trop clair, conclut Balibar, que l'idée de « coupure » appartenait indéniablement à une pensée de la dialectique, lorsque le concept de « topique » avait remporté ses titres de « *la* catégorie matérialiste par excellence »[1027].

Ce déplacement peut être analysé sous un autre angle. Quand Balibar décrit le quatrième moment de la coupure (la « coupure rectifiée ») comme celui où la coupure n'est plus un concept théorique et qu'elle est désignée désormais comme une *métaphore*, il soutient que la métaphore, au lieu de s'opposer au concept, en serait plutôt son anticipation. En tant qu'anticipation ou approximation, « la métaphore de la coupure (…) doit être rectifiée et retravaillée par le concept »[1028], dit Balibar. En l'espèce, le concept que la métaphore de la coupure anticipe ne serait autre que le concept de la topique : ce qui arrive donc avec le cinquième moment de la « disparition » de la coupure, c'est précisément que le *concept* de la « topique » vient rectifier et retravailler la métaphore de la coupure jusqu'à la remplacer. Cette opération d'anticipation peut déjà être reconnue dans la métaphore architecturale de Marx : ce que cette métaphore de l'« édifice » anticipe, c'est justement le concept du tout social complexe à dominante, « le *concept* du tout social différencié en

---

[1026] *Ibid.*, 106-07.
[1027] *Ibid.*, 106 (note 34).
[1028] *Ibid.*, 100. Si la perspective qui oppose la métaphore au concept relève toujours d'une perspective « positiviste », il y aurait toujours un élément positiviste dans la considération de la métaphore par Bachelard. Comme Bachelard l'observe à plusieurs reprises : « L'esprit scientifique doit-il sans cesse lutter contre les images, contre les analogies, contre les métaphores ». Gaston Bachelard, *La formation de l'esprit scientifique*, op. cit., 38. Comme toutes les « images naïves » ou les « intuitions premières » appartenant au sens commun et qui « séduisent la raison » (p. 78), la métaphore est toujours à combattre. On pourrait même dire que la relation d'antécédence entre la métaphore et le concept chez Bachelard est inversée : la métaphore n'est utile que pour « illustrer » le concept. Voir à ce sujet l'étude de Dominique Lecourt, « Épistémologie et poétique. (Étude sur la réduction des métaphores chez G. Bachelard) », in *Pour une critique de l'épistémologie (Bachelard, Canguilhem, Foucault)*, op. cit., 37-55. Comme nous l'avons déjà dit, nous reviendrons sur ce thème dans le chapitre d'ouverture de la deuxième partie.

instances *réellement* hétérogènes »[1029]. Ce travail d'anticipation de la métaphore, de la nécessité du *détour* métaphorique pour signaler la voie du concept, a été souligné par Althusser lui-même (et Balibar, en ce sens, n'a fait que synthétiser le geste de celui-ci). Vers la fin de « La découverte du Docteur Freud » (écrit en 1976 et couvert par une controverse lors de sa publication en 1984, non autorisée par l'auteur)[1030], Althusser s'arrête pour faire certaines remarques sur deux concepts de Freud, celui de « pulsion » et celui de « fantasme ». Bien qu'il les présente comme des « concepts », il s'agit en réalité de « métaphores ». Selon Althusser, Freud a été contraint de recourir à ces métaphores à cause de l'impossibilité de produire une théorie *scientifique* de l'inconscient, impossibilité dont témoigne tout le travail de Freud, tout au long de sa vie (dans un geste qui pourrait être pris comme une espèce d'identification, Althusser parle de la pensée de Freud comme ayant été « *en perpétuel mouvement* » : « Freud n'a jamais cessé, jusqu'aux derniers jours de sa vie, de remanier sa pensée, ses concepts, et ce qu'il appelait lui-même ses "hypothèses" générales »[1031]). Face à cette impossibilité, Freud s'aurait vu dans la nécessité de faire recours à des métaphores qui lui ont permis d'« anticiper » le concept de l'inconscient, bien que l'inconscient n'a cessé d'être le seul concept auquel Freud consacre tout son travail[1032] (comme le rappelle Althusser d'ailleurs, c'est Freud lui-même qui parle de la pulsion comme un « concept-limite »).

[1029] Stéphane Legrand et Guillaume Sibertin-Blanc, « De la métaphore au concept : coupure, topique, surdétermination », *Groupe de Recherches Matérialistes* Séance 2, « Les concepts fondamentaux d'Althusser » (2007): 11. Suivant une indication faite par Balibar, selon laquelle, tout comme la pensée de Spinoza ou de Freud, la pensée d'Althusser serait une pensée de la « topique », « c'est-à-dire, de la position de la pensée dans le champ conflictuel qu'elle analyse, et ainsi de sa puissance réelle, mais finie » (Etienne Balibar, « Avant-propos pour la réédition de 1996 », in *PM*, x), les auteurs proposent de généraliser cette idée pour suggérer que la pensée althussérienne « est une pensée qui ne consiste qu'en l'*effet de position* dans le champ où elle s'insère en même temps qu'elle l'analyse (*dans le mouvement même* par lequel elle l'analyse), et qui ne peut dès lors se réfléchir elle-même que comme cet acte et cet effet de position dans un tel champ différentiel et conflictuel, champ lui-même localisé différenciellement par rapport à d'autres champs (…), par rapport en somme à d'autres instances ou d'autres "lieux" de la topique, tous *réellement* distincts, c'est-à-dire irréductiblement distincts » (*ibid.*, 2).

[1030] Voir la présentation des éditeurs de ce qu'ils ont nommé « L'affaire Tbilissi (1976-1984) » : *ESP*, 187-94.

[1031] *Ibid.*, 205. Ou encore : « Paradoxalement, la preuve la plus profonde de l'esprit véritablement scientifique de Freud, sa critique, son antidogmatisme, se révèle dans sa méfiance instinctive à qualifier de *scientifiques* au sens fort les formulations provisoires auxquelles il atteint » (206).

[1032] Ceci exprime en fait l'idée de la « *nécessité du paradoxe* d'une pensée » qu'Althusser considère qu'on doit apprendre à partir de la lecture de Freud : « une pensée qui ne cesse de dire la même chose, et de l'approfondir, mais en même temps le dit sous des formes chaque fois renouvelées, et chaque fois déconcertantes ». *Ibid.* Encore une fois, on ne saurait dire à quel point cette affirmation constitue une description de la pensée de Freud ou une description de ce qu'Althusser pense qui doit être une pensée théorique en général (et donc, avant tout, la sienne propre).

> « Reprenant le mot de Freud sur la pulsion (…), je dirai que le concept de phantasme chez Freud à la fois est le concept de l'inconscient, mais n'est pas son concept *scientifique*, puisque c'est une métaphore, mais qu'il peut être en revanche *pour nous* le concept *de la limite* qui sépare une formation théorique qui n'est pas encore devenue une science, de la science à venir »[1033].

En tant que concept de la limite, donc — concept de la *différence* entre une formation théorique préscientifique ou idéologique et la science à venir —, le concept métaphorique du phantasme annonce ou anticipe le concept scientifique de l'inconscient.

Cette métaphoricité de la pensée de Freud, d'autre part, exprime la voie « scientifiquement scandaleuse » suivie par lui, celle qui va « du dedans au dehors, du non vu au vu, de l'inobservable à l'observable », ce que pour Althusser révèle aussi la tendance matérialiste dominante dans sa pensée : « En bon savant matérialiste, comme il observait des effets, étant convaincu que ces effets ne pouvaient exister sans "cause", il leur supposait une cause, même s'il ne pouvait la voir »[1034]. Freud a dû supposer cette cause qu'il a nommé l'« inconscient », et pour désigner cette cause il a dû recourir à des métaphores. Cette voie « scandaleuse », cependant, c'est le chemin qu'ont suivi toutes les sciences, dit Althusser : « c'est en supposant l'existence d'une cause qu'[elles] ne parviennent pas à voir, *qu'[elles] parviennent à la voir* (…). La cause des effets fuit toujours devant la science, et c'est d'ailleurs ce qui fait vivre, subjectivement, toutes les sciences »[1035]. Ainsi, Althusser trouve également chez Freud les éléments pour concevoir l'idée d'une « cause absente » (ou de la « causalité structurale »). Qui plus est, dans sa lecture des métaphores de Freud, Althusser ne reprend pas seulement la métaphore de la topique elle-même (qui n'est cependant pas mentionnée dans le texte dont il est question ici)[1036], mais aussi il retrouve l'idée de la nécessité de la métaphore pour anticiper le concept, ou autrement dit, la nécessité de supposer une cause absente pour désigner une réalité non observable dans sa phénoménalité.

[1033] *Ibid.*, 219.
[1034] *Ibid.*, 209-10.
[1035] *Ibid.*, 210.
[1036] C'est-à-dire, dans « La découverte du Docteur Freud ». Elle est, par contre, traitée plus en détail dans « Sur Marx et Freud » où Althusser se réfère explicitement à la première et la deuxième topique de Freud. Voir *Ibid.*, 241. Comme on l'a vu peu avant, elle est employée aussi dans « Idéologie et appareils idéologiques d'État », bien que là il soit question directement de la « topique marxiste ».

1.4.5. Conclusion

La forme analytique et didactique de notre exposé devrait avoir disparu à présent. Les trois thèses que nous avons distinguées — la thèse de l'humanisme théorique, la thèse de l'antihumanisme théorique et la thèse de la coupure épistémologique — ne font en réalité qu'un seul dispositif théorique. Aucune des trois thèses ne peut se comprendre, ne peut fonctionner que dans leur ensemble, la thèse de la coupure épistémologique ayant une importance particulière dans cet ensemble, non seulement à cause de sa position d'articulation entre les deux autres mais aussi en raison de sa rectification et considérable transformation. En effet, Althusser a construit ce dispositif selon une stratégie bien spécifique de lecture et d'intervention politique dans la théorie. Malgré certaines formulations très souvent équivoques, voire insoutenables, dans quelques textes de *Pour Marx* (ou d'autres textes de tendance « théoriciste »), le but n'était autre que définir aussi rigoureusement que possible ce que constitue la *différence spécifique* de la théorie de Marx, ce que décrit la nouveauté et la radicalité de sa « révolution théorique » et qui distingue donc le matérialisme historique de tout autre discours philosophique qui ait existé dans l'histoire de la pensée[1037].

Pour Althusser, l'humanisme théorique impliquait au fond tout ce qui empêchait de voir cette différence, ou bien, tout ce qui faisait croire à une différence qui n'était qu'une différence de surface (par exemple et notamment lorsque des intellectuels marxistes ajoutent l'adjectif « réel » pour distinguer l'humanisme marxiste d'autres formes d'humanisme). L'humanisme théorique est l'ensemble des obstacles épistémologiques qui empêchent alors de reconnaître les termes et de bien mesurer l'immense révolution théorique accomplie par Marx, laquelle, même s'il est toujours « question de théorie » (l'humanisme et l'antihumanisme *théoriques*), selon Althusser ces obstacles ont des

[1037] Au milieu de la querelle, Macherey avait bien identifié cet enjeu : « Derrière le problème de l'humanisme, qui est théoriquement un faux problème parce que c'est un problème mal posé, se dessine une autre question, plus cruciale : grande absente des problèmes prononcés, c'est elle en fait qui mène le jeu. Cette question est : qu'est-ce que Marx nous apprend ? Où s'ancre son discours ? ». Pierre Macherey, « A propos de la rupture », art. cit., 133.

conséquences dévastatrices dans la pratique politique prolétarienne, ainsi que dans l'ensemble du mouvement communiste international. Comme l'expliquait Althusser encore en 1975, dans la « Soutenance d'Amiens » — texte qui fut d'abord présenté sous le titre « Est-il simple d'être marxiste en philosophie ? », et publié avec ce même titre dans la revue *La Pensée*[1038] — le problème avec l'humanisme théorique ne consiste pas tant à ce qu'il assigne une centralité excessive voire erronée à la catégorie philosophique d'« homme » (ou à ses substituts : « être humain », « nature humaine », « essence humaine », « essence générique », etc.), mais plutôt à ce qui est mobilisé avec cette catégorie, à tout l'ensemble des catégories solidaires avec lesquelles l'homme ou l'être humain est pensé : personne, individu, conscience, conscience de soi, volonté, sujet (surtout le sujet), etc. Comme Althusser le dit, le problème est que la catégorie d'homme « fait corps » (c'est-à-dire qu'elle « ne fait qu'une » ; elle fait « symbiose », si l'on veut) avec une série d'autres catégories philosophiques : « L'homme sujet libre, l'homme libre sujet de ses actes et de ses pensées, c'est d'abord l'homme libre de posséder, de vendre et d'acheter, le sujet de droit »[1039]. Sauf « certaines exceptions intempestives », dit Althusser, et qu'on peut identifier d'abord avec Machiavel et Spinoza, mais plus tard aussi avec Freud et Nietzsche (aux côtés de Marx),

> « la grande tradition de la philosophie classique a repris dans les catégories de ses systèmes *et* le droit de l'homme à connaître, dont elle a fait le sujet de ses théories de la connaissance, du cogito au sujet empiriste et au sujet transcendantal ; *et* le droit de l'homme à agir, dont elle a fait le sujet économique, moral et politique »[1040].

Ce qui vaut ainsi pour l'humanisme théorique, doit également valoir pour l'antihumanisme théorique, c'est-à-dire que l'antihumanisme théorique ne se réduit pas seulement à « l'élimination du concept d'homme » comme catégorie fondamentale pour la théorie marxiste des formations sociales et de l'histoire.

> « L'anti-humanisme théorique de Marx dans le matérialisme historique, c'est donc le refus de fonder dans un concept d'homme à prétention

[1038] Louis Althusser, « Est-il simple d'être marxiste en philosophie? », *La Pensée*, n° 183 (1975): 3-31. C'est dans *Positions*, de 1976, que ce texte sera publié, légèrement remanié, sous le titre « Soutenance d'Amiens ». Voir *P*, 127-172, texte repris avec le même titre dans *SM*, 199-236 (d'où nous prenons toutes les citations).
[1039] *SM*, 226.
[1040] *Ibid*.

> théorique, c'est-à-dire comme sujet originaire de ses besoins (*homo œconomicus*), de ses pensées (*homo rationalis*), de ses actes et de ses luttes (*homo moralis, juridicus et politicus*) l'explication des formations sociales et de leur histoire »[1041].

Autrement dit, dans la mesure où l'humanisme théorique « fait corps » avec d'autres catégories philosophiques classiques, l'antihumanisme théorique doit être nécessairement aussi un anti-essentialisme, un antihistoricisme, un anti-économisme.

> « L'anti-humanisme théorique de Marx va beaucoup plus loin qu'un règlement de compte avec Feuerbach : il met en cause conjointement les philosophies de la société et de l'histoire existantes, *et* la tradition philosophique classique, et donc à travers elles toute l'idéologie bourgeoise »[1042].

L'antihumanisme théorique prend donc des dimensions beaucoup plus larges qu'une querelle sur l'interprétation de la théorie de Marx. Il est le rejet de toutes les catégories philosophiques avec lesquelles les philosophes ont pensé non seulement l'homme, mais aussi, l'économie, le conflit et l'action politique, ainsi que la société et l'histoire en général. Il est la mise en cause, dit Althusser, de toute une tradition de la philosophie occidentale qui, sauf pour quelques noms dont Althusser fait l'exception, semble correspondre à la philosophie toute entière.

Ce point est crucial. Car même si Althusser n'abandonne jamais les termes de la querelle de l'humanisme telle qu'elle s'est développée au sein de la théorie marxiste (il sera toujours question de l'antihumanisme théorique *de Marx*), la manière dont Althusser déploie sa stratégie, c'est-à-dire la façon dont il définit une certaine problématique ainsi que la manière dont il mobilise et produit certains concepts, semble dépasser largement les marges du seul champ de la théorie marxiste. De ce point de vue, l'antihumanisme théorique formulé par Althusser semble partager quelque chose avec la déconstruction telle qu'elle fut pensée et pratiquée par Derrida, non seulement en raison du caractère fortement *stratégique* de l'une et de l'autre entreprise théorique, mais peut-être surtout en raison de ce geste commun de définir la tradition philosophique comme telle, l'institution philosophique

[1041] *Ibid*., 230.
[1042] *Ibid*., 226.

elle-même, comme la cible d'un questionnement systématique et d'une critique radicale. Bien évidemment ce que désigne le « logocentrisme » pour Derrida n'est pas identique de ce que l'« humanisme théorique » désigne pour Althusser (ni de manière plus générale, la tendance « idéaliste » dans la philosophie), mais on ne peut pas s'empêcher de reconnaître certaines analogies ou affinités entre l'une et l'autre position. En effet, la critique par Derrida du « motif transcendantal » sous toutes ses formes n'est pas éloignée de la critique par Althusser de l'idéalisme philosophique sous toutes ses formes (qu'il l'appelle ou non « humanisme théorique »). Or si l'équivalence qui peut être établie à ce niveau semble trop générique, dans le sens où ces analogies ou rapprochements peuvent en fait être établies avec d'autres auteurs ou positions théoriques (nous avons vu qu'il existe plusieurs « antihumanismes » dans ce sens), il est important de souligner un autre aspect de ce qui distingue l'analogie entre antihumanisme théorique et déconstruction.

Il s'agit d'une position qui, au risque de se tromper, pourrait être qualifiée d'« intra-philosophique », dans le sens où le caractère critique de l'antihumanisme théorique ainsi que de la déconstruction, n'aspire pas ou ne peut pas prétendre se situer dans un espace complètement extérieur au discours philosophique lui-même. Ni pour Althusser ni pour Derrida, il n'est possible de parler d'une position « en dehors » de la philosophie, car cette dernière correspondrait typiquement à des formes de discours qui, inspirées par une radicalité abstraite, se limitent à formuler des « fausses transgressions » ou des simples « renversements »[1043]. Il est vrai que d'une part, pour Derrida, il serait plus juste de parler de *marge*, de bord, ou de limite entre la philosophie et son dehors, au lieu d'une position purement « intra-philosophique », car la distinction même entre le « dedans » et le « dehors », on le sait, a été systématiquement mise en cause par lui-même dans ses écrits. Et il est vrai, d'autre part, qu'Althusser a parfois « flirté » avec la possibilité de penser la philosophie (ou la théorie marxiste) à partir d'une distinction dogmatique entre science et idéologie, c'est-à-dire depuis un rapport d'extériorité ou d'hétérogénéité radicale entre l'une et l'autre. Mais même dans un texte comme « Matérialisme historique et matérialisme dialectique », où il est question de la « philosophie marxiste » définie comme « matérialisme dialectique » (moment fort de son « théoricisme »), la possibilité d'une

[1043] Comme l'affirme Derrida à plusieurs reprises : « Il *n'y a pas* une transgression si l'on entend par là l'installation pure et simple dans un au-delà de la métaphysique ». Jacques Derrida, *Positions*, op. cit., 21.

« sortie » de la philosophie ou de la « fin de la philosophie », est explicitement rejetée par Althusser[1044]. Si la distinction dogmatique qui opposait science et idéologie dans un rapport d'extériorité est au cœur du moment de la « coupure généralisée », elle est vite écartée dans le moment de la « coupure rectifiée ». Et c'est à ce moment-là que la coupure épistémologique elle-même, en tant que coupure *continuée*, en tant que processus qui n'a pas de fin, en tant qu'événement *irréversible* et *inachevable*, comme le disait Balibar, devient quelque chose de plus proche de la déconstruction, ou du moins de sa stratégie (et ce, malgré la réticence — d'ailleurs très légitime — de Derrida à l'égard de la thèse de la coupure épistémologique, du moins sous sa forme la plus tranchante)[1045]. Car la coupure comme coupure continuée, peut en effet prendre la forme d'un processus « tendanciel », ce qui n'a rien à voir avec un processus « progressif », et qui consisterait précisément dans le travail ou la pratique de « couper » constamment avec ce que, dans la conjoncture théorique concrète où Althusser intervient, on appelle humanisme théorique. Ce serait un processus tendanciel mais pas forcément progressif, car comme le disait très justement Balibar, l'événement même de la coupure a pour effet la « *transformation des conditions de son achèvement relatif* »[1046]. Compris de cette manière, la coupure n'est pas une entreprise garantie, dans la mesure où il s'agit d'un processus « intérieurement contradictoire » ; elle comporte toujours une part de risque, elle a toujours quelque chose d'un pari.

Suivant les indications introduites par Althusser dans « La querelle de l'humanisme », il s'agit de comprendre la coupure épistémologique comme un processus continuel, un processus dans lequel l'opposition science/idéologie, comme nous l'avons dit, n'a du sens que par *rétrospection* ou *récurrence*. Dit autrement, la « science » comme processus réel et historique de production de connaissances doit toujours et constamment tracer des lignes de démarcation par rapport à elle-même, à l'intérieur d'elle-même, et ce n'est qu'après-coup qu'elle peut désigner son « autre » (ou son « dehors ») comme sa

[1044] Louis Althusser, « Matérialisme historique et matérialisme dialectique », art. cit.
[1045] Dans l'entretien avec Julia Kristeva de 1968, Derrida argumente : « Je ne crois pas à la rupture décisive, à l'unicité d'une "coupure épistémologique", comme on le dit souvent aujourd'hui. Les coupures se réinscrivent toujours, fatalement, dans un tissu ancien qu'il faut continuer à défaire, interminablement. Cette interminabilité n'est pas un accident ou une contingence ; elle est essentielle, systématique et théorique. Cela n'efface en rien la nécessité et l'importance relative de certaines coupures, de l'apparition ou de la définition de nouvelles structures… ». Jacques Derrida, *Positions*, op. cit., 35. Il est à noter que ces précisions s'accordent bien avec le concept de « coupure continuée », et de ce que nous appellerons l'« antihumanisme interminable » d'Althusser.
[1046] Etienne Balibar, « Le concept de "coupure épistémologique"… », in *Écrits pour Althusser*, op. cit., 32.

« préhistoire » idéologique. Mais au fond, on pourrait aussi le dire à partir de l'élément de l'idéologie. C'est le paradoxe qui explique Althusser dans des termes qui retrouveront une formulation plus sédimentée chez Canguilhem : « la science naît bien de l'idéologie, dans l'idéologie — et pourtant cette idéologie dont elle naît en s'arrachant à elle ne peut recevoir son *nom* d'idéologie que de la science née d'elle et séparée d'elle »[1047]. On pourrait décrire ce « paradoxe » en disant que l'idéologie serait toujours l'« éther » de la science (pour employer une image chère à Derrida)[1048].

Comme il a été suggéré par Guillaume Sibertin-Blanc, ainsi comprise, la coupure épistémologique devient

> « un instrument remarquablement efficace pour ouvrir ce que l'on pourrait appeler une analyse de l'inconscient du marxisme, c'est-à-dire toutes les formes de refoulé produites *par la coupure elle-même*, en aiguisant une infatigable vigilance aux rejetons qui en reviennent dans le discours théorique marxiste sous forme de non-dits, de métaphores ou de "quasi-concepts" ambigus, d'équivoques et de contradictions »[1049].

C'est-à-dire que la thèse de la coupure, plus que l'énoncé théorique d'une simple interprétation de l'œuvre de Marx, prend la forme d'un instrument — d'un *dispositif*, nous avons dit —, ou bien, d'un « analyseur des résurgences » de l'humanisme théorique au sein même du discours marxiste. De ce point de vue, Sibertin-Blanc souligne à juste titre le caractère matérialiste du marxisme ne porte pas tant sur la question de sa démarcation stricte de toute « L'idéologie » pour bien assurer son emplacement dans « LA science », mais plutôt sur « l'acte d'une analyse interminable des retours de son refoulé »[1050].

Dans ce sens, étant donné que la coupure est, comme l'a signalé Balibar, une coupure avec l'humanisme théorique, nous voudrions suggérer que ce même rapport

---

[1047] *EPP II*, 487.
[1048] Voir par exemple, Jacques Derrida, « La différance », in *Marges de la philosophie*, op. cit., 17.
[1049] Guillaume Sibertin-Blanc, « L'effet anti-humaniste de l'existentialisme dans le marxisme », art. cit., 61.
[1050] *Ibid*., 62. Comme le dit ailleurs Sibertin-Blanc : « Le caractère "continué" de la coupure, sur lequel Althusser ne cesse d'insister, confère à la philosophie la tâche, non simplement de "réfléchir sur" une coupure épistémologique que Marx aurait réalisée une fois pour toutes, d'en déterminer le contenu scientifique et philosophique supposé définitivement acquis, mais de réactiver sans cesse cette coupure, au lieu de disjonction jamais pleinement assuré, jamais définitivement garanti, de la connaissance matérialiste des formations sociales et de son "autre" idéologique qui ne laisse de produire ses effets en son sein ». Guillaume Sibertin-Blanc, « De la théorie du théâtre à la scène de la théorie: réflexions sur "Le « Piccolo », Bertolazzi et Brecht" d'Althusser », in *Le Moment philosophique des années 1960 en France*, op. cit., 266-267.

paradoxal, ce processus « intérieurement contradictoire » d'une coupure continuelle, est aussi celui qui décrit le processus de coupure de l'antihumanisme avec l'humanisme théorique. A l'instar de ce que Patrice Maniglier a appelé l'« humanisme interminable » de Lévi-Strauss, on pourrait bien parler ici, par analogie, d'un « antihumanisme interminable » d'Althusser. Au fond, c'est Althusser lui-même qui a décrit cette tâche comme un processus interminable : comme une coupure continuée, ou en tant que « commencement d'un événement » qui « n'a point de terme »[1051], l'antihumanisme théorique doit constamment opérer des coupures avec lui-même, dans un processus tendanciellement infini. De ce point de vue, la *pratique de la démarcation*, le travail de tracer des lignes de démarcation à l'intérieur du champ de la théorie, serait la forme qui acquiert cette tâche philosophique interminable. Dans l'une de ses « Notes sur la philosophie » (rédigée en février 1968), soulignant le caractère « fondamentalement *politique* » de la philosophie, Althusser décrivait sa pratique théorique et les effets de son intervention précisément autour de la « rupture » entre le scientifique et l'idéologique, dans les termes suivants : « Cette rupture, inscrite dans les tracés des "lignes de démarcation", est justement le "rien" que la philosophie ne cesse de "répéter" depuis son commencement »[1052]. Ce « rien » que la philosophie ne cesse de répéter est la répétition du « *vide d'une distance prise* », selon la célèbre formulation proposée dans *Lénine et la philosophie*[1053], qui décrit alors cette pratique de la démarcation comme une *pratique de la coupure*[1054].

D'autre part, ce processus de coupure continuée avec l'humanisme théorique exige simultanément, nous l'avons vu, un travail de dégagement des nouveaux concepts développés par Marx (rapports de production, formation sociale, forces productives, superstructure, idéologies, détermination en dernière instance, etc.). Ce qui est remarquable c'est que ce travail de lecture, critique *et* symptômale pourrait-on dire, mène Althusser à produire en même temps de nouveaux concepts ; il se voit forcé, pour ainsi dire, à créer de nouveaux concepts : « causalité structurale », « surdétermination », « formes historiques de

[1051] *EPP II*, 488.
[1052] *Ibid.*, 342.
[1053] *LP*, 40.
[1054] Dans une autre note (rédigée en octobre 1967), Althusser était davantage explicite sur ce point. Sur la différence entre « *les sciences* et *les idéologies* », Althusser explique que « cette différence (mise en rapport) entre deux réalités différentes qu'est la philosophie lui donne son sens pratique d'*intervention* dans la conjoncture révolutions/coupures, en fait une rupture. Cela signifie que la rupture (…) n'est pas un simple *constat*. (…) Cela signifie que cette *différence* ne peut apparaître que dans sa mise en œuvre, ou rupture, qui est la philosophie ». *EPP II*, 312.

l'individualité », « procès sans sujet », « interpellation », etc. C'est dans ce mouvement, dans ce travail même de lecture et d'écriture, d'interprétation et de production théorique, que la thèse de l'antihumanisme théorique de Marx devient imperceptiblement la théorie de l'antihumanisme marxiste d'Althusser. C'est par un seul mouvement que tout se passe : en posant la thèse de l'antihumanisme théorique de Marx, Althusser se voit obligé de produire de nouveaux concepts antihumanistes. Et suivant un geste tout à fait marxiste selon lequel il lui a fallu « faire du neuf avec du vieux », encore une fois, il ne s'agit pas de produire un discours qui *coupe*, une fois pour toutes, avec l'ancien discours, ni d'une « sortie » du discours philosophique, mais d'une lutte politique et d'un travail théorique qui se déroule à l'intérieur de ce même discours, qui doit, par conséquent, se servir des utiles et des concepts disponibles pour produire quelque chose de nouveau. Sur ce point, la singularité de la stratégie althussérienne — et cela comporte encore une autre analogie avec la stratégie derridienne — consiste non seulement dans une pratique de la démarcation, comme nous l'avons dit, mais aussi dans une *pratique du détour*, un détour par d'autres philosophies que le marxisme pour produire nouveaux concepts. Comme nous le verrons dans les chapitres de la deuxième partie, ce sera notamment le cas de Freud, Spinoza, Machiavel, mais aussi de Foucault ou Derrida lui-même.

Enfin, si nous considérons que la coupure avec l'humanisme théorique dans le marxisme prend comme adversaire privilégié la philosophie de Hegel et la dialectique hégélienne, ou en d'autres termes, prend comme terrain de bataille privilégié le rapport de Marx à Hegel, l'antihumanisme théorique est aussi une confrontation permanente avec l'hégélianisme et sa conception de la dialectique (chose qui, soit dit en passant, permet d'apercevoir encore un autre point de comparaison avec la démarche de Derrida). L'antihumanisme théorique est donc aussi une coupure continuée avec l'hégélianisme (ou avec un certain hégélianisme) et avec la dialectique hégélienne (car en tant que dialectique idéaliste, elle fait toujours « corps » avec une dialectique de la conscience, une dialectique du sujet et de l'objet, une dialectique d'un processus avec sujet, c'est-à-dire une dialectique avec finalité, donc une dialectique d'un processus téléologique, etc.).

C'est à partir de ce dernier thème que nous pouvons revenir sur la triple distinction que nous avons faite, suivant la lecture de Balibar, à propos de la coupure épistémologique vers toute la fin de ce chapitre : (a) « la coupure et la rencontre », (b) « la coupure et

l'humanisme », et (c) « la coupure et la topique », pour réorganiser et annoncer la structure des six chapitres dont se compose la deuxième partie. D'abord, la question de la « coupure et l'humanisme », on peut le deviner, anticipe les quatre premiers chapitres (2.2-2.5), y compris un « préambule » (2.1) qui prendra précisément comme point de départ la métaphore du « renversement » de la dialectique hégélienne qu'Althusser juge très équivoque et insuffisante, et à laquelle il substituera le problème plus complexe d'une « transformation des structures de la dialectique ». A partir de là, les chapitres suivants auront pour objet de décrire et montrer comment se passe ce travail de transformation, travail de production de nouveaux concepts qu'on peut désigner (avec les précautions que nous avons déjà signalé) comme « les concepts fondamentaux de l'antihumanisme théorique », travail qui se déploie aussi comme un travail de déconstruction des concepts classiques du discours marxiste, concepts (ou mieux dit « notions », selon la terminologie d'Althusser ; ou « philosophèmes » dirait-on avec Derrida) qui sont toujours à l'œuvre dans l'humanisme théorique marxiste, ou bien, qui opèrent comme les obstacles épistémologiques qui conservent et reproduisent les présupposés de cet humanisme. De cette manière nous aborderons le nouveau concept de dialectique ou le concept de « surdétermination » (2.2) ; le nouveau concept de structure ou le « tout complexe à dominante » (2.3) ; le nouveau concept d'histoire ou la « temporalité différentielle » (2.4) ; et enfin, le nouveau concept de « procès sans sujet » (2.5). Dans chaque chapitre il sera question de relever quels sont les enjeux dans les débats entretenus par Althusser avec certains de ces contemporains, ou avec certains auteurs de la tradition marxiste, mais il sera question aussi de remarquer comment il produit parfois plus d'un nouveaux concept de dialectique, de structure ou d'histoire, c'est-à-dire comment il produit plusieurs nouveaux concepts à partir du travail de transformation ainsi entamé (c'est notamment le cas du concept de la « dialectique à la cantonade », de la « sous-détermination », des « formes historiques de l'individualité », de la « loi du développement inégal », entre autres). Et bien évidemment, nous essayerons de montrer, chaque fois qu'il soit possible, les rapports d'analogie ou le dialogue plus ou moins explicite qu'il peut s'établir entre ce travail de déconstruction du marxisme et la propre stratégie philosophique de Derrida (ce qui vaut, bien sûr, pour les autres deux chapitres restants).

La deuxième partie se complète alors avec deux autres chapitres, d'une amplitude relativement majeure, qui correspondent aux deux autres distinctions mentionnées tout à l'heure à propos de la coupure. Comme il est évident, la question de « la coupure et la topique » anticipe ce que sera le thème du chapitre 2.6 sur l'idéologie et le problème du sujet (ce que nous avons nommé une « nouvelle topique »), tandis que la question de la « coupure et la rencontre », anticipe ce que sera le thème du dernier chapitre (2.7) sur la rencontre et le matérialisme aléatoire.

II. DEUXIÈME PARTIE : DE L'ANTIHUMANISME THÉORIQUE AU MATÉRIALISME ALÉATOIRE

« Ce n'est pas une philosophie de la conscience mais une philosophie du concept qui peut donner une doctrine de la science. La nécessité génératrice n'est pas celle d'une activité, mais d'une dialectique ».

Jean Cavaillès, *Sur la logique et la théorie de la science*, 78.

« Si la philosophie est "fille de son temps", il fallait à ces temps de crises et d'épreuves des philosophies nouvelles et des concepts nouveaux ».

Louis Althusser, « L'enseignement de la philosophie », 859.

« Aucun livre *contre* quoi que ce soit n'a jamais d'importance ; seuls comptent les livres "pour" quelque chose de nouveau, et qui savent le produire ».

Gilles Deleuze, *L'île déserte et autres textes*, 269.

2.1. Préambule

2.1.1. La coupure et l'humanisme : Althusser critique de Hegel ?

D'après ce que nous avons exposé dans le chapitre précédent, on peut avoir l'impression que l'analyse proposée suppose sans critique une identité, une identité qui serait double, en fait : d'une part, l'identité entre humanisme théorique et hégélianisme (ou plus spécifiquement, les structures de la dialectique hégélienne) ; d'autre part, l'identité, symétrique à la première, entre l'antihumanisme et l'« anti-hégélianisme » (qui, au-delà de la dialectique matérialiste elle-même, peut être identifié aux « concepts fondamentaux de l'antihumanisme théorique »). Une clarification sur cette double identité s'impose. Car s'il est vrai qu'une lecture humaniste de Hegel a été toujours possible — le travail de Kojève et certains écrits d'Hyppolite peuvent en témoigner — il serait impossible de réduire toute la philosophie de Hegel, ainsi que ce qui est souvent appelé « hégélianisme », pure et simplement à une forme d'humanisme théorique. Au contraire, on pourrait aisément argumenter que c'est grâce à Hegel lui-même, à sa philosophie, que quelque chose comme l'« anti-hégélianisme » a pu naitre. Pas besoin de rappeler ici les mots de Foucault pour reconnaître que, surtout avec un auteur comme Hegel, on n'échappe pas de son héritage par le simple décret d'une position qui dit s'opposer à son système[1055]. Comme le disait par ailleurs Jacques D'Hondt, à propos de Hegel : « De tous les philosophes, nul mieux que lui n'a préparé les armes de sa mort »[1056], indiquant que même la critique la plus rigoureuse, la

[1055] « Toute notre époque, que ce soit par la logique ou par l'épistémologie, que ce soit par Marx ou par Nietzsche, essaie d'échapper à Hegel (…). Mais échapper réellement à Hegel suppose d'apprécier exactement ce qu'il en coûte de se détacher de lui ; cela suppose de savoir jusqu'où Hegel, insidieusement peut-être, s'est approché de nous ; cela suppose de savoir, dans ce qui nous permet de penser contre Hegel, ce qui est encore hégélien ; et de mesurer en quoi notre recours contre lui est encore peut-être une ruse qu'il nous oppose et au terme de laquelle il nous attend, immobile et ailleurs ». Michel Foucault, *L'ordre du discours* (Paris: Gallimard, 1971), 74-75.

[1056] Jacques D'Hondt, *De Hegel à Marx*, coll. Bibliothèque de philosophie contemporaine (Paris: Presses universitaires de France, 1972), 10. Il faut rappeler que D'Hondt était très critique à l'égard du travail d'Althusser. Il consacre tout le chapitre final de son ouvrage à une discussion polémique avec le projet théorique althussérien : l'« antihumanisme » lui semble un mot « barbare », une « nouvelle idéologie », et il qualifie toute la « querelle » de l'humanisme dans des termes morales ou moralisants (il parle des

plus radicale, celle qui cherche à mettre fin à son héritage, ne fait au fond que revendiquer ce-dernier, en réaffirmant ainsi la grandeur et la puissance de sa philosophie. On pourrait dire qu'on doit faire face à une situation bien paradoxale : le philosophe de la « ruse de la raison » se montre aussi comme le philosophe qui a raisonné avec la ruse.

Comme nous avons pu le souligner précédemment, si une identité entre humanisme théorique et hégélianisme est possible, ce n'est qu'avec un certain hégélianisme, avec une lecture particulière de certains éléments de la philosophie de Hegel, qui s'appuie donc sur des thèses et des concepts que *théoriquement* on peut identifier comme « humanistes ». En effet, Balibar rappelle que Marx lui-même a été le premier à dénoncer cette identité : « Comme l'avait indiqué Marx dans *l'Idéologie allemande*, il y a une identité de structure entre dialectique idéaliste et philosophie humaniste de la conscience. L'une ne fait au fond que généraliser spéculativement ce que l'autre incarne empiriquement »[1057]. Réciproquement, l'antihumanisme théorique formulé par Althusser ne peut pas être décrit tout simplement comme un « anti-hégélianisme », car non seulement il n'est pas du tout clair que le but d'Althusser ait été de formuler une « critique de Hegel » (loin de là, comme on pourra l'apprécier)[1058], mais aussi parce que le niveau de généralité d'une catégorie comme l'« hégélianisme » ne permet pas de délimiter un discours plus ou moins cohérent ou homogène. Encore une fois, si une identité entre antihumanisme théorique et anti-hégélianisme est possible, ce n'est que par rapport à un certain hégélianisme à l'œuvre dans les écrits de certains auteurs, notamment des auteurs que, comme Adam Schaff ou Erich Fromm, ou bien, comme Roger Garaudy ou Lucien Sève, se servent des thèses et des

---

« incorruptibles » et associe l'antihumanisme théorique à la « formation personnelle de ses promoteurs »). Il est bien symptomatique, à cet égard, que l'auteur semble négliger l'importance de l'adjectif « théorique » dans l'expression « antihumanisme théorique », question décisive dans toute cette querelle, comme Althusser bien le souligne. Malgré sa diatribe, D'Hondt souligne à juste titre que la philosophie de Hegel, « comme philosophie du concept, se montra assez peu "humaniste" » (*ibid.*, 220). C'est justement ce dernier point qu'il nous semble important de souligner.

[1057] Etienne Balibar, « L'objet d'Althusser », in *Politique et philosophie dans l'œuvre de Louis Althusser*, S. Lazarus (dir.), op. cit., 91-92. C'est pour cette raison aussi que Sève observe correctement que « la critique althussérienne de la dialectique est exactement de même sens que sa critique de l'humanisme ». Lucien Sève, « Le rejet de la dialectique », *La Pensée* 382, nº 2 (2015): 24-25.

[1058] Bien que nous ne partagions pas forcément les conclusions de Vuillerod, il est néanmoins intéressant de considérer son hypothèse sur le rapport d'Althusser à Hegel et à l'hégélianisme de Kojève. Plus qu'une rupture explicite avec Hegel (ou avec Kojève), dit-il, l'élaboration de son « marxisme anti-hégélien doit être comprise comme une rupture d'Althusser avec lui-même ». Jean-Baptiste Vuillerod, « Hegel et ses ombres. Alexandre Kojève et l'anti-hégélianisme français des années 1960 », *Les Temps Modernes* 4, nº 695 (2017): 92-93.

concepts plus ou moins hégéliens mais pour développer des positions humanistes, tout particulièrement des lectures humanistes de Marx.

Pour reprendre les termes du dernier chapitre, disons que si effectivement la thèse de la coupure épistémologique proposée par Althusser est essentiellement une affaire de rupture avec l'humanisme, et plus précisément, une question de transformation des structures de la dialectique, il faut regarder de plus près en quoi consiste cette transformation, comment Althusser la réalise et quels résultats il obtient avec ce travail de transformation. On verra que même si elle porte le nom d'une « rupture », cette transformation est loin d'être une opération simple[1059]. Elle renvoie plutôt à un véritable travail de production théorique, qui reflète toute la portée et l'originalité de l'intervention d'Althusser. Pour bien apprécier ce travail, on prendra comme « matière première » (si ce n'est pas très abusif de le mettre en ces termes), les deux essais le plus directement concernés avec cette opération, et qu'on a mentionné vers la fin du dernier chapitre à propos de la coupure et l'humanisme : « Contradiction et surdétermination (notes pour une recherche) », publié pour la première fois dans *La Pensée* en 1962[1060], et « Sur la dialectique matérialiste (de l'inégalité des origines) », paru aussi dans *La Pensée* en 1963[1061]. On remarquera ici encore une fois que c'est précisément par ce travail de lecture, ce travail de critique, nécessaire pour mener à bien cette transformation des structures de la dialectique, qu'Althusser apportera, ou *produira*, en fait, des concepts nouveaux et tout à fait originaux, qui, s'ils peuvent être provisoirement considérés comme les « concepts fondamentaux » de l'antihumanisme théorique profilé par Althusser, ils sont plutôt les

[1059] Malgré les critiques qu'il lui adresse (critiques qui datent de loin), Lucien Sève a bien su relever cet aspect du travail d'Althusser dans son intervention aux « Journées Louis Althusser » organisées par Pierre Raymond et Olivier Bloch à La Sorbonne en 1995. Selon lui, l'opération d'Althusser se compose d'une tâche triple : « 1º purger l'héritage hégélien des concepts irrécusablement idéalistes (…) ; 2º retravailler en matérialiste les concepts à noyau rationnel ; 3º et surtout, produire les concepts inédits qu'appelle l'analyse concrète de la situation concrète ». Lucien Sève, « Althusser et la dialectique », in *Althusser philosophe*, sous la direction de Pierre Raymond, op. cit., 111-12.

[1060] Pour la publication de *Pour Marx*, Althusser ajoutera un « Annexe » sur la question de la « détermination en dernière instance » à partir d'un commentaire de la lettre d'Engels à Joseph Bloch du 21 septembre 1890. Voir *PM*, 117-28. Pour la lettre d'Engels, voir Friedrich Engels, « Lettre à Joseph Bloch. 21 septembre 1890 », Marxists Internet Archive, consulté le 1 août 2019, https://www.marxists.org/francais/engels/works/1890/09/18900921.htm. On abordera cette question dans le chapitre suivant.

[1061] Contrairement au cas précédent, la version originale de cet article comprenait un « Annexe » qui n'a pas été retenu pour l'édition de *Pour Marx*. Il s'agit d'une réponse à un article de Gilbert Mury, paru dans un numéro précédent de *La Pensée*, qui porte sur la question du « monisme » dans la philosophie de Marx. Voir Louis Althusser, « Sur la dialectique matérialiste (de l'inégalité des origines) », *La Pensée* 110 (1963): 5-46 (pages 43-46 pour l'Annexe). Nous commenterons brièvement cette annexe dans le chapitre 2.3.

marqueurs d'un véritable travail de déconstruction. Cela veut dire, en un certain sens, qu'ils sont à la fois le *résultat* d'un travail de production théorique, et le point de départ, le *commencement* d'une nouvelle tâche théorique à venir, la tâche infinie d'une « théorie finie » (comme Althusser définira le marxisme dans un texte de 1978)[1062]. Cette double condition de ces concepts, il faut le souligner, est ce qui sape leur caractère « fondamental » (leur position de « fondement »), et c'est cela même qui leur donne une certaine instabilité ou un certain « déséquilibre », pour ainsi dire, parce que — c'est quelque chose que nous verrons tout de suite — ces concepts sont en dernier ressort indissociables d'un travail avec des métaphores, ou plus précisément, ils sont toujours *précédés* de métaphores qui d'une façon ou d'une autre, les ont rendu possibles. Comme le dira Balibar, les concepts althussériens

> « sont *toujours déjà* "autocritiques". Ils contiennent toujours déjà un élément de négation qui les met en péril, qui fait vaciller leur sens dans le moment même de leur prétention à la plus grande rigueur. Ils contiennent donc *par avance* un élément qui s'oppose à ce que leur usage, leur développement, débouche sur l'univocité d'une théorie "enfin trouvée". Ils sont ainsi, dès l'origine, une façon discursive de se placer soi-même *en état de déséquilibre*, de s'assurer contre la sécurité d'une "thèse" au moment où on la soutient »[1063].

De manière similaire, Yoshihiko Ichida a argumenté que le concept chez Althusser est toujours tendu entre le « temps de la théorie » et le « temps de la pratique », deux formes de temporalité du concept qui lui donnent aussi une certaine instabilité, voire une « virtualité » entre le « déjà là » et le « pas encore là » (question qu'Althusser semble indiquer lorsqu'il parle à plusieurs reprises d'un concept « à l'état pratique »). Comme explique l'auteur :

> « C'est que lorsque le Temps de la théorie domine le "déjà là", le Temps de la pratique intervient en tant que "pas encore là", et lorsque le Temps de la pratique manipule le "déjà là", le Temps de la théorie s'affirme en tant que "pas encore là". En tout cas, les deux temporalités ne permettent pas l'annulation d'une distance entre le "déjà là" et le "pas encore là", ni donc le

[1062] Voir « Le marxisme comme théorie "finie" », in *SM*, 281-296.
[1063] Étienne Balibar, « Tais-toi encore, Althusser ! », in *Écrits pour Althusser*, *op. cit.*, 71.

rattrapage du "retard", et produisent le mode d'existence et la fonction proprement althussériens du concept philosophique »[1064].

On remarquera, enfin, que de ce point de vue, on pourrait dire que les concepts althussériens de l'antihumanisme théorique semblent avoir quelque chose de ces « quasi-concepts » que le vocabulaire de Derrida a introduit dans le discours philosophique, au sens où leur statut même de « concepts » semble être en jeu[1065] (à cette différence près que Derrida a toujours voulu accentuer de manière explicite leur caractère paradoxal ou aporétique).

Comme nous l'avons vu dans le dernier chapitre de la première partie, à propos de la coupure et l'humanisme, c'est l'expression même du « renversement » (c'est la traduction qu'emploie Althusser) celle qui semble condenser une bonne partie des problèmes qui sont en jeu dans la problématique esquissée par Althusser. Et ce n'est nullement une coïncidence, car il est bien connu que, tout au long de la tradition marxiste le problème du « renversement » a fait l'objet de plusieurs débats philosophiques, voire de conflits politiques, dont les retentissements se font encore sentir aujourd'hui ; la grande majorité des différentes tendances d'interprétation des écrits de Marx et Engels peuvent aisément s'articuler autour de ce problème, et ce ne serait pas difficile de montrer que toute interprétation de Marx passe au fond par une prise de position — avouée ou non — à l'égard de son rapport avec la philosophie hégélienne. Ce terme doit donc être considéré comme la cristallisation d'un ensemble de problèmes théoriques qui ont trait fondamentalement à la nature du rapport de Marx avec Hegel : qu'est-ce que c'est le renversement en soi-même, qu'est-ce qui est renversé, quels sont les résultats de cette opération de renversement, etc.

Il convient de rappeler ici dans son intégralité le célèbre passage de la « Postface à la deuxième édition allemande » du *Capital*, où Marx parle de la différence entre sa

---

[1064] Yoshihiko Ichida, « Temps et concept chez Louis Althusser », *Futur Antérieur*, Numéro spécial: « Lire Althusser aujourd'hui » (1997): 49-74, disponible en ligne sur le site : http://www.multitudes.net/Temps-et-concept-chez-Louis/.

[1065] La « différance », dit par exemple Derrida dans un entretien de 1967, « n'est pas simplement un concept ». Jacques Derrida, *Positions*, op. cit., 18. Puis, dans la conférence de 1968 qui a pour titre ce même terme, Derrida dit : « ce que j'appellerai provisoirement le mot ou le concept de différance (…) n'est, nous le verrons, à la lettre, ni un mot ni un concept ». Jacques Derrida, « La différance », in *Marges de la philosophie*, op. cit., 3.

« méthode » et celle de Hegel, moment où il énonce le fameux « renversement » (ou « retournement », selon la traduction de J.-P. Lefebvre) :

> « Dans son fondement, ma méthode dialectique n'est pas seulement différente de celle de Hegel, elle est son contraire direct [*direktes Gegenteil*]. Pour Hegel, le procès de la pensée [*Denkprozeß*], dont il va jusqu'à faire sous le nom d'Idée un sujet autonome [*selbständiges Subjekt*], est le démiurge du réel, qui n'en constitue que la manifestation extérieure. Chez moi, à l'inverse [*umgekehrt*], l'idéel n'est rien d'autre que le matériel transposé et traduit [*umgesetzte und übersetzte*] dans la tête de l'homme.
>
> J'ai critiqué le côté mystificateur de la dialectique hégélienne il y a près de 30 ans, à une époque où elle était encore à la mode. Mais au moment même où je rédigeais le premier volume du *Capital*, les épigones grincheux, prétentieux et médiocres qui font aujourd'hui la loi dans l'Allemagne cultivée se complaisaient à traiter Hegel comme le brave Moses Mendelssohn avait, du temps de Lessing, traité Spinoza, c'est-à-dire en "chien crevé". Aussi me déclarai-je ouvertement disciple de ce grand penseur et même, dans le chapitre sur la théorie de la valeur, j'eus la coquetterie [*kokettierte*] de reprendre ici et là sa manière spécifique de s'exprimer. La mystification que la dialectique subit entre les mains de Hegel n'empêche aucunement qu'il ait été le premier à en exposer les formes générales de mouvement de façon globale et consciente. Chez lui elle est sur la tête. Il faut la retourner [*umstülpen*] pour découvrir le noyau rationnel [*rationellen Kern*] sous l'enveloppe mystique [*mystischen Hülle*] »[1066].

Comme d'emblée Althusser le soutient — qu'insère cette toute dernière phrase comme épigraphe de son essai « Contradiction et surdétermination » — « la formule du "renversement" n'est qu'indicative, voire métaphorique », et « elle pose autant de

[1066] Karl Marx, *Le capital: critique de l'économie politique. Livre premier*, trad. par Jean-Pierre Lefebvre (Paris: PUF, 2014), 17-18. [Karl Marx, « Nachwort zur zweiten Auflage », in Karl Marx et Friedrich Engels, *Werke. Band 23*, Marx Engels Werke (Berlin: Dietz Verlag, 1962), 27].

problèmes qu'elle en résout »[1067]. En effet, il s'agit d'une formule très problématique, essentiellement ambivalente, équivoque, et qui seule pourrait expliquer l'un des plus importants « points d'hérésie » de la soi-disant tradition du marxisme occidental, à savoir, le problème du rapport de Marx à Hegel[1068]. Nous empruntons cette expression de Michel Foucault (qui l'utilise de manière apparemment anecdotique dans *Les mots et les choses*), mais à partir de la mise au point récemment proposée par Étienne Balibar. Selon lui, cette formule suggère l'idée que face à toute situation où se présente une « alternative dogmatique » qui provoque un choix d'opinion ou une prise de parti intellectuelle, « la fonction de vérité (…) ne renvoie pas au fait que *telle ou telle "théorie"* soit vérifiée ou réfutée *séparément*, mais au fait que le *système* des propositions antithétiques *divise* intérieurement les possibilités d'interprétation d'un principe ou d'une axiomatique »[1069]. En l'espèce, le rapport de continuité ou de discontinuité entre Marx et Hegel, ou bien, le problème de l'héritage et des « survivances » de la philosophie hégélienne dans l'œuvre de Marx (ce que, paraphrasant l'ouvrage de Benedetto Croce, on peut signifier par ce qui est « vivant » et ce qui est « mort » dans la dialectique hégélienne)[1070]. Si cette définition peut sembler démesurée par rapport à la spécificité de ce problème de la relation de Marx à Hegel — il n'est pas certain qu'elle puisse constituer en soi un « champ épistémique » ou une *épistème* au sens foucaldien — Balibar emploie cette expression de manière plus générale ailleurs, comme ce qui « dénomme la bifurcation formatrice d'un champ intellectuel commun », en référence aux deux lectures du *Capital* qu'on peut trouver chez Althusser d'une part, et chez Mario Tronti de l'autre[1071].

[1067] *PM*, 87. Dans *Marx dans ses limites* (rédigé en 1978), Althusser revient sur cette formule pour signaler qu'elle n'est pas un concept mais un « mot d'ordre » : « On trouve bel et bien dans Marx le thème, feuerbachien à cent pour cent, du "renversement", mot d'ordre plutôt que vrai concept, car à le prendre pour un concept ce mot d'ordre jette tout lecteur, et qui "pense par lui-même", dans des courbatures d'acrobate théorique ». *EPP I*, 390.

[1068] Comme le dira très tôt Althusser lui-même, « les "Œuvres de jeunesse" de Marx et d'Engels sont devenues depuis 25 ans un des champs de bataille de l'interprétation du marxisme, du moins en France et en Italie ». Louis Althusser, « Note du traducteur », in Ludwig Feuerbach, *Manifestes philosophiques*, op. cit., 8.

[1069] Étienne Balibar, « Foucault et le "point d'hérésie" », in *Passions du concept. Épistémologie, théologie, politique. Écrits II*, *op. cit.*, 135.

[1070] Benedetto Croce, *Ce qui est vivant et ce qui est mort de la philosophie de Hegel*, trad. par Henri Buriot-Darsiles (Paris: V. Giard & E. Brière, 1910).

[1071] Voir Etienne Balibar, « Un point d'hérésie du marxisme occidental : Althusser et Tronti lecteurs du Capital », *Période*, consulté le 6 août 2019, http://revueperiode.net/un-point-dheresie-du-marxisme-occidental-althusser-et-tronti-lecteurs-du-capital/.

Mais les problèmes se posent, d'abord, par le fait que l'idée du renversement apparaît beaucoup plus avant de la Postface de 1873. Sa première formulation peut en fait être retracée dans l'« Introduction » à la *Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel*, publiée dans les *Annales franco-allemandes* en 1844 — premier texte, d'ailleurs, où le concept de « prolétariat » apparaît dans l'œuvre de Marx. Il s'agit, encore une fois, d'un passage célèbre, où Marx, sous l'influence évidente de l'anthropologie feuerbachienne (ainsi que d'un certain rationalisme de l'*Aufklärung*, comme le dénonce le recours à une notion kantienne), affirme :

> « Être radical, c'est saisir la chose à la racine. Mais la racine, pour l'homme, c'est l'homme lui-même. La preuve évidente du caractère radical de la théorie allemande, et donc de son énergie pratique, c'est qu'elle prend pour point de départ la suppression catégorique et *positive* de la religion. La critique de la religion s'achève avec cet enseignement que l'*homme* est *pour l'homme l'essence suprême* [*das Höchste Wesen*], et donc avec l'*impératif catégorique de renverser tous les rapports* [*alle Verhältnisse umzuwerfen*] où l'homme est en son essence humilié, asservi, abandonné, méprisable »[1072].

Ce renversement des rapports doit être compris à la lumière d'une autre définition bien connue du début du texte selon laquelle « *l'homme*, ce n'est pas une essence abstraite (…) L'homme, c'est *le monde de l'homme* [*die Welt des Menschen*], l'État, la société ». Le problème, alors, se trouve dans le fait que « cet État, cette société produisent la religion, une *conscience renversée du monde* [*ein* verkehrtes Weltbewusstsein], parce qu'ils sont un *monde renversé* [*eine* verkehrte Welt] »[1073]. Depuis ce constat, la tâche *philosophique* de la « critique irréligieuse » que Marx se propose de développer ici, doit avant tout se consacrer au renversement de ce monde à l'envers, à le mettre sur ses pieds, comme on dit[1074].

[1072] Karl Marx, *Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel. Introduction* (Genève: Editions Entremonde, 2010), 25.
[1073] *Ibid.*, 10.
[1074] Dans son commentaire sur ce texte, Eustache Kouvélakis a bien identifié l'enjeu de ce geste du jeune Marx : « voilà qu'après avoir joué Feuerbach contre Hegel, Marx renverse les termes de l'équation. C'est sur la question, cruciale, de l'essence humaine que ce renversement de signe s'opère ». Voir Eustache Kouvélakis, *L'Introduction à la Critique de la philosophie du droit de Hegel. Karl Marx* (Paris: Ellipses, 2000), 32.

Cette idée peut se trouver même avant, dans la *Critique du droit politique hégélien*[1075], texte aussi connu comme le « Manuscrit de Kreuznach », rédigé entre 1842 et 1843, où Marx commente les passages de la *Philosophie du droit* de Hegel consacrés à la Constitution et à l'État, en particulier, les paragraphes 261-313. Très brièvement, Marx exerce ici explicitement une critique « feuerbachienne » de Hegel (ce sera un trait distinctif de plusieurs autres textes de jeunesse). Il concentre sa critique sur la manière dont Hegel conçoit le rapport entre l'État et la « société civile-bourgeoise » et la « famille », en tant que rapport inversé ou « mystifié », c'est-à-dire, qu'il subordonne à l'État, par une sublimation spéculative (c'est-à-dire, par le mouvement de l'idéalisation), les rapports « réels » de la société et la famille comme des simples moments objectifs de l'Idée. Tout en affirmant le caractère phénoménal de la famille et de la société civile, des phénomènes qui sont l'expression de l'essence de l'État, Hegel ôte ainsi toute possibilité d'agence propre ou d'auto-détermination de ces réalités, les réduisant au bout du compte à des entités secondaires, des entités finies mais dont la finitude, encore une fois, n'est qu'une détermination de l'infinitude de l'idée parfaite de l'État universel. L'État, quant à lui, demeure pour Marx un résultat mystérieux car sa genèse ne trouve autre explication que celle d'une nécessité garantie par le déploiement de l'idée absolue. Si en réalité la famille et la société civile sont les conditions ou les présupposés pour l'existence de l'État, chez Hegel, ce rapport devient l'« inverse » (*umgekehrt*)[1076].

La formule du renversement est aussi présente dans les *Manuscrits économico-philosophiques de 1844*, plus précisément dans le fragment sur la « Critique de la dialectique hégélienne et de la philosophie hégélienne en général », faisant partie du troisième manuscrit. A cet endroit, Marx explicite son influence feuerbachienne, lorsqu'il reconnaîtra que « *Feuerbach* est le seul qui entretienne un rapport *sérieux* et *critique* avec la dialectique hégélienne et qui ait fait de véritables découvertes dans ce domaine », parce

[1075] Karl Marx, *Critique du droit politique hégélien: manuscrit de 1842-1843*, trad. par Kostas Papaioannou (Paris: Éditions Allia, 2010).

[1076] A propos du commentaire du § 279 de la *Philosophie du droit*, où Marx aborde la notion de « démocratie », Hérvé Touboul note : « Le texte veut opérer ici un renversement du ciel hégélien sur la terre feuerbachienne, et Feuerbach est subrepticement assimilé au penseur de la démocratie luttant contre l'État hégélien platonique où les individus ne sont que de pâles reflets de l'Idée ». Touboul montre cependant que la lecture de Marx « penche » parfois du côté de Hegel, lecture qui peut même prendre la forme d'une « lecture hégélienne de Hegel », ou d'un « hyper-hégélianisme » selon une formule qu'il reprend de Michel Henry. Voir Hérvé Touboul, « L'État et la démocratie : la critique par Marx de la philosophie hégélienne du droit », *Philosophique*, n° 18 (2015): 30.

que ce fut Feuerbach qui, « aussi bien dans ses *Thèses*, (…) que de façon développée dans la *Philosophie de l'avenir*, a renversé [*umgeworfen*] radicalement l'ancienne dialectique et l'ancienne philosophie »[1077]. C'est précisément à propos d'une idée comme celle-ci qu'Althusser a pu dire que « le jeune Marx n'a jamais été hégélien, mais d'abord kantien-fichtéen, puis feuerbachien »[1078]. Le renversement dont parle Marx ici est un renversement qui demeure essentiellement sur le terrain d'une problématique hégélienne, mais à l'intérieur de cette problématique, Marx pense le renversement d'après des coordonnées « feuerbachiennes ». C'est pourquoi, dans les *Manuscrits de 1844*, l'opération de Marx peut être décrite comme « le "renversement" de l'idéalisme hégélien dans le pseudo-matérialisme de Feuerbach »[1079]. Comme le dira Althusser tout au début de son cours sur Feuerbach (1967), le paradoxe de ce renversement feuerbachien est qu'il n'opère que comme une « *inversion du sens*, destiné à restaurer un sens inverti », ce qui veut dire que la critique de Hegel que Feuerbach tente dans un texte comme celui qui est précisément intitulé « Contribution à la critique de la philosophie de Hegel », de 1839, demeure inévitablement piégé à l'intérieur de la problématique hégélienne.

> « Pour l'essentiel — dit Althusser —, Feuerbach opère sur le système hégélien, à l'intérieur de ce système, dans ses concepts. Dans la mesure où le renversement qu'il opère porte seulement sur *le sens* (à l'entendre à la fois comme vecteur et comme signification) intérieur au dispositif des concepts hégéliens, il *n'ajoute rien* à Hegel, il se contente de le remanier, de redistribuer ses concepts pour obtenir un sens *renversé*, *rectifié*, renversement qui renverse le renversement spéculatif, et restaure donc la vérité dans son authenticité »[1080].

En ce sens, dans le cadre des *Manuscrits*, la formule du renversement, pourrait-on dire, ne touche point les structures fondamentales de la dialectique hégélienne.

Dans *L'idéologie allemande*, la formule réapparaît à plusieurs reprises, notamment lorsque Marx et Engels décrivent leur conception de l'histoire comme le procès du

---

[1077] Karl Marx, *Manuscrits économico-philosophiques de 1844*, trad. par Franck Fischbach (Paris: Vrin, 2007), 158, 157.
[1078] *PM*, 27.
[1079] *Ibid.*
[1080] *EPP II*, 173. Voir aussi Ludwig Feuerbach, « Contribution à la critique de la philosophie de Hegel », in *Manifestes philosophiques*, op. cit., 19-77.

développement réel de la production conduisant à la forme du « *marché mondial* », c'est-à-dire, cette « puissance (…) devenue toujours plus massive » qu'asservie les individus comme à une force « qui leur est étrangère »[1081]. C'est alors dans ce contexte que Marx et Engels, dans une sorte de prolongement de ce qu'on pourrait identifier, à l'instar de Balibar, au « moment messianique » de Marx[1082], déclarent :

> « il est tout aussi empiriquement fondé de dire que cette puissance si mystérieuse pour les théoriciens allemands, est dissoute par le renversement de l'état social existant [*Umsturz des bestehenden gesellschaftlichen Zustandes*], par la révolution communiste (…) et par l'abolition de la propriété privée [*Aufhebung des Privateigenthums*] qui lui est identique ; alors la libération de chaque individu singulier s'accomplit dans l'exacte mesure où l'histoire se transforme complètement en histoire mondiale »[1083].

Evidemment, il ne s'agit pas ici des structures de la dialectique hégélienne, du moins pas directement, mais de la « révolution communiste », ce qui pourrait confirmer que dans une telle conception Marx aurait déjà « réglé ses comptes » avec sa « conscience philosophique d'autrefois », c'est-à-dire que la formule du « renversement » telle qu'elle apparaît ici serait déjà comprise sur un tout autre terrain — celui de l'histoire réelle —, dépouillée donc de tout vestige d'idéalisme hégélien. Ce renversement serait effectivement transformateur, car il n'est plus question du ciel ou de la terre, car il y aurait seulement le « terrain » de la lutte

---

[1081] Karl Marx, Friedrich Engels, et Joseph Weydemeyer, *L'idéologie allemande. Premier et deuxième chapitres. Édition bilingue*, trad. par Guillaume Fondu et Jean Quétier (Paris: Éditions sociales, 2014), 89.

[1082] Voir Etienne Balibar, « Le moment messianique de Marx », in *Citoyen sujet et autres essais d'anthropologie philosophique*, coll. Pratiques théoriques (Paris: Presses universitaires de France, 2011), 243-264. Balibar prend comme point de référence l' « Introduction » de la *Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel* de 1844, mais ce qui lui intéresse c'est « d'interroger la permanence mais aussi les métamorphoses de cette dimension tout au long de son œuvre ». Rappelons aussi que Balibar utilise cette expression suivant celle employée par Miguel Abensour à propos du « moment machiavélien » de Marx (qui, à son tour, avait emprunté l'expression à Pocock, grand spécialiste de l'œuvre de Machiavel, auteur précisément de *The Machiavellian Moment* : voir John G.A. Pocock, *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition* [New Jersey: Princeton University Press, 1975]). Voir l'Introduction dans Miguel Abensour, *La démocratie contre l'État. Marx et le moment machiavélien ; suivi de « Démocratie sauvage » et « Principe d'anarchie »*, 2e éd. augmentée d'une préface de l'auteur (Paris: Le Félin, 2004).

[1083] Marx, Engels et Weydemeyer, *L'idéologie allemande*, op. cit., 89-91. Voir aussi : « l'engendrement massif de cette conscience communiste ainsi que l'accomplissement de la chose elle-même nécessitent un changement massif des hommes, lequel ne peut advenir que dans un mouvement pratique, dans une *révolution* ; la révolution n'est donc pas seulement nécessaire parce que la classe *qui domine l'autre* [*die* herrschende *Klasse*] ne peut être renversée [*gestürzt*] sur aucun autre mode, mais également parce que c'est seulement par une révolution que la classe *qui renverse l'autre* [*die* stürzende *Klasse*] peut arriver à se débarrasser de toute cette vieille saloperie et devenir capable de refonder la société » (95).

de classes (bien qu'elle n'ait pas encore été annoncée sous cette expression) ; ou bien, ce qui revient au même, il ne s'agit plus de « remettre sur ses pieds » un état des choses à l'envers, car il n'y aurait plus de tête ou des pieds à l'endroit ou à l'envers, mais seulement la masse des individus qu'entretiennent des « rapports réels » entre eux.

Mais s'il ne s'agit pas ici des structures de la dialectique en tant que telles (du moins pas expressément), il ne faut pas négliger le fait qu'il s'agit encore de l'*histoire*, plus précisément, de cette nouvelle conception « matérialiste » de l'histoire que Marx et Engels ont l'intention d'articuler à ce moment-là. Comme ils le diront peu après, cette conception de l'histoire, qui « repose donc sur le fait de développer le processus de production effectif, et ce à partir de la production matérielle de la vie immédiate », cette conception

> « n'explique pas la pratique par l'idée, elle explique la formation des idées par la pratique matérielle, et en conséquence elle en arrive également au résultat suivant : toutes les formes et les produits de la conscience peuvent être dissous, non par la critique spirituelle, par leur dissolution dans la "conscience de soi" ou par leur transformation en "spectre", "fantômes", "grain", etc., mais seulement par le renversement pratique des rapports sociaux réels [*praktischen Umsturz der realen gesellschaftlichen Verhältnisse*] d'où sont issus ces balivernes idéalistes »[1084].

La formule du renversement apparaît ici accompagnée de la notion de *pratique*, question qui est loin d'être une simple affaire de syntaxe, le simple ajout d'un adjectif, mais tout au contraire, comme il sera question aussi dans les *Thèses sur Feuerbach*, ce mot peut être pris comme le signe d'une des premières « mutations » que Marx fera subir à cette formulation (ou cette mutation est elle-même le signe de la mutation de la pensée de Marx lui-même) : précisément parce qu'il s'agit de cette nouvelle conception de l'histoire, le renversement ne peut plus se passer dans la tête ou le ciel des idées, c'est-à-dire, qu'il ne peut plus être un

[1084] *Ibid.*, 97, 99. Les « spectres », « fantômes » ou « grains » écrits ici entre guillemets, sont une allusion à Bruno Bauer et Max Stirner. De ce dernier diront plus tard les auteurs, dans le chapitre consacré à lui (« Saint Max ») : « à l'époque moderne, où ce sont la libre concurrence et le commerce mondial qui ont donné naissance à l'hypocrisie du cosmopolitisme bourgeois et à la notion d'homme, saint Max, renversant les choses, s'imagine que c'est l'élaboration philosophique ultérieure du concept d'homme, qui a produit ces rapports sociaux comme autant de "révélations" de cette notion ». Karl Marx et Friedrich Engels, *L'idéologie allemande*, trad. par Gilbert Badia, Classiques du marxisme (Paris: Editions sociales, 1968), 183 (nous citons cette ancienne édition parce qu'il s'agit du « troisième chapitre » sur Max Stirner, non inclus dans la nouvelle édition bilingue).

renversement *théorique* ; s'il est « pratique » c'est justement parce qu'il se passe dans la matérialité des luttes réelles qui sont à la base du mouvement historique.

Dans un sens très proche à celui de *L'idéologie allemande*, on peut retrouver l'usage polémique de la formule du renversement dans *La sainte famille*. Dans la Préface, spécifiquement — qui de manière assez symptomatique, s'ouvre avec l'affirmation suivante : « L'humanisme réel n'a pas en Allemagne d'ennemi plus dangereux que le spiritualisme ou *idéalisme spéculatif*, qui, à la place de l'homme *individuel réel*, met la "*Conscience de soi"* ou l'"Esprit" » — Marx et Engels s'adressent d'emblée à l'*Allgemeine Literatur-Zeitung* (la « Gazette littéraire universelle ») des frères Bruno et Edgar Bauer, comme le lieu où la « critique critique » de la philosophie spéculative allemande touche son point culminant :

> « Elle est à nos yeux l'expression la plus achevée du principe germano-chrétien, qui joue sa dernière carte en métamorphosant "la Critique" elle-même en une puissance transcendante », et en ce sens, accusent les auteurs, « la Critique critique (la Critique de la *Literatur-Zeitung*) est d'autant plus instructive qu'elle achève ce renversement de la réalité [*Verkehrung der Wirklichkeit*] auquel se livre la philosophie et aboutit à la plus suggestive des bouffonneries »[1085].

Ce que ce bref parcours peut nous montrer (en se limitant à des signalements plutôt schématiques)[1086], est, tout d'abord, quelque chose qui peut paraître secondaire ou superficielle, car purement terminologique : c'est le fait que chez Marx on ne trouve pas un usage systématique d'un même lexique pour exprimer le dit « renversement » (au-delà d'une certaine récurrence du préfix « *Um* », qui renvoie, de manière générale, au motif d'un « changement de place », et de manière peut-être plus fréquente, à une « inversion », voire à une « subversion » d'une structure ou d'un mouvement). Ceci pourrait déjà indiquer les problèmes posés par la formule du renversement, car cela révèle un fait très simple mais non négligeable : c'est que Marx ne parle pas toujours forcément de la même chose[1087].

[1085] Karl Marx et Friedrich Engels, *La sainte famille ou Critique de la critique critique contre Bruno Bauer et consorts*, trad. par Erna Cogniot (Paris: Editions sociales, 1969), 11.

[1086] Nous nous sommes appuyés ici sur l'aperçu très utile de Patrick Goutefangea, « L'établissement de la notion de renversement chez le jeune Marx », *Les Études philosophiques*, n° 2 (1993): 161-78.

[1087] C'est ce qu'il semble suggérer, en fait, l'une des conclusions de l'étude de Touboul, cité plus haut : « Le retournement feuerbachien qui veut remettre le ciel sur la terre, remettre le monde à l'endroit alors qu'il est à

Mais ce simple constat lexicographique conduit à une autre question de grand intérêt. C'est par cette inconsistance même que se laisse aussi entrevoir le déplacement de la pensée de Marx qui, selon l'analyse proposée par Althusser, transite d'une conception hégélienne de la dialectique à une conception matérialiste, transition qui ne s'opère que par coupure, comme on l'a vu précédemment, coupure qui néanmoins n'est que *coupure continuée*, le commencement d'un processus qui ne finira probablement jamais.

2.1.2. Le détour de la métaphore. Concept, métaphore et stratégie philosophique

Mais avant d'analyser en détail ce déplacement (qui fera l'objet des chapitres suivants), il faut avertir d'un deuxième ordre de problèmes, qui se pose lorsque Althusser, à la première page de son essai « Contradiction et surdétermination », affirme — comme nous l'avons vu tout à l'heure — que « la formule du "renversement" n'est qu'indicative, voire métaphorique »[1088]. Avec cette remarque, on revient au problème très délicat du statut de la métaphore dans le texte marxiste (voire dans le texte philosophique en général), et plus spécifiquement, à son statut dans l'écriture althussérienne elle-même, question qui acquiert une centralité inattendue si on rappelle la déclaration quasi dogmatique (si ce n'est précisément en raison de l'anti-dogmatisme fondamental qu'une telle déclaration peut impliquer) prononcée par Althusser dans les *Eléments d'autocritique*, à savoir, qu'« on ne pense en philosophie que sous des métaphores »[1089]. Un autre commentaire s'impose ici.

On a vu auparavant la récurrence de la question de la métaphore dans l'élaboration de la thèse de la coupure épistémologique. Il faut se souvenir que dans *Lénine et la philosophie* Althusser reconnaît que la coupure est elle-même une métaphore, introduisant par là l'un des plus importants moments de rectification de cette thèse.

> « Lorsque nous disons que Marx dispose un système théorique de concepts scientifiques dans le domaine où régnaient auparavant des philosophies de l'histoire, nous filons une métaphore qui n'est qu'une métaphore : car nous

---

l'envers, n'implique pas la même politique que l'inclinaison encore hégélienne de Hegel, la révolution n'a dans les deux cas pas le même sens ». Hervé Touboul, « L'État et la démocratie », art. cit., 45.

[1088] *PM*, 87.

[1089] *EA*, 79.

> suggérons qu'en un même espace, celui de l'histoire, Marx a remplacé des théories idéologiques par une théorie scientifique. En réalité, ce domaine lui-même en est remanié. Mais sous cette réserve capitale, je propose de conserver provisoirement la métaphore, et même de lui donner une forme encore plus précise »[1090],

à savoir, celle de la « découverte » d'un nouveau continent scientifique, le « continent Histoire »[1091]. Cette précision selon laquelle une métaphore n'est qu'une métaphore peut être frappante lorsqu'elle est confrontée à la déclaration faite dans *Éléments d'autocritique*. Mais peut-être le contexte (une conférence devant la Société française de philosophie, et dans un passage spécifique où il propose publiquement une rectification de l'une de ses thèses les plus controversées) peut suggérer qu'Althusser a voulu dire que la coupure n'est pas strictement un « concept », au sens fort du terme, mais qu'elle n'est pas non plus une simple « illusion », comme le pensaient nombre de ses critiques[1092]. C'est une métaphore, rien de plus, mais rien de moins non plus. Le fait est qu'Althusser juge pertinent de conserver cette métaphore (quoique « provisoirement ») et même de la préciser. On ne s'attardera plus ici sur la métaphore de la coupure en particulier, mais sur l'usage et l'efficacité qu'Althusser assigne à la métaphore en général, c'est-à-dire la centralité qu'elle occupe dans ses procédés d'*écriture*, et fondamentalement, son rôle décisif dans sa *stratégie philosophique*.

Rappelons à cet égard que Balibar (à propos de la métaphore de la coupure, précisément) avait suggéré l'idée que la métaphore serait l'anticipation du concept, et ceci, contre une certaine tradition qui a tendance à penser la métaphore plutôt comme son

---

[1090] *LP*, 20.

[1091] Dans *Lire Le Capital*, Althusser reprend cette question sur la « métaphore spatiale » et formule dans une note l'enjeu de son sens, ou plutôt, de son efficacité : « Le recours aux métaphores spatiales (champ, terrain, espace, lieu, situation, position, etc.) dont le présent texte fait usage, pose un problème théorique : celui de ses *titres* d'existence dans un discours de prétention scientifique. Ce problème peut être énoncé comme suit : *pourquoi* une certaine forme de discours scientifique requiert-elle nécessairement l'usage de métaphores empruntées à des discours non scientifiques ? ». *LC*, 21 (note 7). Si la métaphore est toujours acculée ici par la distinction entre le scientifique et le non scientifique (ou l'idéologique), il n'est pas moins vrai qu'Althusser reconnaît une nécessité de la métaphore, dont il reste à faire une recherche théorique.

[1092] Althusser reprend les termes de cette critique au début de son texte : « Car la "coupure" n'est pas une illusion, ni une "invention pure et simple", comme dit John Lewis. (…) la plus part de mes critiques, eux, *la réduisent à rien !* gommée, effacée, raturée, déniée. Et quelle passion dans ce travail de proscription et destruction ! ». *EA*, 17.

contraire[1093]. De fait, cette considération de la métaphore est implicite chez Althusser lorsqu'il rattache la métaphore non pas aux critères conventionnels d'un trope de la *poétique* ou de la *rhétorique*, mais plutôt au critère *politique* ou *stratégique*, voire au critère *matérialiste* de la « justesse », c'est dire, de l'« ajustement de son discours aux coordonnées de la conjoncture »[1094]. Pour Althusser, en effet, il faudrait forger des métaphores toujours

> « plus "justes", en ne cessant de jouer sur leur différence, et de leur différence. Car en philosophie on ne peut penser, c'est-à-dire ajuster les catégories existantes empruntées et en produire de nouvelles dans le dispositif requis par la *position* occupée dans la théorie, que *sous* des métaphores »[1095].

Comme Stéphane Legrand et Guillaume Sibertin-Blanc l'ont bien remarqué, dans l'écriture althussérienne la métaphore est indissociable de la pensée de la topique, ou plus précisément, d'une *pensée topique* (la topique, quant à elle, étant elle-même une métaphore, comme on l'a vu à propos de la métaphore architecturale qui fonde la topique marxienne). Le travail d'ajustement des métaphores n'est concevable qu'à partir de la position que l'on occupe dans l'espace de la théorie, c'est-à-dire dans une conjoncture déterminée. Mais en outre, les auteurs remarquent à juste titre qu'il faut bien lire ce que dit l'affirmation d'Althusser : elle ne dit pas que la philosophie ne se fait que *par* des métaphores, mais qu'en philosophie on ne pense que *sous* des métaphores (et il est tout aussi important de

---

[1093] Tradition qui remonte au moins à la distinction platonicienne entre philosophie (ou dialectique) et rhétorique (ou sophistique), distinction toujours présente dans la définition aristotélicienne de la métaphore, quoique raffinée et approfondie sous la forme d'une hiérarchie ou d'une subordination de la métaphore au discours catégoriel de la métaphysique (pour le mettre dans les termes ici utilisés : la bonne métaphore sert à clarifier le concept ; la mauvaise métaphore étant celle qui manque de « clarté »). Comme l'affirme Aubenque : « Il n'est sans doute pas exagéré de dire que la spéculation d'Aristote a eu pour objet principal de répondre aux sophistes : la polémique contre les sophistes est partout présente dans son œuvre ». Pierre Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote: essai sur la problématique aristotélicienne*, coll. Bibliothèque de philosophie contemporaine (Paris: Presses universitaires de France, 1972), 94 (voir en général pp. 94-134). On peut remarquer que lorsqu'Aubenque veut montrer « l'importance réelle, quoique inavouée, du courant de pensée sophistique dans la constitution de sa philosophie », il ne fait qu'annoncer ce que Barbara Cassin appellera de manière très lucide, « l'effet sophistique », à savoir, l'effet produit par l'opération même de la philosophie, lorsqu'elle identifie dans la figure du sophiste *l'autre* du philosophe, altérité de la sophistique par laquelle la philosophie se donne à elle-même ses titres d'autorité, et définit ainsi les frontières du champ du savoir où elle exerce sa souveraineté. La sophistique se révèle ainsi être l'opérateur même de cette délimitation par laquelle la philosophie affirme sa propre identité, tout en ébranlant, par là même, cette même possibilité. Voir Barbara Cassin, *L'effet sophistique*, coll. NRF essais (Paris: Gallimard, 1995).

[1094] Stéphane Legrand et Guillaume Sibertin-Blanc, « De la métaphore au concept : coupure, topique, surdétermination », art. cit., 2.

[1095] *EA*, 18-19 (note 1).

souligner le fait qu'il faut « jouer » sur les différences entre métaphores). Cela pourrait bien indiquer que le discours philosophique ne peut travailler que sur la marge entre un type de discours supposé purement « littéral » ou conceptuel, et un autre type de discours symétriquement imaginé comme purement « figuratif » ou métaphorique, la « conquête » d'un continent où il n'y aurait rien d'autre que des concepts (le « paradis » de la « pure théorie »), n'étant jamais possible. Pas moins que l'écriture métaphorique, l'écriture conceptuelle serait toujours régie par la structure et la logique du *retrait*[1096]. C'est peut-être la raison pour laquelle Althusser peut parler du « renversement » comme une « métaphore théorique », et Balibar, pour sa part, de la « topique » comme d'une « métaphore conceptuelle »[1097], toutes les deux des formules plutôt paradoxales, qui peuvent même être lues comme des oxymores, si l'on se tient à la tradition qui conçoit la métaphore et le concept comme des régimes linguistiques hétérogènes. Comme le dira Derrida, dans un sens qui veut remettre en question justement les distinctions d'une telle tradition, « il y a aussi un *concept de métaphore* : il a aussi une histoire, il donne lieu à un savoir, requiert de la part de l'épistémologue une construction, des rectifications, des règles critiques d'importation et d'exportation »[1098]. Le concept de métaphore serait, en effet, le plus important des concepts *métaphysiques*, l'un des plus anciens philosophèmes de la pensée occidentale, qui régi le discours philosophique en tant que discours conceptuel depuis ses origines. Pour Derrida, c'est justement ce fait qui paradoxalement rend impossible la constitution purement conceptuelle de la philosophie, et qu'elle doit toujours compter avec des métaphores (avec une métaphore de plus). Autrement dit, Derrida souligne l'impossibilité d'un discours purement littéral, non contaminé par les images ou les métaphores d'un discours figuré.

Mais, encore une fois, la distinction la plus pertinente chez Althusser n'est pas tant celle, bien connue, entre « littéralité » et « métaphoricité », mais plutôt celle entre « littéralité » et « fonctionnement », selon une distinction qu'Althusser introduit dans

[1096] Jacques Derrida, « Le retrait de la métaphore », in *Psyché: inventions de l'autre*, Nouvelle édition augmentée, coll. La philosophie en effet (Paris: Galilée, 1998), 63-93.
[1097] *PM*, 70 ; Etienne Balibar, « L'objet d'Althusser », in op. cit., 106.
[1098] Jacques Derrida, « La mythologie blanche. La métaphore dans le texte philosophique », in *Marges de la philosophie*, op. cit., 315.

Machiavel et nous[1099], à savoir, l'instance par laquelle la pratique théorique fonctionne comme une *intervention* dans une conjoncture spécifique, par la mise en place des thèses qui peuvent être plus ou moins articulées dans un « dispositif théorique » concret, et qui sert à étayer une position théorique déterminée dans l'espace (topique) de la théorie.

La métaphoricité comme fonctionnement, comme efficacité ou opérativité d'une stratégie d'écriture, permet donc de dissocier le statut de la métaphore comme simple trope de forme ou de style (avec tous les présupposés qu'entraîne cette conception restreinte de la métaphore), pour l'inscrire dans une pratique théorique matérialiste qui a surtout à voir avec l'ajustement des thèses. La métaphoricité chez Althusser devient ainsi indissociable d'une pratique du *détour*, voire du « détournement », au sens littéral comme au sens métaphorique, car, d'une part, on connaît l'importance qu'Althusser assigne à ce geste théorique du « détour », dont l'exemple le plus remarquable, mais pas le seul, est celui du détour par Spinoza (« nous voulions comprendre le détour de Marx par Hegel. Nous avons fait le détour par Spinoza »)[1100] ; mais d'autre part, il s'agit de penser le travail même de la métaphore comme détour, comme « un procédé d'écriture et de pensée nécessaire pour créer un écart (*détour*) entre la pensée et elle-même ». Cela veut dire donc que la métaphorisation peut être définie comme un « acte de différentiation virtuelle »[1101] au sens où cette différence ou cet écart, en tant que virtuel, ne produit rien par soi-même mais permet cependant d'établir des nouveaux rapports entre les données de l'idéologique et les concepts du scientifique (ou, pour reprendre les termes de la pratique théorique telle qu'elle est définie par Althusser, entre des « Généralités I » comme matière première du travail théorique et des « Généralités II » comme les instruments et les outils de transformation de cette matière première). Cet acte de différentiation virtuelle, cette pratique du détour qui est la métaphorisation, est par ailleurs ce qui permet d'instaurer un « *temps d'anticipation* » par rapport à la production conceptuelle, au sens où Balibar avait défini la métaphore comme une anticipation du concept.

Cette anticipation, remarquons-le une dernière fois, a aussi un caractère éminemment stratégique. Elle est « sans garantie » quant au résultat mais elle se fait en

[1099] Voir *EPP II*, 86-87. On pourra aisément déduire que cette distinction n'est pas sans rapport avec toute la problématique de la « lecture symptômale ».
[1100] *EA*, 82.
[1101] Stéphane Legrand et Guillaume Sibertin-Blanc, « De la métaphore au concept : coupure, topique, surdétermination », art. cit., 6, 10.

s'appuyant ou en tenant compte le plus rigoureusement possible des conditions et des circonstances de la conjoncture (ce qui signifie que, dans un sens, il s'agit toujours d'une sorte de « pari », ce qui se correspond bien à cette phrase de Napoléon qu'Althusser semble avoir toujours estimée : « on s'avance et puis on voit »)[1102]. C'est d'ailleurs la leçon qu'Althusser tire du travail de Freud, comme on l'a vu précédemment. Il a dû constamment recourir à des métaphores pour anticiper le concept de l'inconscient, sans pouvoir parvenir à l'établissement d'une théorie scientifique de ce concept. La psychanalyse freudienne, en ce sens, offre l'exemple paradigmatique d'une formation théorique toujours en phase d'anticipation d'une science toujours à venir. Mais c'est aussi le cas de la « philosophie marxiste » et sa situation de décalage ou de retardement par rapport à la science : si la philosophie en tant que travail du concept doit nécessairement passer par les détours de la métaphorisation, le retard de la philosophie n'est rien d'autre que le retard du concept philosophique « *par rapport à lui-même* »[1103], car il doit nécessairement se retarder faisant le détour de la métaphorisation.

Cette conception du procès de métaphorisation ne va pas sans conséquences. Comme Derrida l'a montré dans son essai de 1971, « La mythologie blanche », le procès de métaphorisation entraîne toujours des effets de déplacement, de rectification et de redistribution dans les partages et distinctions propres à la philosophie. Dans la pratique du détour qu'est la métaphorisation, il y a indéniablement un élément « déconstructif », qui a pour effet principal de corroder la distinction même entre métaphore et concept (ou, entre le « sens propre » et le « sens figuré » — c'est-à-dire, « impropre »). « Marquant le moment du tour ou du détour pendant lequel le sens peut sembler s'aventurer tout seul, délié de la chose même que pourtant il vise, de la vérité qui l'accorde à son référent, la métaphore ouvre aussi l'errance du sémantique »[1104]. La métaphore, même si elle est « bonne », même si elle est correctement ou « proprement » utilisée, comporte toujours le risque d'interrompre la continuité et la cohérence du sens pour lequel elle a été conçue comme un

[1102] Voir Étienne Balibar, « Tais-toi encore, Althusser ! », in *Écrits pour Althusser*, op. cit., 71 (note 16).
[1103] Stéphane Legrand et Guillaume Sibertin-Blanc, « De la métaphore au concept : coupure, topique, surdétermination », art. cit., 11.
[1104] Jacques Derrida, « La mythologie blanche. La métaphore dans le texte philosophique », in *Marges de la philosophie*, op. cit., 287.

outil auxiliaire[1105]. Comme le « pari » du détour pratiqué par Althusser (et comme l'exprime la phrase de Napoléon rappelée plus haut, elle-même rien de plus qu'une métaphore), le procès de métaphorisation est toujours sans garanties, parce qu'il peut y avoir toujours des mauvaises métaphores (ce que Derrida suggère de penser sous la figure de la « catachrèse » comme « non-vraie métaphore »)[1106], ou bien, parce qu'il peut y avoir toujours trop de métaphores. La menace de l'excès d'une métaphore de plus est une possibilité inhérente au procès de métaphorisation : la « métaphore de la métaphore » est l'abime sur lequel se construit toute métaphore[1107]. Ceci a pour conséquence que la métaphore a quelque chose d'« immaîtrisable » (ce qui signale à la fois la condition d'impossibilité du projet d'une « métaphorologie générale », d'une « rhétorique de la philosophie » ou d'une « métaphilosohie »)[1108], mais aussi que la distinction même entre concept et métaphore, ou mieux, entre procès de conceptualisation et procès de métaphorisation, devient quelque chose d'intenable. Et si cette distinction devient intenable, c'est aussi l'assurance et la certitude du concept de concept qui s'avère moins solide et moins stable de ce qu'on pourrait le penser. Car la valeur même du concept est toujours soutenue — on dirait « précédée » — par la métaphore (tout concept a sa « charge métaphorique »). Et même si l'on considère un concept comme totalement stabilisé dans sa

[1105] À propos du « *Denkprozess* » dont parle Marx dans la Postface, et du « renversement de modalité » entre la méthode hégélienne et sa propre méthode suivie dans *Le Capital*, Althusser semble avoir identifié très clairement ce risque : « En disant que la différence entre la "méthode dialectique de Hegel" et "sa" méthode dialectique tient à sa modalité (matérialiste et non plus spéculative), en jouant, c'est-à-dire en engageant sa position matérialiste dans l'idée existante de la méthode, Marx risque de perdre le contrôle de sa thèse ». *SM*, 253.

[1106] « Celle-ci ne sort pas de la langue, elle ne crée pas de signes nouveaux, n'enrichit pas le code ; et pourtant elle en transforme le fonctionnement, elle produit, avec le même matériau, de nouvelles règles d'échange, de nouvelles valeurs ». Jacques Derrida, « La mythologie blanche », in *Marges de la philosophie*, op. cit., 307, 308.

[1107] Comme le remarque Serge Margel : « Chaque fois qu'un discours produit une métaphore, il produit à vrai dire une double métaphore, une métaphore *dans* le discours et une métaphore *du* discours ». Serge Margel, « La métaphore. De la langue naturelle au discours philosophique », *Rue Descartes* 52 (2) (2006): 16.

[1108] Au sens où Bachelard avait conçu la possibilité d'une « métapoétique ». Voir Gaston Bachelard, *Lautréamont*, Nouvelle édition augmentée (Paris: José Corti, 1956). Voir à ce propos, l'étude que Dominique Lecourt consacre à la « réduction de la métaphore » chez Bachelard, étude qui fut d'abord présenté dans le séminaire sur la métaphore conduit par Derrida à l'ENS, l'année 1969-1970 : Dominique Lecourt, « Épistémologie et poétique. (Étude sur la réduction des métaphores chez G. Bachelard) », in *Pour une critique de l'épistémologie (Bachelard, Canguilhem, Foucault)*, op. cit., 37-55. Lecourt explore l'hypothèse qu'il y aurait chez Bachelard (« à l'état pratique », pour ainsi dire), une « théorie de l'usage scientifique des images » et métaphores (46-47), et qu'il faudrait penser des formes de « complémentarité » entre l'épistémologie et la poétique (60). Pour l'une des rares lectures qu'a essayé de penser le rapport entre Derrida et Bachelard autour de la métaphore, voir Charles Alunni, « Jacques Derrida/Gaston Bachelard. Pour une métaphorologie fractale. La "fleur de Schrödinger" dans Le Jardin d'Épicure », *Rue Descartes*, n° 89-90 (2) (2016): 21-37.

signification, il continue à requérir l'illustration, la clarification de la métaphore. L'aspiration de « maîtrise » absolue d'un concept (ou *du* concept) devient donc elle aussi impossible.

Mais les effets de l'usage de la métaphore par le discours philosophique ne sont pas uniquement « corrosifs ». Ils sont en quelque sorte « structurels », au sens où ce sont des effets qui font système. Si la philosophie, ou plutôt la métaphysique a toujours songé à maîtriser la métaphore, soit en délimitant méthodiquement son bon usage, soit en l'excluant purement et simplement du domaine de son discours, cette aspiration — qui est au fond, l'aspiration de « scientificité » ou d'« objectivité » — n'a jamais pu se passer des métaphores. Autrement dit, si une certaine tradition métaphysique a cru pouvoir se débarrasser de tout sens figuré pour ne parler qu'avec des mots au sens propre, cette croyance a nécessairement dû faire le détour d'une métaphorisation. En ce sens, la métaphysique n'est pas seulement « miné » par la métaphore, mais la métaphore aurait toujours été ce qui l'a constitué, en tant que cet effacement même de la métaphore que la métaphysique pense pouvoir accomplir. C'est là la « mythologie blanche », ou le blanchissement de la métaphore effacée : « la métaphysique a effacé en elle-même la scène fabuleuse qui l'a produite et qui reste néanmoins active, remuante, inscrite à l'encre blanche, dessin invisible et recouvert dans le palimpseste »[1109]. Scène fabuleuse ou mythologique car c'est l'acte fondateur par lequel la métaphysique cherche systématiquement à établir son origine en tant que dire conceptuel de l'être (*onto-logie*)[1110], dire propre qui exprime la vérité des choses, de leur essence, et qui doit se passer de tout

[1109] Jacques Derrida, « La mythologie blanche », in *Marges de la philosophie*, op. cit., 254. Comme le note encore Margel : « Pour effacer la scène métaphorique qui l'a produite, la métaphysique aura toujours déjà usé d'une métaphore (…), elle aura déjà dû recourir aux lois qui régissent la métaphore, au déplacement du sens, donc aux lois qui déterminent son origine. En voulant effacer sa propre métaphore, la métaphysique rejoue à son insu, et articule ou reconfigure, dans l'organisation interne de son propre système conceptuel, la scène originaire qui la constitue ». Serge Margel, « La métaphore. De la langue naturelle au discours philosophique », art. cit., 20. Voir aussi, de manière générale, la section finale du dernier chapitre de l'ouvrage de Rodolphe Gasché, *The Tain of the Mirror: Derrida and the Philosophy of Reflection*, op. cit., 293-318.

[1110] Acte fondateur qui n'est pas sans lien avec un préjugé profondément ethnocentriste. De ce point de vue, la métaphore de la « mythologie blanche » a un sens bien littéral (pour ne pas dire « propre ») : « La métaphysique — mythologie blanche qui rassemble et réfléchit la culture de l'Occident : l'homme blanc prend sa propre mythologie, l'indo-européenne, son *logos*, c'est-à-dire le *mythos* de son idiome, pour la forme universelle de ce qu'il doit vouloir encore appeler la Raison ». Jacques Derrida, « La mythologie blanche », in *Marges de la philosophie*, op. cit., 254. Ainsi, comme on le verra immédiatement, le concept métaphysique de la métaphore est indissociable d'un humanisme de la métaphore.

discours figuré (celui-ci n'étant jamais capable de dire la vérité, d'aller directement à l'essence de ce qui est).

Le sous-titre de l'essai de Derrida signale précisément le type d'ordre et de hiérarchie qu'il vise mettre en question. Si la tradition métaphysique a toujours pensé la métaphore *dans* le texte philosophique, il s'agit de reconnaître que « la métaphore est moins dans le texte philosophique que celui-ci n'est dans la métaphore »[1111]. A cet égard, Derrida rappelle le rôle décisif joué par Nietzsche dans cette mise en question de la place et du statut de la métaphore dans l'histoire de la philosophie[1112]. Le geste fondamental de l'opération effectuée par Nietzsche (à savoir, la « généralisation de la métaphoricité par la mise en abyme d'une métaphore déterminée »), « n'est possible qu'à prendre le risque de la continuité entre la métaphore et le concept, comme entre l'animal et l'homme, l'instinct et le savoir »[1113]. Nous touchons ici à un point très intéressant pour notre thème. Car il y a toujours un humanisme de la métaphore, ou bien, la place que la métaphysique assigne à la métaphore a toujours été déterminée par un certain humanisme théorique[1114]. Selon Aristote, en effet — l'un des premiers à donner un concept de métaphore — si l'on ne peut pas négliger le fait de la polysémie de certains mots, celle-ci est toujours subordonnée à l'idéal du langage selon lequel il doit nous conduire à la vraie connaissance des choses, à leur vérité essentielle ou « propre ». Il s'agit, au fond, d'une conception, d'une idée selon laquelle l'univocité est le *telos* du langage[1115]. De ce point de vue, si la métaphore est le propre de l'homme, comme l'affirme Derrida, cela est sous condition que la métaphore soit subordonnée à cet idéal d'univocité :

[1111] *Ibid.*, 308.

[1112] Voir à ce sujet l'excellente étude de Sarah Kofman, *Nietzsche et la métaphore* (Paris: Payot, 1972), ouvrage qui, comme le travail de Lecourt, a eu aussi son origine dans le séminaire sur la métaphore dirigé par Derrida à l'ENS (1969-1970). Il est frappant de trouver une idée qui rapproche bien l'usage « stratégique » de la métaphore telle qu'on a pu le voir chez Althusser comme travail d'ajustement, et l'usage de la métaphore qu'instaure le nouveau style philosophique de Nietzsche : « le philosophe nouveau ne fait pas de la métaphore un usage rhétorique, mais il la subordonne à la visée d'un langage juste ou à une finalité stratégique : employer des métaphores non stéréotypées pour démasquer les métaphores constitutives de tout concept » (p. 31).

[1113] Jacques Derrida, « La mythologie blanche », in *Marges de la philosophie*, op. cit., 313.

[1114] Chez Aristote, cette conception (ce *concept de métaphore*) devient tout à fait explicite. Contre les sophistes qui, pourrait-on dire, ne font usage que des métaphores, et en ce sens ils abusent des métaphores (ils « parlent pour le plaisir de parler » et ne parlent jamais au sens propre), il développe toute une « stratégie d'exclusion » qui va jusqu'à reléguer la figure du sophiste à une « plante parlante ». Selon ce schéma, le sophiste fini par être exclu de l'humanité même. Sur ce point du livre « Gamma » de la *Métaphysique*, outre que l'ouvrage de Cassin déjà cité, voir aussi Barbara Cassin, « "Parle si tu es un homme" ou l'exclusion transcendantale », *Les Études philosophiques*, n° 2 (1988): 145-55.

[1115] Jacques Derrida, « La mythologie blanche », in *Marges de la philosophie*, op. cit., 295.

> « Chaque fois que la polysémie est irréductible, quand aucune unité de sens ne lui est même promise, on est hors du langage. Par conséquent hors de l'humanité. Le propre de l'homme, c'est sans doute de pouvoir faire des métaphores, mais pour vouloir dire quelque chose, et seulement une. En ce sens, le philosophe, qui n'a jamais qu'une chose à dire, est l'homme de l'homme. Celui qui ne soumet pas l'équivocité à cette loi est déjà un peu moins qu'un homme : un sophiste, qui en somme ne dit rien, rien qui puisse se résumer à un sens »[1116].

De là que, pour cet humanisme de la métaphore, le procès de métaphorisation soit un mouvement de détour qui va de l'*idéalisation* à la *réappropriation*, c'est-à-dire, qu'on ne fait jamais le *détour* que pour faire ensuite le *retour* vers soi, vers le propre du sens. L'opération nietzschéenne, pourrait-on dire, libère le détour métaphorique de ce mouvement de retour et de son économie de réappropriation, et ouvre la possibilité d'une métaphore non idéalisant, c'est-à-dire, non humaniste. Il y aurait bien alors, un « antihumanisme » de la métaphore, ou plutôt, une métaphore antihumaniste.

Notons enfin — pour conclure ce long détour annoncé à propos d'un deuxième ordre de problèmes — que Derrida se réfère aux travaux d'Althusser dès les premières pages de son essai, plus précisément dans l'« Exergue », où il renvoie explicitement à « Contradiction et surdétermination », à *Lire Le Capital* et à « Idéologie et appareils idéologiques d'État », tout en spécifiant les passages dans lesquels Althusser aborde précisément de la question de la métaphore dans une problématique marxiste, parmi lesquelles se détache celle du « renversement »[1117]. La référence fait apparition au moment où Derrida soutient qu'il faudrait interroger toute une série de textes allant de Renan et Nietzsche, jusqu'à Freud, Bergson et Lénine, tous « attentifs à l'activité métaphorique dans le discours théorique ou philosophique », et qui « ont proposé ou pratiqué la multiplication de métaphores antagonistes afin de mieux en neutraliser ou contrôler l'effet »[1118]. Il n'est

[1116] *Ibid.*, 296.
[1117] Voici le passage en note en bas de page : « Dans les *Cahiers* sur la dialectique de Hegel, Lénine définit le rapport de Marx à Hegel le plus souvent comme "renversement" (la tête en bas) mais aussi bien comme "décapitation" (le système hégélien moins tout ce qui le commande : l'absolu, l'Idée, Dieu, etc.) ou encore comme le développement d'une "semence" ou d'un "grain", et même comme l'"épluchage" procédant de l'écorce vers le noyau, etc. Pour ce qui concerne la question de la métaphore dans la lecture de Marx et dans une problématique marxiste en général, cf. notamment Althusser (…) ». *Ibid.*, 255 (note 6).
[1118] *Ibid.*, 254-55.

pas clair que cette neutralisation soit commandée par l'idéal d'univocité dont nous avons parlé plus haut (surtout si ce véritable programme d'enquête annoncé par Derrida inclut le nom de Nietzsche). Il semble plutôt s'agir de ce « jeu de différences » entre multiples métaphores, dont parlait l'affirmation d'Althusser dans *Éléments d'autocritique*. Quoi qu'il en soit, la position d'Althusser semble être plutôt favorable à l'argumentation de Derrida, car ces travaux viennent préciser (on ne dira pas « illustrer » ou « éclaircir ») le fonctionnement de la métaphore dans le texte marxiste[1119].

En effet, Althusser avait suggéré lui-même, en quelque sorte, cette thèse formulée par Balibar selon laquelle la métaphore serait non le contraire, mais l'anticipation du concept. A propos de la « lecture symptômale », Althusser explique que le « renversement » de la dialectique hégélienne dont avait parlé Marx dans la célèbre Postface au *Capital*, constitue en effet une « *réponse sans question* », une réponse à une question qui n'a été nulle part posée. La question absente pour laquelle le renversement devait servir de réponse, était selon Althusser : « quelle est la différence spécifique qui distingue la dialectique marxiste de la dialectique hégélienne ? ». Mais tout comme les réponses sans question que Marx avait su lire dans le texte de l'économie politique, chez Marx lui-même la réponse du « renversement » (c'est-à-dire, la métaphore du renversement) n'est pas sans effets[1120]. Elle contient en elle-même, dit Althusser, « un manque intérieur » :

> « il suffit d'interroger la métaphore du renversement pour constater qu'elle ne peut se penser elle-même, qu'elle indique donc à la fois hors d'elle un

[1119] Althusser lui-même avait jugé nécessaire d'interroger systématiquement cette pratique de la multiplication de métaphores, précisément par rapport au texte de Marx. Puisque Marx n'a pas pu penser *théoriquement* sa différence ou sa rupture avec ses prédécesseurs, il a dû recourir à des « indications partielles », ainsi qu'à une pluralité de métaphores. « Il faudrait consacrer toute une étude à ses métaphores typiques, à leur prolifération autour d'un centre qu'elles ont pour mission de *cerner*, ne pouvant l'appeler par son nom propre, celui de son concept ». *LC*, 312 (note 11). On ne peut pas passer sous silence le fait qu'Althusser pense ici le « concept » sous le régime du « propre » (ce qui, inversement, situe la métaphore dans le domaine de l' « impropre »).

[1120] Dans un autre passage de *Lénine et la philosophie*, Althusser avait noté sur ce point : « Le renversement qui est formellement le rien qui advient dans la philosophie, dans son discours explicite, n'est pas nul, ou plutôt c'est un effet d'annulation, l'annulation d'une hiérarchie antérieure remplacée par la hiérarchie inverse. Ce qui se joue dans la philosophie, au travers des catégories dernières, qui commandent tous les systèmes philosophiques, c'est donc le sens de cette hiérarchie, le sens de cette mise d'une catégorie en position de domination, c'est dans la philosophie quelque chose qui fait irrésistiblement penser à une prise de pouvoir ou à une *mise au pouvoir*. Philosophiquement, nous devons dire : une mise au pouvoir est sans *objet*. Une mise au pouvoir, est-ce encore une catégorie proprement théorique ? Une prise de pouvoir (ou mise au pouvoir) est politique, elle n'a pas d'objet, elle a un enjeu, justement le pouvoir, et un objectif : les effets du pouvoir ». *LP*, 36-37.

> problème réel, une question réelle, mais absents, et en elle le vide, ou l'équivoque conceptuels corrélatifs de cette absence, l'*absence du concept sous le mot* »[1121].

C'est ainsi que, sous la présence du mot renversement, qui est lui-même une métaphore, s'indique l'absence du concept comme symptôme. Et l'indication de cette absence peut bien être considérée comme l'anticipation du concept à venir. Althusser formulera cette idée de manière encore plus explicite dans « L'objet du "Capital" », lorsqu'il parle du « langage de métaphores » dont se sert assez souvent Marx, « langage inédit, mais extrêmement précis », dit Althusser. Bien que très différentes de la métaphore du « renversement » ou de la métaphore « spatiale », les métaphores employées par Marx sont décrites par Althusser comme des « concepts presque parfaits », auxquels « il ne manque peut-être que d'avoir été saisis, donc retenus et développés comme des concepts »[1122]. Ce seraient des « quasi-concepts » — le mot est employé par Althusser peu après —, c'est-à-dire plus que des métaphores mais pas encore des concepts. Posé en ces termes, y a-t-il une meilleure description de ce risque pris par Nietzsche, dont parlait Derrida, lorsqu'il proposait de penser la continuité entre la métaphore et le concept ?[1123]

Il faut revenir maintenant à la métaphore avec laquelle on avait commencé, celle du « renversement ». Car malgré les « services » d'anticipation ou d'indication pratique qu'elle pourrait fournir, la formule même du « renversement » doit être rejetée, puisque, comme le disait Althusser, « elle pose autant de problèmes qu'elle en résout »[1124]. Faisons un récapitulatif de l'argument d'Althusser, dans les termes exposés dans *Pour Marx*. Comme la « métaphore spatiale », qu'il faut à un moment donné abandonner car elle a « épuisé » ses « vertus »[1125], la formule du renversement s'avère elle-même en quelque

---

[1121] *LC*, 29.
[1122] *Ibid.*, 410.
[1123] Il peut être important de remarquer ici l'un des rares passages où Althusser se réfère de manière favorable à Nietzsche, passage qu'on trouve au milieu d'*Être marxiste en philosophie* : « ce philosophe ne sera jamais, selon le beau mot du même Nietzsche, qui, sans le savoir, se connaissait assez bien, qu'un penseur "réactif" (…). Nietzsche disait ou aurait pu dire qu'il vaut infiniment mieux être un philosophe réactionnaire (car alors cette réaction peut être créatrice) que "réactif" (car alors la réaction n'est que négative). Nous verrons que les seuls philosophes à être réactionnaires dans ce sens, c'est-à-dire créateurs, sont les philosophes matérialistes, car ils sont les seuls révolutionnaires, c'est-à-dire créateurs ». *ÊMP*, 115-16.
[1124] *PM*, 87.
[1125] Voir *LC*, 397. Ceci nous rappelle, soit dit en passant, l'idée que la métaphore fait toujours partie d'une « économie » d'écriture : comme « valeur d'usage » elle peut toujours participer à l'échange et rentrer dans la circulation du sens, ce qui renferme donc une sorte de « plus-value » de la métaphore (il y a toujours la

sorte insuffisante, ou plutôt, elle court toujours le risque de rester une formule encore idéaliste, c'est-à-dire, encore ancrée sur le terrain du « mouvement néo-hégélien » dont la figure de Feuerbach, mais aussi celle de Proudhon[1126], est exemplaire. Ce serait le cas lorsqu'on pense le renversement comme un simple « renversement du "sens" de la dialectique »[1127]. Tel qu'Althusser l'avait indiqué dans son cours sur Feuerbach, il faut juste mettre sur ses pieds ce qui était à l'envers. Un simple jeu d'inversion qui laisse indemne la structure ou le rapport entre ce qui est « en haut » et ce qui est « en bas ». Comme l'avait dit en toutes lettres Althusser dans son article « Sur le jeune Marx »,

> « s'il ne s'agit vraiment *que d'un renversement*, d'une remise à l'endroit de ce qui était à l'envers, il est clair que faire basculer un objet tout entier ne change ni sa nature ni son contenu par la vertu d'une simple rotation ! L'homme sur la tête, quand il marche enfin sur ses pieds, c'est le même homme ! »[1128].

Cette insuffisance, ou plutôt, cette inadéquation, est corrélative à une deuxième. Comme on l'a vu plus haut, la formule du renversement est étroitement liée à une autre formule (elle aussi, une autre métaphore), prononcée en fait dans la même phrase de Marx, toujours dans la Postface de 1873 : celle du « noyau rationnel ». Il s'agit en effet d'une double formule (et donc, d'une double métaphore), qui ne fonctionne que dans son ensemble, car, comme on lit d'après Marx, ce n'est que par le renversement que l'on accède au noyau rationnel ou, autrement dit, on ne peut faire le « décorticage » de la « gangue mystique » que grâce au renversement. L'image de cet « enveloppe mystique » qui recouvre le « noyau rationnel » engage donc aussi toute une structure très classique de la pensée idéaliste qui conçoit les objets sur la base des distinctions telles que forme et contenu, phénomène et essence, etc.

---

possibilité d'une « plus de métaphore » ou d'une métaphore de plus), mais elle est aussi exposée, comme valeur d'usage, à l'usure, à devenir quelque chose de trop usée, une chose dont on peut même en abuser (ce qu'implique qu'elle puisse toujours devenir une « mauvaise métaphore »). Pas par hasard, comme le rappelle Derrida : « Pour signifier le procès métaphorique, les paradigmes de la monnaie, du métal, argent et or, se sont imposés avec une remarquable insistance (…). L'inscription du numéraire est le plus souvent le lieu de croisement, la scène de l'échange entre le linguistique et l'économique. Les deux types de signifiant se suppléent dans la problématique du fétichisme, aussi bien chez Nietzsche que chez Marx ». Jacques Derrida, « La mythologie blanche », in *Marges de la philosophie*, op. cit., 256-57.

[1126] « Qui prétend purement et simplement renverser la philosophie spéculative (pour en tirer par exemple le matérialisme), celui-là ne sera jamais que le Proudhon de la philosophie, son prisonnier inconscient, comme Proudhon l'était de l'économie bourgeoise ». *PM*, 88.

[1127] *Ibid.*, 89.

[1128] *Ibid.*, 70.

En ce sens, cette deuxième formule se montre également insuffisante ou inadéquate dans la mesure où il n'y aurait pas vraiment un noyau originel pur, à l'abri des distorsions ou de la contamination de l'« irrationalité » de son enveloppe, qu'il faudrait alors « sauver » ou « récupérer ». Cette manière de penser la question du noyau et de l'enveloppe (ainsi que du « rationnel » et de l'« irrationnel », ou le « mystique »), est aussi au fond idéaliste, car elle suppose que ce noyau, ce contenu, serait déjà présent chez Hegel lui-même, sauf qu'ignoré ou négligé par lui, ce qui conduirait à considérer qu'il suffit juste de dégager cet emballage sale pour accéder à la pureté de son contenu. Pour Althusser, précisément,

> « il est inconcevable que l'idéologie hégélienne n'ait pas contaminé l'essence de la dialectique dans Hegel même, ou, puisque cette "contamination" ne peut se reposer sur la fiction d'une dialectique pure, antérieure à sa "contamination", — *que la dialectique hégélienne puisse cesser d'être hégélienne et devenir marxiste par le simple miracle d'une "extraction"* »[1129].

Il ne s'agit donc ni d'une opération de renversement, ni d'une procédure d'extraction, puisque dans la première, elle ne fait que changer le sens d'une structure qui reste toujours la même, tandis que dans la deuxième, l'enveloppe mystique est imaginée comme quelque chose d'extérieure au contenu réel de la dialectique. La dialectique hégélienne ne cache pas une essence qu'attend son dévoilement par l'une ou l'autre de ces opérations : elle se constitue et par son noyau et par son enveloppe, son « côté mystique » est inséparable de son « côté rationnel », parce que l'un et l'autre ne sont pas des éléments hétérogènes, mais « consubstantiels » à la dialectique hégélienne elle-même[1130]. Curieusement, Althusser prolonge pour un instant toute cette métaphorique pour parler

---

[1129] *Ibid.*, 89. On ne peut s'empêcher de reconnaître ici, dans le langage de la « pureté » et la « contamination », et d'autant plus lorsqu'il s'agit du problème de la dialectique, un certain écho du langage employé par Derrida, précisément dans le sens où Derrida lui-même parle d'une « loi de la contamination différentielle » comme « "contamination" originaire de l'origine », loi qu'il avait nommé avec un terme qu'il a dû bientôt abandonner : « la *dialectique*, une "dialectique originaire" ». Voir Jacques Derrida, *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, op. cit., vii. Dans « La loi du genre » (texte publié en 1980), Derrida parle aussi d'« une loi d'impureté ou un principe de contamination ». Voir Jacques Derrida, « La loi du genre », in *Parages*, coll. La philosophie en effet (Paris: Galilée, 1986), 254, 256. Pour l'instant, nous ne pouvons que faire résonner cet écho, pour lequel il nous faudrait certainement une oreille aiguë, capable d'éteindre son écoute au-delà de cette note marginale.

[1130] *PM*, 91. Comme l'illustre D'Hondt avec une image assez didactique : « La peau de l'orange s'arrache, sans dommage pour le jus sucré, mais, sans elle, le jus aurait-il mûri ? Le noyau rationnel de la dialectique s'est formé à l'abri d'une enveloppe spéculative, mais dans le germe, l'un ne se distinguait même pas de l'autre ». Jacques D'Hondt, *De Hegel à Marx*, op. cit., 15.

d'une « seconde gangue » qu'il faudrait aussi enlever (après avoir enlevée la première, le « Système » hégélien), sauf que cette seconde enveloppe serait « collé au corps » de la dialectique hégélienne : il est, « si j'ose dire, sa propre peau, inséparable d'elle-même, qui est elle-même *hégélienne jusqu'en son principe* (Grundlage) ». Raison pour laquelle, alors, « il ne s'agit pas d'une extraction sans douleurs, et que cet apparent décorticage est en vérité une *démystification*, c'est-à-dire une opération qui transforme ce qu'elle extrait »[1131]. Geste assez étrange d'Althusser lorsqu'il choisit ce mot (qu'il souligne même), puisqu'une *démystification* semble répéter ici au pied de la lettre l'opération qu'il cherche éviter (si l'on considère que le préfixe « dé- » signale ici un mode de l'extraction)[1132]. Jeu de mots quelque peu équivoque (peut être une mauvaise métaphore, ou une métaphore de trop ?), la question est néanmoins réglée par la précision finale : il s'agit d'une *transformation*. En effet, la métaphore du « renversement » — dans des termes que l'on pourrait encore rapprocher à ceux de l'anticipation du concept — pose le problème de « la *nature de la dialectique* considérée en elle-même, c'est-à-dire le problème de *ses structures spécifiques* ». En un mot, le « renversement » pose le problème de la « *transformation de ses structures* »[1133].

On revient par-là à l'hypothèse proposée par Balibar à propos de la coupure et l'humanisme, au sens où l'enjeu principal de la coupure (au moins dans ce registre) en est constitué par la *transformation des structures de la dialectique*, c'est-à-dire, par la différence spécifique entre dialectique hégélienne et dialectique matérialiste. De ce point de vue, la tâche qui s'est proposée Althusser est justement de « penser ces *différences de structure* », tâche « vitale » dit-il, pour le développement de la théorie marxiste[1134]. Ce qu'on voudrait montrer dans les chapitres suivants est que le problème de la *transformation* des structures de la dialectique exige un travail méticuleux de *production* de nouveaux concepts (tels que « surdétermination », « tout complexe à dominante » ou la « temporalité différentielle », parmi plusieurs autres), des concepts dont il faudrait se garder de tenir pour « fondamentaux », au sens de la formule qu'on a rappelé au début — celle des « concepts

[1131] *PM*, 91.
[1132] Macherey signalait dans une note en bas de page de sa propre contribution à *Lire le Capital* : « On peut dire de façon générale que toute entreprise de démystification est dans sa nature mystificatrice ». *LC*, 207 (note 5).
[1133] *PM*, 91.
[1134] *Ibid.*, 92.

fondamentaux de l'antihumanisme théorique » —, pour les raisons que le long détour que nous avons faits à propos de la métaphore pourraient fournir. Leur état de « déséquilibre », en ce sens (pour employer encore le mot de Balibar), ne doit pas être pris forcément comme un défaut. Au contraire, on pourrait dire que ce déséquilibre est ce qui donne à ces concepts leur plus grande fécondité, car c'est ce qui leur donne une certaine « malléabilité » pour *fonctionner* dans différentes articulations conceptuelles, dans différentes dispositifs théoriques, et dans différentes conjonctures.

* * *

Dans les chapitres qui suivent, nous voudrions exposer en quoi consiste ce travail de « transformation des structures de la dialectique », comme nous l'avons dit, en essayant de montrer que ce travail a lieu chez Althusser comme un travail de production théorique, c'est-à-dire comme un travail qui est par un même mouvement une production de nouveaux concepts (concepts toujours marqués par des degrés plus ou moins évidents d'« instabilité », toujours hantés, dirons-nous, par le procès de métaphorisation qui les a rendus possibles et qui les pousse constamment à se rectifier).

Le point de repère des trois premiers chapitres nous a été donné par une remarque d'Althusser lui-même, dans un texte qui — ce n'est pas un hasard — a pour titre « Sur le rapport de Marx à Hegel ». Comme nous l'avons signalé avant, il s'agit de l'intervention d'Althusser dans le séminaire sur Hegel dirigé par Jean Hyppolite en 1968, et qui sera publié dans l'édition augmentée de *Lénine et la philosophie* de 1972 (dont le titre complet est : *Lénine et la philosophie suivi de Marx et Lénine devant Hegel*). Juste après avoir rappelé la métaphore du « renversement », et de réaffirmer que plutôt qu'un renversement, il est question chez Marx d'une « transformation » des structures de la dialectique hégélienne, Althusser explique que son propre travail s'est toujours appuyé sur « *cette différence* ». Ainsi, dans un passage qui semble synthétiser tout son travail développé jusque-là, Althusser affirme : « *Essentiellement* nous avons trouvé dans Marx : — une conception non hégélienne de l'*histoire* ; — une conception non hégélienne de la *structure sociale* (tout structuré à dominante) ; — une conception non hégélienne de la *dialectique* »[1135]. Certes, ce travail a entraîné un certain nombre de conséquences, il a produit une variété d'effets philosophiques : « le rejet du système de base des catégories philosophiques classiques », système *circulaire*, dit Althusser, et qu'il décrit à sa manière « dogmatique » selon la formule : « (Origine = [(Sujet = Objet) = Vérité] = fin) = Fondement) »[1136].

Nous avons adapté et réorganisé cette triple « trouvaille » faite par Althusser, trouvaille ou « découverte » qui est au fond la triple production ou la triple création des nouveaux concepts forgés par Althusser (selon ce mouvement qu'on a décrit comme la

[1135] *LP*, 59.
[1136] *Ibid*.

thèse de l'antihumanisme théorique de Marx qui devient imperceptiblement la théorie de l'antihumanisme marxien d'Althusser). Ainsi, nous proposons de présenter les trois premiers chapitres de cette deuxième partie autour de ces trois concepts centraux :

1. Un nouveau concept de *dialectique* : la dialectique matérialiste ou la « surdétermination » ;
2. Un nouveau concept de *structure* : le « tout complexe à dominante » ;
3. Un nouveau concept d'*histoire* : la « temporalité différentielle ».

Pour le premier concept, le texte de référence sera « Contradiction et surdétermination. Notes pour une recherche ». Pour le deuxième concept, le texte de référence sera « Sur la dialectique matérialiste (de l'inégalité des origines) ». Quant au troisième concept, le texte de référence sera notamment le chapitre IV de « L'objet du "Capital" ». Chacun de ces concepts sera développé dans les chapitres suivants : 2.2, 2.3, et 2.4, respectivement. Il est nécessaire d'établir que les trois forment un seul dispositif théorique, de sorte que les trois s'impliquent réciproquement, de manière qu'au cours de l'exposition, l'un se référera nécessairement aux autres.

Bien sûr, ce travail de production conceptuel reste incomplet et surtout circonscrit aux deux ouvrages de 1965, *Pour Marx* et *Lire Le Capital*. Il est vrai, d'ailleurs, que d'autres sélections ou classifications sont toujours possibles. Prenons un exemple très significatif. Dans l'« avant-propos » pour la réédition de 1996 de *Pour Marx*, Etienne Balibar avait identifié « trois constellations de notions et de questions interdépendantes » pour décrire ou synthétiser le contenu théorique de cet ouvrage, constellations qui ne correspondent pas exactement à ces trois concepts que nous venons d'identifier (bien qu'à l'évidence elles soient étroitement liées). La première constellation, dit Balibar, est celle qui s'articule autour de la « coupure épistémologique », la deuxième s'organise autour de la notion de « structure », et la troisième autour du problème de l'« idéologie »[1137]. Il aurait quand même été possible de suivre cette proposition. Or, si d'une part nous prenons en compte que la « coupure épistémologique » a fait l'objet de tout le dernier chapitre de la première partie, et qu'elle continuera à organiser les trois chapitres suivants sous

[1137] Etienne Balibar, « Avant-propos pour la réédition de 1996 », in *PM*, vi-ix. Dans le texte lu pour les funérailles d'Althusser en 1990, Balibar avait proposé encore une autre sélection des thèmes fondamentaux du travail d'Althusser, qu'il risquait de résumer en trois thèses : « *Il y a une coupure épistémologique* (…). *Il y a la lutte des classes dans la théorie* (…). *Il y a des appareils idéologiques d'Etat* ». Etienne Balibar, « Adieu », in *Écrits pour Althusser*, op. cit., 121-22.

l'hypothèse de la coupure avec l'humanisme théorique, et d'autre part, que nous avons une autre coïncidence en ce qui concerne le concept de « structure », on dirait qu'il faudrait juste inclure la troisième constellation manquante, celle de l'« idéologie ».

Cependant, nous avons choisi une organisation différente pour les trois autres chapitres. D'abord, dans le chapitre 2.5 nous aborderons le concept de « procès sans sujet », car il nous a semblé que cet emblème de l'« althussérisme » méritait une attention particulière. De fait, malgré cette réputation d'« emblème », et malgré le fait qu'il est abondamment mentionné par les commentateurs du travail d'Althusser, nous n'avons pas trouvé un traitement satisfaisante de ce concept qui affrontait de manière explicite son caractère à la fois symptômale et critique dans l'ensemble de la production théorique d'Althusser. Non seulement ce concept apparaît comme la synthèse ou le résultat auquel conduit l'ensemble des concepts produits par Althusser auparavant, mais ce concept nous permet également d'apercevoir comment Althusser redéfinit sa position sur le rapport de Marx à Hegel, ce thème majeur de son travail auquel il ne cessera de revenir. Ensuite, dans le chapitre 2.6, ce sera le tour de l'idéologie, ce que nous appellerons une « nouvelle topique ». Comme la classification proposée par Balibar l'indique (et ce n'est pas le seul à le remarquer, bien évidemment), il s'agit de l'un des problèmes les plus caractéristiques du travail d'Althusser, ce que, avec des concepts comme celui d'interpellation ou d'appareil idéologique d'État, a fait de l'althussérisme quelque chose d'encore plus célèbre. Mais outre que la question de la « matérialité » de l'idéologie (et la redéfinition radicale du rapport entre base et superstructure), nous nous attacherons surtout au problème du sujet, à cette nouvelle critique du sujet qu'Althusser inaugure avec son article « Idéologie et appareils idéologiques d'État », article annoncé comme des « notes pour une recherche » qui cependant ne sera jamais poursuivie. Enfin, dans le dernier chapitre (2.7), nous adresserons la thèse du soi-disant « dernier Althusser » sur le matérialisme aléatoire ou le matérialisme de la rencontre. Sans négliger l'existence du livre des entretiens avec la philosophe mexicaine Fernanda Navarro, *Filosofía y marxismo* (publié en espagnol en 1988), il s'agit d'une thèse qui n'a pu être bien saisie que *post mortem*, avec la publication (toujours en cours) des écrits inédits d'Althusser, publications qui ont vite provoqué la production d'une vaste littérature secondaire, d'analyse et critique de ces écrits. Dans la perspective de notre recherche, cette thèse nous semble particulièrement féconde, non

seulement par le programme d'enquête qu'elle ouvre mais surtout par la manière dont ces écrits permettent de relire les textes des années soixante sous une autre lumière (contrairement à l'hypothèse d'un tournant qui permettrait de distinguer un « dernier » Althusser, nous prenons parti alors pour une lecture plutôt « continuiste » de ces derniers écrits).

Dans chacun des chapitres, plus ou moins explicitement, et très souvent suivant des détours par d'autres thèmes ou d'autres auteurs (détours parfois exigés par Althusser lui-même, parfois décidés par nous), l'accent sera mis sur le travail de production théorique, le travail sur les concepts, comme travail de *déconstruction*, une dénomination que, malgré ses inconvénients (dus à son insuffisance ou à sa disproportion), doit toujours être considérée sous son aspect nécessairement *stratégique*, c'est-à-dire, comme faisant partie d'une *stratégie philosophique*.

2.2. Un nouveau concept de dialectique. La « surdétermination »

> « Rien ne va jamais sans contradiction »
>
> *22C*, 27.

> « De quelle manière les facteurs du déplacement, de la condensation et de la surdétermination interagissent dans la formation du rêve, quel est le facteur dominant, et quel est le facteur accessoire, c'est ce que nous voudrions réserver pour des investigations ultérieures ».
>
> Sigmund Freud, *L'interprétation du rêve*, 694.

> « Il appartient à tout texte que cette injonction donne lieu à indécidabilité et à *double bind*, c'est-à-dire à la fois ferme et ouvre sur une surdétermination nondominable ».
>
> Jacques Derrida, *Du droit à la philosophie*, 422.

Suivant les termes proposés dans le chapitre précédent, la transformation des structures de la dialectique passe d'abord par un changement fondamental dans la conception de ce qu'on entend par « contradiction ». Chez Hegel, il s'agit d'une contradiction qui est toujours *simple*, dit Althusser, c'est-à-dire, d'une contradiction comprise et déterminée par un principe spirituel unique et homogène qu'on peut appeler soit comme Raison, en tant que procès de totalisation, soit comme Liberté, comme actualisation positive du sujet universel, soit purement et simplement comme Esprit, voire comme Absolu. Chez Hegel on peut parler en effet d'une « dialectique de la contradiction », au sens où les éléments qui sont en contradiction, en tant qu'ils se définissent à la fois par ce qu'ils sont et par ce qu'ils ne sont pas, c'est-à-dire, en tant qu'ils sont leur identité et leur

différence, peuvent être niés et dépassés dans une nouvelle identité plus riche ou plus élevée (une nouvelle totalité), par le travail même de la négativité, la « négation de la négation », qui est à la base du principe même de cette dialectique. Mais chez Hegel, il s'agit toujours fondamentalement — comme le soutient Althusser — d'une contradiction logique, posée et pensée par le sujet, jamais d'une opposition réelle ou matérielle[1138].

Au contraire, le « concept marxiste de contradiction » fait toujours référence à une contradiction « complexe », pourrait-on dire, mais au-delà, il correspond à une contradiction *surdéterminée* (en réalité, on le verra, la contradiction n'est complexe que parce qu'elle est toujours structurellement surdéterminée). Cela veut dire, tout d'abord, « *qu'elle est toujours spécifiée par les formes et les circonstances historiques concrètes dans lesquelles elle s'exerce* »[1139]. Qu'elle soit toujours « spécifiée » signifie qu'elle est toujours spécifique (et non générale), c'est-à-dire qu'elle prend une forme concrète, qu'elle a une configuration toujours singulière, irréductible à un simple « phénomène » qui serait l'expression d'une « essence » donnée, préexistante. Et qu'elle soit spécifiée par les « formes et circonstances historiques concrètes » ne signifie rien d'autre qu'elle est toujours déterminée par la conjoncture historique, par le contexte politique et économique dans lequel elle prend forme. Althusser va également décrire très concrètement ces circonstances. Penser la contradiction Capital-Travail, par exemple, qui a toujours été la contradiction fondamentale dans la tradition marxiste, comme une contradiction surdéterminée, c'est dire qu'elle est

> « spécifiée par les formes de la *superstructure* (L'État, l'idéologie dominante, la religion, les mouvements politiques organisés, etc.) ; spécifiée par *la situation historique interne et externe*, qui la détermine, en fonction du *passé national* lui-même d'une part (révolution bourgeoise accomplie ou "rentrée", exploitation féodale éliminée, totalement, partiellement ou non, "mœurs" locales, *traditions* nationales spécifiques, voire "style propre" des

[1138] Il convient de noter d'emblée qu'il ne sera pas question ici de discuter de la « fidélité » ou de l'exactitude philologique de la lecture que fait Althusser de la philosophie de Hegel. Cela nous détournerait de ce qui nous intéresse ici. L'objectif n'étant autre que de reconstruire le procès de production théorique, le procès de création conceptuelle mené par Althusser, nous nous limiterons à son texte, même si la philosophie hégélienne y est dépeinte à travers certains réductionnismes, voire des caricatures (simplifications et caricatures qui la plupart du temps ne sont pas de son fait mais qui ont été construites au travers de la réception de Hegel en France, ainsi que par certains auteurs marxistes).
[1139] *PM*, 104.

> luttes ou du comportement politiques, etc…), et *du contexte mondial* existant d'autre part (ce qui y domine : concurrence des nations capitalistes, ou "internationalisme impérialiste", — ou compétition au sein de l'impérialisme, etc…), nombre de ces phénomènes pouvant relever de la "loi du développement inégal" au sens léniniste »[1140].

Voilà pourquoi la contradiction marxiste ne peut jamais être simple, et ne peut jamais se présenter dans sa forme « pure » (« la "pureté" elle-même ferait exception », dit Althusser, mais, il ajoute, « je vois mal quel exemple on en peut citer »[1141]). Ce sont précisément la pureté et la simplicité qui se voient ici récusées : selon le concept marxiste de contradiction, on ne peut jamais trouver une contradiction dans laquelle les éléments confrontés soient entièrement et parfaitement définis, expliqués et contenus par eux-mêmes. Si nous croyons la trouver, c'est parce que nous avons abandonné le concept marxiste de contradiction.

C'est précisément dans le concept de surdétermination qu'Althusser situe la différence spécifique de la contradiction marxiste. Mais ce qui rend explicable la surdétermination est aussi ce qui pose le problème corrélatif de ce qu'Althusser appelle — quoique de manière énigmatique — la « sous-détermination ». Bien que les préfixes « sur » et « sous » peuvent donner l'impression que quelque chose s'ajoute ou s'enlève à une séquence simple, il s'agit plutôt d'un problème d'articulation et de conjonction (on pourrait même dire de « rencontre ») entre différentes tendances toujours à l'œuvre dans un processus historique, qui peuvent contribuer soit à une accumulation ou à une « aggravation » d'une situation qui peut ainsi devenir « explosive » ou « révolutionnaire », soit à une « décompression » ou à une « dispersion » de ces tendances, empêchant ainsi l'issue d'une transformation éventuelle. Etrangement, Althusser ne fait intervenir le concept de « sous-détermination » que très tardivement, dans un geste que Balibar a raison de considérer comme une forme d'autocritique[1142]. Le terme n'est jamais mentionné dans *Pour Marx*, et il fait une apparition plutôt circonstancielle dans « L'objet du "Capital" » (et à cet endroit, surdétermination et sous-détermination sont posés comme des synonymes)[1143]. C'est dans la « Soutenance d'Amiens », de 1975, qu'Althusser revient plus en détail sur ce

[1140] *Ibid.*, 104-05. On abordera plus en détail cette « loi du développement inégal » dans le chapitre suivant.
[1141] *Ibid.*, 106.
[1142] Étienne Balibar, « Avant-propos pour la réédition de 1996 », in *ibid.*, xiii.
[1143] Synonymie faite explicite avec l'usage de la conjonction « ou » : « ce qui a été appelé sa *surdétermination* ou sa *sous-détermination* ». *LC*, 293.

terme, bien que les précisions qu'y sont faites ne semblent pas suffisantes pour clarifier le sens de ce concept et son rapport à la surdétermination.

A partir de l'introduction du concept de totalité complexe (de « tout complexe à dominante »), et du principe de l'inégalité de toute contradiction — dont on parlera bientôt —, Althusser rappelle que cette inégalité devait nécessairement se réfléchir « dans la forme de la *surdétermination* ou de la *sous-détermination* de la contradiction ». Si l'on peut toujours lire ce passage comme la formulation d'une équivalence, il est tout aussi possible de le lire comme la formulation d'une alternative. Althusser explique ensuite qu'« il ne s'agit pas de concevoir la surdétermination ou la sous-détermination en termes d'addition ou de soustraction d'un quantum de détermination ajouté ou retiré à une contradiction préexistante », car « la surdétermination ou la sous-détermination ne sont pas des exceptions au regard d'une contradiction pure », ou en termes métaphysiques, surdétermination et sous-détermination ne sont pas des « accidents » qu'affectent la « substance » de la contradiction. En ce sens, on retrouve ici une sorte de réponse à ce qu'Althusser disait à l'égard d'une contradiction « pure » : s'il voyait guère quel exemple pourrait-il en citer (et que la « pureté » d'une contradiction serait elle-même une exception), ici la question semble mieux formulée : « une contradiction à l'état pur n'existe que comme produit déterminé de la contradiction impure »[1144]. Toute contradiction, dirait-on, est le résultat provisoire (donc un certain « moment » spécifique dans un processus en cours), de multiples déterminations à des degrés d'efficacité différents. Cela peut également signifier que le processus par lequel une contradiction devient surdéterminée est le même processus qui sous-détermine d'autres contradictions dans une conjoncture donnée. C'est ce qui semble soutenir Althusser peu après dans la « Soutenance d'Amiens » :

> « J'insiste à dessein sur la sous-détermination, car certains se sont aisément accommodés qu'on ajoute un supplément facile à la détermination, mais n'ont pas supporté l'idée de la sous-détermination, c'est-à-dire d'un seuil de la détermination, qui non franchi, fait que des révolutions avortent, des

[1144] *P*, 147. Dans un passage de *La dissémination* qui pourrait passer inaperçu, Derrida ne semble pas dire autre chose lorsqu'il affirme : « il n'y a jamais que de la surdétermination, hors l'"illusion" de la présence originaire ». Jacques Derrida, *La dissémination*, op. cit., 420. Il n'est pas du tout exagéré de soutenir qu'Althusser serait en plein accord avec cette affirmation de Derrida.

> mouvements révolutionnaires stagnent ou disparaissent, fait que l'impérialisme pourrit tout en se développant, etc. »[1145].

L'idée d'un seuil, jamais vraiment quantifiable de manière « objective » (car il n'est pas question d'un « quantum » de détermination), et de son franchissement, rend plus explicite le fait que dans un même processus, ces deux possibilités ouvertes sont toujours en latence. Alors, si on peut parler d'une alternative, ce n'est pas au sens d'une « alternance »[1146].

Dans un texte de l'année suivante, « Histoire terminée, histoire interminable », texte rédigé comme préface du livre de Dominique Lecourt sur Lyssenko, Althusser propose une autre précision de ces deux concepts, qui introduit néanmoins entre eux une variable temporelle. Contre l'illusion de la transparence dans laquelle se déroule la lutte de classe, et contre l'illusion de clarté de la conscience que le prolétariat croit avoir de cette lutte, de sa position dans cette lutte, Althusser argumente : « tout ce procès est constitué et dominé par des rapports contradictoires qui ne se réalisent et découvrent que peu à peu, et peuvent réserver les surprises de l'anticipation (surdétermination) ou du retard (sous-détermination) »[1147]. Avec cette précision il n'est plus question d'une simple équivalence, et l'alternative est expressément formulée comme ce qui peut « accélérer » ou « précipiter » une conjoncture révolutionnaire, ou bien, ce qui peut la « ralentir » et la « rapporter ». Mais en tant qu'alternative, rien ne nous empêche de la penser toujours comme le double tranchant de tout procès de lutte politique, et que c'est le « jeu » de l'interaction entre les différentes déterminations qui décide à chaque fois (dans chaque conjoncture) du résultat ou de la direction du processus[1148]. Comme il deviendra plus clair dans les chapitres suivants, la surdétermination et la sous-détermination sont indissociables du concept de

---

[1145] *P*, 150.

[1146] Pour reprendre les mots de Balibar : « la *surdétermination* ne va jamais sans une *sous-détermination* tout aussi essentielle : non pas tant en alternance avec elle que constitutive de la même structure, à l'œuvre dans la même détermination causale ». Étienne Balibar, « Avant-propos pour la réédition de 1996 », in *PM*, xii-xiii. Guillaume Sibertin-Blanc, dans une formulation qui pourrait couper court à ces équivoques, emploie l'expression « la surdétermination d'une *sous-détermination* », au sens où la sous-détermination ne serait pas le « complément symétrique » de la surdétermination, « mais son point de butée, sa limite et son excès non dialectisable ». Guillaume Sibertin-Blanc, « D'une conjoncture l'autre : Guattari et Deleuze après-coup », *Actuel Marx* 52, n° 2 (2012): 41.

[1147] *SM*, 240.

[1148] Beaucoup plus tard, dans une lettre à Navarro du 7 janvier 1985, Althusser lui expliquait : « Bien sûr qu'il y a comme tu dis "des possibilités" dans la détermination sociale, ne serait-ce que parce qu'il y a plusieurs ordres de déterminations sociales et que cela crée un *jeu*, des lacunes, des blancs, des marges où le sujet peut trouver sa voie déterminée et non déterminée par les contraintes sociales, mais cette non-détermination est un effet, un sous-effet de la détermination, des déterminations ; ce que j'appelais non seulement sur-détermination, mais la sous-détermination… ». *SP*, 121.

« tout complexe à dominante » ainsi que du concept d'une « temporalité différentielle ». Reste que, d'après l'observation de Balibar, ces formulations quelque peu éparses dans les écrits d'Althusser, semblent configurer un programme d'enquête philosophique plutôt qu'une thèse rigoureusement articulée[1149].

2.2.1. Les « deux sources » du concept de surdétermination

Nous voudrions proposer une brève reconstruction du concept de surdétermination à partir de « deux sources » théoriques assez dissemblables, mais qu'Althusser tente d'articuler avec un usage très originel de ce concept : la psychanalyse et le marxisme. Comme nous le verrons plus loin, il s'agit d'un « dialogue » ou d'une « *rencontre* » qu'Althusser ne cessera de tenter sous différents angles et à propos de différentes problématiques[1150].

Comme on le sait, Althusser reconnaîtra explicitement avoir emprunté le concept de surdétermination à la psychanalyse[1151]. Chez Freud, notamment, la surdétermination (*Überdeterminierung*) ou la « détermination multiple » (*mehrfache Determinierung*),

[1149] Étienne Balibar, « Avant-propos pour la réédition de 1996 », in *PM*, xiii. Balibar lui-même a entrepris de développer ce programme dans une étude rédigée à propos du centenaire de la Révolution Russe de 1917. « J'appelle *surdétermination* la complexité d'un ensemble de facteurs historiques hétérogènes dont la cristallisation a eu pour effet de "concentrer" des forces capables de prendre le pouvoir, de détruire le vieux régime impérial, puis d'enrayer le développement d'une alternative "bourgeoise", et de lancer un processus de transformation sociale qui n'avait pas de modèle préexistant (…). Par *sous-détermination*, j'entends ce fait contingent (ou "aléatoire") que, sans une *initiative politique* pour remplir le "vide" laissé par la rencontre des facteurs stratégiques déterminants, à un moment où *la révolution pouvait avoir lieu ou non*, à chances égales (au moment que l'ancienne rhétorique appelait le *kairos*), ces facteurs ne se seraient pas cristallisés et, surtout, leurs effets n'auraient pas *fusionné*. Très schématiquement, je dirai que la surdétermination renvoie essentiellement à la contemporanéité d'une révolte sociale contre l'ordre existant qu'on peut appeler "féodal-capitaliste" et des effets de "brutalisation" de la population engendrés par la guerre (…). Pour ce qui est de l'élément de "sous-détermination" de la révolution, je dirai que ce qui l'incarne n'est pas (…) le *Parti bolchevique*, ou du moins pas ce parti à lui seul : car, si intellectualisé, organisé, radicalisé et décidé à rompre avec l'ordre social existant qu'il ait été, le Parti restait une *institution politique traditionnelle*. C'est *l'individu "contingent" nommé Lénine*, ou plutôt c'est cet individu contingent *à un moment de sa vie*, quand il fait un choix dont il lui faudra ensuite assumer toutes les conséquences, jusqu'à la mort : le choix de l'insurrection *contre* l'apparence du rapport des forces et les intentions de ses propres camarades ». Il s'agit, ajoute Balibar, de penser la « combinaison » de ces deux aspects, « sans quoi il n'y aurait pas eu de révolution ». Étienne Balibar, « Octobre 1917 : la révolution un siècle après », in *Histoire interminable. D'un siècle l'autre. Écrits I*, coll. L'horizon des possibles (Paris: La Découverte, 2020), 60-62.

[1150] Il suffit de rappeler ici le texte rédigé en 1976, « Sur Marx et Freud » (voir *ESP*, 222-45). Nous traiterons plus en détail ce thème dans le chapitre 2.6.

[1151] *LC*, 404.

désigne le « fait qu'une formation de l'inconscient — symptôme, rêve, etc. — renvoie à une pluralité de facteurs déterminants », autrement dit, il désigne le fait qu'un seul facteur ne peut jamais suffire pour produire ou expliquer l'intégralité d'un symptôme ou d'une formation psychique. Cependant, selon la définition donnée par Laplanche et Pontalis, ce phénomène peut recevoir deux sens différents, mais toujours avec des points de connexion : au niveau plus élémentaire, on peut comprendre la surdétermination comme le fait que « la formation envisagée est la résultante de plusieurs causes, alors qu'une seule ne suffit pas à en rendre compte », mais le concept a aussi un sens un peu plus complexe, selon lequel, « la formation renvoie à des éléments inconscients multiples, qui peuvent s'organiser en des séquences significatives différentes, dont chacune, à un certain niveau d'interprétation, possède sa cohérence propre »[1152]. On pourrait dire qu'Althusser fusionne ces deux sens dans un concept de surdétermination qui renvoie à la fois à une pluralité des causes et à un effort pour rendre intelligible l'« efficacité » propre de chacune de ces causes (ou série de causes)[1153], ce qu'Althusser appelle l'« indice de détermination » ou l'« indice d'efficace » d'un élément ou d'une structure inscrite dans le tout social[1154]. C'est précisément ici que le concept de surdétermination connecte nécessairement avec le concept de « causalité structurale » et de « tout structuré » ou de « structure complexe à dominante », auxquels on reviendra bientôt. La surdétermination, en fait, sera même décrite par Althusser comme

[1152] Jean Laplanche et Jean-Bertrand Pontalis, *Vocabulaire de la psychanalyse*, op. cit., 467. « Ce deuxième sens est le plus généralement admis », ajoutent-ils, et nous le trouvons à divers endroits dans l'œuvre de Freud. Dans *L'Interprétation du rêve*, par exemple, Freud affirme : « chacun des éléments du contenu du rêve se révèle être surdéterminé, être représenté de multiples façons dans les pensées du rêve ». Sigmund Freud, *L'interprétation du rêve*, trad. par François Robert (Paris: PUF, 2010), 643.

[1153] Sur ce point, il faut remarquer dès à présent, que du point de vue théorique, le concept de surdétermination est étroitement lié à la question de l'« aléatoire », au « jeu » et à la « contingence », éléments qui sont à la base de l'élaboration du « matérialisme de la rencontre » ou « matérialisme aléatoire » dans les textes tardifs d'Althusser. La surdétermination est justement ce qui connecte la contradiction réelle, complexe, avec l'aléatoire et la contingence (exprimée ici avec l'idée d'une pluralité ou d'une « série de causes », chacune ayant une certaine efficacité propre). Toutefois, Sibertin-Blanc a bien remarqué que c'est plutôt le concept de « sous-détermination » qui pose le problème de l'aléatoire, dans la mesure où elle signale l'effet d'une « *contingence de la contingence* » : « Si la notion de surdétermination désigne la nécessité de la contingence des points de rupture ou de mutation des structures sociohistoriques, celle de sous-détermination rapporte cette nécessité elle-même à sa foncière contingence, donc à quelque chose comme une *contingence de la contingence* (ce qu'Althusser appellera tardivement "l'aléatoire") qui fait qu'il n'y a aucune garantie, pas même structurale, qu'il y ait de l'histoire, et qu'il y ait une subjectivation ou la politisation d'un "sujet" pour la *faire* ». Guillaume Sibertin-Blanc, « D'une conjoncture l'autre : Guattari et Deleuze après-coup », art. cit., 42. On abordera en tout détail les thèses sur le matérialisme aléatoire dans le dernier chapitre de cette partie (chapitre 2.7).

[1154] *LC*, 293.

l'un des « effets » de la causalité structurale[1155]. Mais restons pour le moment sur les sources du concept althussérien de surdétermination.

Dans le travail de production théorique de ce concept, on ne peut évidemment pas négliger l'énorme gravitation de la pensée de Lacan, car c'est de lui, avec sa célèbre thèse selon laquelle l'inconscient est « structuré comme un langage », que la question de la surdétermination acquiert un degré supplémentaire de complexité : tel comme le symptôme, un élément de la structure est toujours constitué par « de glissements et de superpositions de sens ; il n'est jamais le signe univoque d'un contenu inconscient unique, de même que le mot ne peut se réduire à un signal »[1156]. La surdétermination freudienne est réinterprétée par Lacan comme une surdétermination symbolique[1157]. En ce sens, on pourrait dire que le concept de surdétermination se revendique aussi bien de la psychanalyse comme de la linguistique, dans la mesure où ces deux disciplines trouvent chez Lacan une combinaison très originale qu'aux yeux d'Althusser semble avoir la plus grande fécondité théorique[1158]. Bien que son jugement sur l'œuvre de Lacan ne sera pas toujours favorable, dans son article de 1964, « Freud et Lacan », Althusser fait l'éloge de la « découverte » de Lacan : la « Loi de l'Ordre », c'est-à-dire, de « *l'Ordre Symbolique* », découverte qu'Althusser préfère d'appeler — dans un étrange geste qui lui fait se ranger plutôt au structuralisme de Lévi-Strauss — la « Loi de Culture »[1159]. Et si bien que le concept de « surdétermination » n'y soit pas mentionné, lorsque nous lisons attentivement la troisième partie de cet article, il est évident que l'intérêt d'Althusser sur cette « découverte » de Lacan avait surtout à voir avec le mécanisme ou la logique de la surdétermination.

[1155] Dans le texte rédigé en 1967, « La tâche historique de la philosophie marxiste » (encore inédit en français), Althusser expliquait que la surdétermination, « designates one particular effect of structural causality (…) : the conjonction of different determinations on the same object, and the variations in the dominant element among these determinations within their very conjonction ». Voir Louis Althusser, « The Historical Task of Marxist Philosophy », in *The Humanist Controversy and Other Writings (1966-67)*, op. cit., 201.

[1156] Jean Laplanche et Jean-Bertrand Pontalis, *Vocabulaire de la psychanalyse*, op. cit., 469.

[1157] Voir les remarques de Lacan vers toute la fin de son séminaire sur « La lettre volée » : Jacques Lacan, « Le séminaire sur "La lettre volée" », in *Écrits* (Paris: Éditions du Seuil, 1966), 60. Dans « La situation de la psychanalyse en 1956 », Lacan réitère cette opération de « traduction » (qui est, bien sûr, plus qu'une traduction) : « Mais pour écarter toute méprise, il faut articuler, que ce registre de la vérité est à prendre *à la lettre*, c'est-à-dire que la détermination symbolique, soit ce que Freud appelle surdétermination, est à tenir d'abord comme fait de syntaxe, si l'on veut saisir ses effets d'analogie. Car ces effets s'exercent du texte au sens, loin d'imposer leur sens au texte » (467-468).

[1158] C'est ce qui reconnaîtra Althusser lui-même dans une note de « Sur la dialectique matérialiste » : « ce concept (…) je l'ai emprunté à deux disciplines existantes : en l'espèce la linguistique et la psychanalyse ». *PM*, 212 (note 48).

[1159] *P*, 24-26. Voir à cet égard, Pascale Gillot, *Althusser et la psychanalyse*, coll. Philosophies (Paris: Presses universitaires de France, 2009), 49-68.

Si bien le concept de surdétermination en tant que tel provient directement du vocabulaire forgé par Freud, il n'est pas moins vrai qu'Althusser fait appel à une deuxième source dans la construction théorique de ce concept : c'est la source proprement marxiste, on pourrait dire, plus précisément, la métaphore du « maillon le plus faible » élaborée par Lénine et la théorie de la contradiction esquissée par Mao.

Depuis très tôt Althusser avait en vue les écrits de Mao, notamment son étude *De la contradiction* (de 1937), traduite au français pour la première fois en 1952 dans les *Cahiers du communisme*, organe officiel du PCF à l'époque. Déjà dans un article de 1953, publié dans la *Revue de l'enseignement philosophique*, Althusser cite et commente ce travail de Mao[1160] où le dirigeant chinois énonçait une thèse devenue célèbre dans les études marxistes, selon laquelle, « dans toute contradiction, les aspects contradictoires se développent d'une manière inégale »[1161]. Dans « Contradiction et surdétermination » (soit presque dix ans plus tard), Althusser revient sur cette étude, lequel il considère plutôt « descriptif » et « abstrait », raison pour laquelle il ne retiendra que les distinctions de « contradiction principale » et « contradiction secondaire », ainsi que celle de l'« aspect principal » et l'« aspect secondaire » de la contradiction. Ce n'est que dans des notes de bas de page qu'Althusser mentionne une autre distinction, celle entre « contradictions *antagonistes* » et « contradictions *non-antagonistes* », distinction qui a sans doute un rapport avec le thème de la « condensation » ou le « point de fusion » des différentes déterminations pour qu'une contradiction puisse devenir « explosive » ou « révolutionnaire »[1162]. La chose la plus intéressante dans tout cela est que, à travers ces distinctions — qui sous un certain jour apparaissent comme « étrangères à la perspective

[1160] Voir Louis Althusser, « Note sur le matérialisme dialectique », art. cit., 12.

[1161] Mao Zedong, « De la contradiction », consulté le 30 août 2019, https://www.maozedong.fr/mao-zedong-de-la-contradiction.php. Plus tard, il ajoute: « Rien au monde ne se développe d'une manière absolument égale, et nous devons combattre la théorie du développement égal ou la théorie de l'équilibre ». Alain Badiou reprendra dans les années 1970 une étude systématique des thèses maoïstes, notamment dans sa *Théorie de la contradiction*, publiée comme premier volume de la collection « Yenan » fondée avec Sylvain Lazarus chez l'éditeur F. Maspero. Voir surtout le chapitre III, titré justement « De la contradiction » : Alain Badiou, *Théorie de la contradiction*, coll. « Yenan » (Paris: François Maspero, 1976), 45-82. Badiou y développe une critique du concept althussérien de « procès sans sujet », à laquelle on va faire référence dans le chapitre 2.5. Sur la lecture de ces thèses de Mao par Althusser, voir l'étude de Charles Bettelheim, « La dialéctica en Mao », in Rossana Rossanda et Charles Bettelheim, *El marxismo y la dialéctica en Mao*, trad. par Martín Yriart (Barcelona: Anagrama, 1975), 61-90 (texte paru en italien dans *Il Manifesto*, nº 3-4, 1971).

[1162] Voir *PM*, 92-93 (note 6), 100 (note 22). Dans « Sur la dialectique matérialiste », Althusser dira : « Le déplacement et la condensation, fondés dans sa surdétermination, rendent compte, par leur dominance, des phases (non antagoniste, antagoniste, et explosive) qui constituent l'existence du processus complexe, c'est-à-dire "du devenir des choses" » (*PM*, 223).

hégélienne », dit Althusser — il trouve la manière d'introduire la différence dans tout ce qui se présente sous l'aspect de la simplicité de l'identique ou la pureté du même : non seulement il y a des différences entre une contradiction et une autre, mais aussi il y a de la différence à l'intérieur même d'une contradiction[1163] (si on peut toujours tenir pour pertinentes ces notions d'« intérieur » et d'« extérieur »). Ces distinctions permettent à Althusser de donner encore plus de consistance à l'idée que les termes d'une contradiction ne sont jamais des éléments donnés une fois pour toutes, mais des éléments soumis à d'autres contradictions, c'est-à-dire, des éléments toujours déjà surdéterminés par une multiplicité de contradictions, et qui n'entrent jamais en contradiction selon un seul principe commun, mais au contraire selon des rythmes et des temporalités hétérogènes. C'est à propos de cette thèse maoïste, soit dit en passant, qu'Althusser essaiera de généraliser une « loi du développement inégal » de toute formation sociale[1164], et c'est aussi à partir de cette thèse — parmi d'autres références théoriques, bien sûr — qu'il proposera le concept d'une « temporalité différentielle »[1165]. Ces développements seront « mis à l'épreuve », pour ainsi dire, dans un texte qu'Althusser fait publier en 1966 de manière anonyme dans les *Cahiers marxistes-léninistes* — organe théorique et politique de l'Union des Jeunesses Communistes Marxistes-Léninistes (UJC-ML), organisation d'inspiration maoïste scindée de l'Union d'Etudiants Communistes (UEC), et qui comptait parmi leurs rangs plusieurs élèves d'Althusser —, sous le titre « Sur la révolution culturelle ». Même si dans ce texte il va jusqu'à dire que « la *pensée* de Mao Tsé-toung » était la « loi suprême » de la Révolution Culturelle, Althusser y propose aussi des observations très intéressantes sur la « thèse de la régression », c'est-à-dire, de la possibilité qu'un pays socialiste puisse « revenir » vers des formes institutionnelles et idéologiques « bourgeoises » ou « capitalistes », tout en se servant des thèses de Mao sur la contradiction[1166].

[1163] Comme l'a souligné Warren Montag dans un article sur le Lénine d'Althusser (auquel on reviendra tout de suite) : « A contradiction thus understood cannot produce or reproduce itself in what would be the phenomena of its essence. Mao not only disrupted and disturbed, but displaced the central contradiction, thereby producing the necessarily empty place of the absent center that permits a constant alternation of contradictions ». Warren Montag, « Althusser's Lenin », *diacritics* 43, n° 2 (2015): 56.

[1164] *PM*, 105.

[1165] *LC*, 291. On reviendra sur cette thèse dans le chapitre 2.4.

[1166] Louis Althusser [non signé], « Sur la révolution culturelle », art. cit., texte disponible sur le site: https://adlc.hypotheses.org/archives-du-seminaire-marx/cahiers-marxistes-leninistes/cml14-sur-la-revolution-culturelle.

De Lénine, ensuite, Althusser rappelle la métaphore (on retrouve encore la question de la métaphore dans le texte marxiste) selon laquelle « une chaîne vaut ce que vaut son maillon le plus faible »[1167]. Althusser s'attarde beaucoup plus sur cette métaphore que sur le texte de Mao[1168], parce que c'est à partir de cette métaphore qu'il va ressortir aussi des éléments fondamentaux pour une théorie de la conjoncture. Mais avant de considérer la lecture qu'Althusser fait de cette métaphore de Lénine, il est nécessaire de souligner à ce point que malgré ce qu'Althusser lui-même dit au niveau textuel, c'est-à-dire malgré l'impression que l'on peut avoir d'une prééminence de Lénine sur Mao, on pourrait bien dire que Lénine — comme c'est le cas de plusieurs autres auteurs commentés par Althusser — opère comme une espèce de « lieu-tenant » d'un problème dont sa pensée n'était pas vraiment l'objet, mais à travers lequel il pouvait s'adresser à une problématique autre qui dans un certain sens lui dépassait. C'est ce que suggère Warren Montag à propos du « Lénine d'Althusser » : Lénine serait le détour nécessaire pour parler d'autre chose[1169]. D'une part, il est vrai, c'était une question de stratégie : il s'agissait de « jouer » un certain Lénine contre un autre Lénine, le Lénine critique de la dialectique hégélienne contre le

[1167] *PM*, 93. Voir le texte de Lénine dans : Vladimir I. Lénine, *Œuvres. Tome 24. Avril-juin 1917*, éd. par l'Institut de marxisme-léninisme (Moscou), trad. par Roger Garaudy (Paris - Moscou: Editions Sociales, Editions du Progrès, 1966).

[1168] Sur les raisons de conjoncture de ce traitement différentié, et plus en général sur le rapport d'Althusser à Mao et au maoïsme au milieu des années 1960, voir d'une part, la « Réponse à une critique » (*EPP II*, 351-391), rédigée en 1963 mais restée inédite, où Althusser répond aux critiques de Georges Cogniot (philosophe membre du PCF et l'un des fondateurs de *La Pensée*), ainsi qu'à certaines formulations de Lucien Sève, critiques qui touchaient surtout à la validité et à l'« abondance » des citations à Mao dans l'article d'Althusser ; d'autre part, voir le texte que Balibar a rédigé en 2015 pour une préface à une édition chinoise des « œuvres » d'Althusser : Etienne Balibar, « Althusser et Mao », *Période*, 2015, http://revueperiode.net/althusser-et-mao/ (le titre de ce texte, il faut le consigner, fut donné par la rédaction de la revue). Balibar y distingue deux « rencontres » d'Althusser avec Mao : la première, déterminée par la lecture de « De la contradiction », justement (un texte publié pour la première fois en traduction française en 1952, qu'Althusser a immédiatement lu, comme indiqué plus haut), et qui inspirera fortement les développements de « Sur la dialectique matérialiste » ; le deuxième, tient lieu à propos de la « Révolution Culturelle » chinoise, entamée officiellement en 1966, et à propos de laquelle Althusser rédigera son article publié de manière anonyme. Bien qu'il soit plus intéressé par une critique des positions d'Althusser (notamment en ce qui concerne la *Réponse à John Lewis*, publiée en 1972) que par une analyse théorique de l'appropriation par Althusser des concepts maoïstes, l'article de Lipietz peut être ajouté à ce dossier : Alain Lipietz, « D'Althusser à Mao ? », *Les Temps Modernes* 29, n° 328 (novembre 1973): 749-87. D'autre part, dans son intervention au colloque consacré à Althusser en 2015, organisée par la revue *La Pensée*, Lucien Sève signalait à cet égard : « dès lors qu'il ne refusait pas (pas *encore*) toute validité à la dialectique mais persistait à juger irrémédiablement spéculative sa conceptualisation hégélienne, il fallait bien lui donner un contenu tout différent, et il n'en voyait pas d'autre que celui avancé par Mao. Jouait ici un refus capital d'Althusser : il n'a jamais voulu admettre que fût possible un "renversement matérialiste" de la dialectique hégélienne, et que Marx l'eût bel et bien effectué ». Voir Lucien Sève, « Le rejet de la dialectique », *La Pensée* N° 382, n° 2 (2015): 21-29.

[1169] Warren Montag, « Althusser's Lenin », art. cit., 49-51.

Lénine ossifié par la lecture officielle du PCF. Le Lénine d'Althusser fonctionne ainsi comme une espèce de « machine philosophique » dit Montag (qui a, dans ce contexte, quelque chose d'une « machine de guerre » au sens deleuzien)[1170], pour mener un combat au sein du parti qui, après quelques années, aboutira à la conférence « Lénine et la philosophie » devant la Société Française de Philosophie en 1968[1171]. Mais d'autre part, Lénine peut en effet être le représentant, la figure qui « tient lieu » d'un problème théorique qui ne se réduit pas à ce qu'il a écrit[1172]. En ce sens, le traitement de Lénine — comme celui de Mao — peut être lu comme l'un des exemples (ou peut-être l'un des « symptômes ») de la stratégie générale de lecture pratiqué constamment par Althusser. Comme le dit Montag, c'est une stratégie du détour nécessaire qui peut prendre la forme paradoxale suivante : pour penser à « x », il faut parler de « y », une logique de substitutions ou de renvois qui pose donc une difficulté insoupçonnée à la lecture de ses textes (et pas exclusivement à ses textes sur Lénine). Non seulement on retrouve des ambivalences à ce sujet — il y a, certes, une évolution dans la considération de Lénine chez Althusser —, mais sa lecture de Lénine se trouve aussi « surdéterminée » par le contexte d'un débat théorique et d'un combat politique que nous devons prendre en compte (surtout quand la référence à Lénine est combinée avec la référence à Mao)[1173].

[1170] Dans la mesure où la lecture d'Althusser produit un « Lénine » pas forcément compatible avec la lecture officielle en vigueur, produite par l'« appareil de capture » du parti. Sur ce concept deleuzo-guattarien, voir l'étude de Guillaume Sibertin-Blanc, « État et généalogie de la guerre : l'hypothèse de la « machine de guerre » de Gilles Deleuze et Félix Guattari », *Astérion*, n° 3 (2005): 277-99. Naturellement, nous proposons ici une hypothèse qui nécessiterait un développement ultérieur, mais nous pensons que les éléments théoriques proposés par Althusser (notamment sa théorie des « appareils idéologiques d'État ») permettent de visualiser sa plausibilité.

[1171] Comme l'a bien remarqué Montag, il y a un décalage considérable entre l'opinion « privée » et le jugement « publique » qui tenait Althusser à l'égard de Lénine. Il est surprenant en ce sens de constater comment Althusser jugeait la pensée de Lénine dans une lettre à Madonia (lettre du 22 décembre 1962) : « Je vérifie une nouvelle fois que Lénine, incomparable clinicien politique, incomparable théoricien-pratique (au sens de la réflexion sur des situations concrètes, de la réflexion sur des problèmes historiques concrets) est un faible théoricien dès qu'il s'élève au-delà d'un certain degré d'abstraction (…). Quand il fait de la théorie il pense faire de la théorie, mais ne fait que définir et énoncer des concepts pratiques, (…) des concepts tactiques de défense immédiate, (…) alors que la vraie théorie suppose autre chose que ces concepts tactiques, mais des perspectives proprement théoriques, et "stratégiques" ». *LF*, 307.

[1172] Avec cette notion de « lieu-tenance », Montag fait allusion à une idée formulée par Althusser dans la première des « Trois notes sur la théorie des discours », selon laquelle, « le sujet du discours inconscient (…) est "représenté" dans la chaîne des signifiants par un signifiant qui en "tient lieu", qui est son "lieu-tenant", il est donc absent du discours de l'inconscient par "lieu-tenance" ». *ESP*, 131.

[1173] Montag va jusqu'à soutenir : « "Lenin" then might be understood as the name of the contradiction proper to Althusser's reflection on contradiction, the structure inherent in its dispersion, and the perpetual deviation of this reflection from itself ». Warren Montag, « Althusser's Lenin », art. cit., 54.

On peut revenir maintenant à la métaphore de la chaîne et du maillon le plus faible. En quelques mots, cette métaphore donne une explication matérialiste de l'irruption de la révolution en Russie, parce qu'elle mobilise en quelque sorte une conception de la surdétermination dans les termes d'une « situation *objectivement révolutionnaire* » ou d'une « conjoncture révolutionnaire » qui ne sont concevables qu'à partir, précisément, de la *conjonction* d'une multiplicité de contradictions. La Russie tsariste, en ce sens, en tant que pays « le plus arriéré » de l'Europe, constituait le « maillon le plus faible » dans la chaîne des puissances du système des États impérialistes européens. Mais cette faiblesse, quant à elle, n'était pas un élément de nature simple, disons, un aspect isolé dont les causes restaient entièrement contenues dans le contexte de ce seul pays. Cette faiblesse ne suffirait pas à elle-seule à déclencher le processus révolutionnaire. Si la révolution a éclatée en Russie, c'est parce que cette faiblesse constitue un résultat et non pas un commencement. Elle est le résultat de « *l'accumulation et l'exaspération de toutes les contradictions historiques alors possibles en un seul État* »[1174]. C'est donc à cause d'un « "enchevêtrement" des contradictions intérieures et extérieures de la Russie », en conjonction avec « d'autres circonstances "exceptionnelles" »[1175], dit Althusser, que les événements d'octobre 1917 sont devenu possibles. La « rupture révolutionnaire » ne se suit pas donc d'un développement continu, ordonné et progressif, comme l'ont pu donner à entendre certains passages de Marx lui-même (par exemple, dans le *Manifeste communiste*). Paradoxalement, elle se suit d'une diversité des processus hétérogènes et des tendances contradictoires, qu'a rendu possible la révolution dans un pays qu'« était à la fois la nation *la plus attardée et la plus avancée* »[1176]. Dans un langage qui pourrait facilement être rapporté (encore une fois) à une terminologie psychanalytique, Althusser parle d'« accumulation de circonstances » et de « fusion de contradictions », pour expliquer l'« unité de rupture » qui rend possible qu'une situation révolutionnaire devienne « active »[1177].

> « Quand dans cette situation entrent en jeu, *dans le même jeu*, une prodigieuse accumulation de "contradictions" dont certaines sont radicalement hétérogènes, et qui n'ont pas toutes la même origine, ni le

[1174] *PM*, 94.
[1175] *Ibid.*, 95.
[1176] *Ibid.*, 97.
[1177] *Ibid.*, 98.

même sens, ni le même *niveau* et *lieu* d'application, et qui pourtant "se fondent" en une unité de rupture, il n'est plus possible de parler de l'unique vertu simple de la "contradiction" générale »[1178].

C'est précisément ce jeu, cette hétérogénéité, cette multiplicité de contradictions, que le concept de surdétermination vise à rendre pensable. A propos de cette hétérogénéité, il faut le souligner, Montag a bien identifié l'importance des « Lettres d'Afar », rédigées par Lénine juste après la révolution de février 1917[1179], dont on dirait que le motif « non hégélien » se révèle plus net qu'en tout autre texte. « Lenin's insistence on the "absolutely different" and "the absolutely heterogeneous" currents whose very conjunction produced an explosion was incompatible with Hegel's concept of totality, a concept based on the sublation of difference and diversity »[1180]. En ce sens, l'accent que Lénine met sur l'hétérogénéité des éléments d'une conjoncture — ce qu'attire profondément l'attention d'Althusser — avait pour but justement de mettre à l'écart le mouvement révolutionnaire de toute conception progressiste et téléologique de l'histoire et du concept de contradiction hégélienne qui était à sa base.

2.2.2. La surdétermination et la « détermination en dernière instance »

Si nous revenons ensuite à la formule du « renversement » de la dialectique hégélienne, nous voyons beaucoup plus clairement pourquoi elle est insuffisante et, à proprement parler, incorrecte. En effet, cette formule court le risque de prendre la reconnaissance *pratique* d'un objet (« l'indication de son existence »), comme sa connaissance *théorique*[1181]. Plus précisément, il devient plus clair pourquoi cette formule, prise au pied de la lettre, est non seulement incorrecte, mais régressive. La question du renversement se révèle immédiatement comme un geste de « conservation » des termes renversés :

[1178] *Ibid.*, 98-99.
[1179] Une traduction anglaise de ces lettres est disponible en ligne : V.I. Lénine, « Letters From Afar », consulté le 15 mars 2020, https://www.marxists.org/archive/lenin/works/1917/lfafar/.
[1180] Warren Montag, « Althusser's Lenin », art. cit., 55.
[1181] Comme le dira Althusser dans « Sur la dialectique matérialiste » : « l'existence de la solution à l'état pratique est une chose. La connaissance de cette solution est autre chose ». *PM*, 184.

> « Au principe “pur” de la conscience (de soi d’un temps), principe interne simple qui, dans Hegel, est principe d’intelligibilité de toutes les déterminations d’un peuple historique, on aurait ainsi substitué *un autre principe simple*, son contraire : la vie matérielle, l’économie, — principe qui devient à son tour l’unique principe d’intelligibilité universelle de toutes les déterminations d’une peuple historique »[1182].

Procédé de substitution, de remplacement des termes et des éléments (l’idée par la vie matérielle, l’esprit par l’économie, etc.), qui conserve cependant la même logique d’un principe simple et universel avec lequel on explique ces éléments et leurs rapports. Au lieu d’une phénoménologie des formes de la conscience ou de l’esprit, on aurait à voir maintenant avec « une sorte de *Phénoménologie philosophico-économique* », expression soulignée par Althusser, qui peut être prise comme un clin d’œil envers le titre des *Manuscrits de 1844*, manuscrits dits « économico-philosophiques »[1183]. Ainsi, au problème de l’engendrement des « moments successifs de l’Idée », on a substitué le problème de l’engendrement des « moments successifs de l’Economie ». De là donc, la tentation de « l’économisme » comme « réduction radicale de la dialectique de l’histoire à la dialectique génératrice des *modes de production* successifs »[1184].

Si le problème passe avant tout par la différence radicale du concept marxiste de contradiction, la transformation des structures de la dialectique comprend donc aussi bien la transformation des termes de la contradiction (ou du moins la manière dont on considère leur nature) comme le rapport même entre ces termes. C’est pourquoi Althusser affirme qu’

> « il est décidément impossible de maintenir, dans son apparente rigueur, la fiction du “*renversement*”. Car en vérité *Marx n’a pas conservé, tout en les “renversant”, les termes du modèle hégélien de la société* (…). Chez Marx ce sont *à la fois les termes* et *leur rapport* qui changent de nature et de sens »[1185].

Les termes, d’une part, ne sont plus les catégories philosophiques hégéliennes, soient-elles celles de « société civile » ou de l’« État », soient-elles celles d’« aliénation », de

[1182] *Ibid.*, 107-08.
[1183] *Ibid.*, 109.
[1184] *Ibid.*, 108.
[1185] *Ibid*.

« négation de la négation » ou de « dépassement ». Il ne s'agit pas non plus des termes provenant de la philosophie de l'histoire ou des économistes classiques. Comme Althusser le remarquera à plusieurs reprises, la découverte de Marx implique aussi la découverte de nouveaux concepts, notamment ceux de « classe sociale », « forces de production » et « rapports de production ». Mais, d'autre part, et par le même déplacement, ces nouveaux concepts ne relèvent plus du schème spéculative de l'histoire téléologique, ou du « principe spirituel interne » qui anime tout processus politique, économique ou culturel. Le nouveau concept marxiste de contradiction, la contradiction surdéterminée (et la « dialectique matérialiste » qu'en découle), est aussi une nouvelle conception du rapport entre ces nouveaux concepts, un nouvel espace théorique (une « topique ») dans lequel ces concepts prennent tout leur sens et leur efficacité.

C'est à ce stade qu'Althusser introduit la question de la « détermination en dernière instance », question inséparable d'une nouvelle conception de la structure sociale et du principe de causalité qui y est impliqué. Le concept de contradiction surdéterminée, en ce sens, veut rendre explicable tout à la fois le problème d'une multiplicité des instances hétérogènes, la coexistence des différents niveaux et moments de conflits ou de processus sociaux, ainsi que le grand problème, longuement discuté dans la tradition marxiste — mais jamais vraiment interrogé —, de la détermination en dernière instance par l'économie, par la « base » ou l'« infrastructure » économique. Dit autrement, la différence spécifique de la dialectique marxiste, on le verra, est qu'elle cherche à rendre intelligible à la fois l'autonomie relative de ces instances (l'autonomie ou l'efficacité propre à la « superstructure »), et la détermination en dernière instance par l'économie (un problème qui, il faut le dire, n'a jamais été complètement résolu et qui demeure dans un certain sens un paradoxe ouvert)[1186]. C'est justement à cet endroit que la rupture de Marx avec Hegel se révèle une fois de plus :

[1186] Ou bien, une *aporie*, au sens où Balibar a parlé des « apories fondamentales » du marxisme : « Aporie, naturellement, ne veut pas dire erreur, mais "double bind" d'une découverte, ou simplement d'une question théorique révolutionnaire, qui se trouve posée dans les termes mêmes de sa dénégation, ou de l'impossibilité de sa solution ». Voir Étienne Balibar, « La contradiction infinie », *Lignes* 32 (3) (1997): 18. Balibar pense surtout ici au concept d'idéologie, mais il est certain que la question de la détermination en dernière instance (dans son rapport avec la surdétermination), constitue un autre exemple singulier d'une aporie. Balibar lui-même le suggère ailleurs : Étienne Balibar, « L'instance de la lettre et la dernière instance », *Actuel Marx* 59, (1) (2016): 46.

> « Marx nous donne bien les "deux bouts de la chaîne", et nous dit que c'est entre eux qu'il faut chercher… : d'une part *la détermination en dernière instance par le mode de production* (*économique*) ; d'autre part *l'autonomie relative des superstructures et leur efficace spécifique*. Par là il rompt clairement avec le principe hégélien *phénomène-essence-vérité-de*… Réellement nous avons affaire à *un nouveau rapport* entre des *termes nouveaux* »[1187].

C'est donc au « vieux Engels » qu'Althusser donne maintenant la voix, en rappelant sa lettre à Joseph Bloch de 1890, moment privilégié où on y lit une explication, une « solution théorique », difficilement trouvable chez Marx lui-même, au moins dans des termes si explicites[1188]. Nous croyons pertinent de citer un passage dans son intégralité :

> « D'après la conception matérialiste de l'histoire, le facteur déterminant dans l'histoire est, *en dernière instance*, la production et la reproduction de la vie réelle. Ni Marx, ni moi n'avons jamais affirmé davantage. Si, ensuite, quelqu'un torture cette proposition pour lui faire dire que le facteur économique est le *seul* déterminant, il la transforme en une phrase vide, abstraite, absurde. La situation économique est la base, mais les divers éléments de la superstructure – les formes politiques de la lutte de classes et ses résultats, – les Constitutions établies une fois la bataille gagnée par la classe victorieuse, etc., – les formes juridiques, et même les reflets de toutes ces luttes réelles dans le cerveau des participants, théories politiques, juridiques, philosophiques, conceptions religieuses et leur développement ultérieur en systèmes dogmatiques, exercent également leur action sur le cours des luttes historiques et, dans beaucoup de cas, en déterminent de façon prépondérante la *forme*. Il y a action et réaction de tous ces facteurs au sein desquels le mouvement économique finit par se frayer son chemin comme une nécessité à travers la foule infinie de hasards (c'est-à-dire de choses et d'événements dont la liaison intime entre eux est si lointaine ou si

[1187] *PM*, 111.
[1188] Balibar rappelle qu'en réalité, l'expression « détermination en dernière instance » n'apparaît pas en tant que telle chez Marx, mais chez Engels (précisément dans cette lettre que nous allons lire immédiatement). Voir Étienne Balibar, *La philosophie de Marx*, op. cit., 154.

difficile à démontrer que nous pouvons la considérer comme inexistante et la négliger) »[1189].

Bien que les termes d'« action » et de « réaction » gardent ici quelque chose d'une explication mécaniciste, et bien qu'ils courent toujours le risque de retomber dans une logique spéculative[1190], ce qui est fondamental dans ce passage, c'est précisément l'éclaircissement sur l'impossibilité de réduire cette explication au mécanicisme ou à l'économisme le plus dogmatique, à savoir que l'instance de l'économie serait toujours la seule déterminante. Mais Engels parle aussi de la « nécessité » et du « hasard », question qu'inscrit le problème du rapport entre base et superstructure directement dans la problématique de la surdétermination[1191]. L'idée d'une contradiction « simple » implique alors qu'elle n'est pas « perturbée » ou « contaminée » par la multiplicité d'autres contradictions, et donc, qu'elle ne se laisse affecter par aucun hasard. Au contraire, la contradiction surdéterminée, ne prend sa forme que grâce à cette « foule infinie de hasards », et pour cela même elle est une contradiction aussi bien complexe qu'impure (toujours déjà affectée ou contaminée par la multiplicité des contradictions).

Mais Althusser a cru nécessaire d'inclure une « Annexe » sur cette lettre d'Engels[1192], un « document théorique décisif », dit-il, qui offre rien de moins que la solution théorique (« *une partie* de la solution », précise-t-il) au problème de penser « l'*unité* de l'efficace réelle, mais relative, des superstructures, — et du principe déterminant "*en dernière instance*" de l'économie »[1193]. L'analyse d'Althusser, cependant, montrera que si cette quasi-solution ou solution partielle d'Engels a quelque chose à nous apprendre, c'est qu'elle donne une solution à un faux problème. D'abord, l'explication d'Engels soutient que la nécessité du développement économique ne peut se comprendre

[1189] Friedrich Engels, « Lettre à Joseph Bloch. 21 septembre 1890 », Marxists Internet Archive, consulté le 1 août 2019, https://www.marxists.org/francais/engels/works/1890/09/18900921.htm.
[1190] Au sens où la véritable « action réciproque » est au centre de la « relation absolue », et celle-ci, la causalité devenue concept. Voir à ce sujet, Miklos Vetö, « Les métamorphoses de la causalité dans la logique de Hegel », *Revue Philosophique de Louvain* 98, nº 3 (2000): 519-48.
[1191] Encore une fois, on peut remarquer, comme l'a fait Jean-Claude Bourdin, qu'avec cette référence à la lettre d'Engels à Bloch, Althusser avance déjà en quelque sorte les éléments théoriques qui vont articuler sa thèse du matérialisme aléatoire. Voir Jean-Claude Bourdin, « Matérialisme aléatoire et pensée de la conjoncture. Au-delà de Marx », in *Althusser. Une lecture de Marx*, coord. par Jean-Claude Bourdin, coll. Débats philosophiques (Paris: Presses universitaires de France, 2008), 198.
[1192] Ces pages ont été ajoutées pour la publication de *Pour Marx* en 1965, ne faisant pas partie de l'article original de 1962.
[1193] *PM*, 117.

qu'à partir de « l'infinie diversité des effets » que produit l'interaction des différentes instances superstructurelles (interaction qui est comprise comme plusieurs relations « action-réaction »), et ces effets peuvent à leur tour se comprendre comme une infinité de hasards. Produits « à l'infini », ces effets et ces hasards sont tellement diverses que, à la limite, « lorsqu'on aura atteint cette extrémité dans l'infinitésimal », on pourra les considérer comme inintelligibles (« négligeables », dit Engels). « La dispersion infinitésimale a donc pour effet de dissiper *dans l'inexistence microscopique* l'efficace reconnue aux superstructures dans leur existence *macroscopique* ». Cette inexistence, précise Althusser, n'est pas réelle mais *épistémologique*, c'est-à-dire, qu'elle est inexistante « pour la *connaissance* »[1194]. De cette manière, c'est à travers le hasard microscopique que la nécessité macroscopique s'établie (« se fraie sa voie ») comme déterminante en dernière instance. Ici un premier problème se pose pour Althusser, lorsqu'Engels semble concevoir le rapport du hasard et la nécessité comme un rapport de deux niveaux ou instances *extérieures* l'une à l'autre (dit très schématiquement : il y aurait, d'une part, l'infinité des hasards de la superstructure, et de l'autre, la nécessité économique, et ayant ces deux instances déjà constituées, elles « entrent » en relation ou exercent leur influence mutuelle). Deuxièmement, Althusser trouve qu'il y a une sorte d'inconsistance, plutôt une incohérence grave, dans le fait de penser les formes de la superstructure à la fois comme l'origine ou la cause d'une infinité microscopique des effets, et comme quelque chose d'inintelligible, et donc « négligeable » (à cause de cette nature microscopique même). Cette idée, en effet, finit par dissiper « la conception marxiste de la *nature* des superstructures », c'est-à-dire leur nature matérielle *parce qu*'intelligible dans leurs effets[1195]. Le point critique consiste donc dans une distinction entre les *effets historiques* (intelligibles) des superstructures et leurs *effets microscopiques* (inintelligibles).

Dans un deuxième moment, cependant, la question de cette apparente solution à un faux problème, devient le problème de l'adéquation du modèle d'explication à son objet. Engels, dit Althusser, abandonne l'objet des superstructures pour prendre à son lieu celui

[1194] *Ibid.*, 118.
[1195] Rappelons ici la deuxième thèse proposée dans « Idéologie et appareils idéologiques d'État » : « L'idéologie a une existence matérielle ». Cette existence matérielle est « repérable » dans les appareils et dans les pratiques. Voir *P*, 105. On abordera en détail cette thèse dans le chapitre 2.6.

des « volontés individuelles »[1196]. Althusser commente ensuite une deuxième longue citation de la lettre d'Engels, qu'il nous semble encore une fois pertinent de reproduire ici :

> « l'histoire se fait de telle façon que le résultat final se dégage toujours des conflits d'un grand nombre de volontés individuelles, dont chacune à son tour est faite telle qu'elle est par une foule de conditions particulières d'existence ; il y a donc là d'innombrables forces qui se contrecarrent mutuellement, un groupe infini de parallélogrammes de forces, d'où ressort une résultante — l'événement historique — qui peut être regardée elle-même, à son tour, comme le produit d'une force agissant comme un tout, de façon *inconsciente* et aveugle. Car, ce que veut chaque individu est empêché par chaque autre et ce qui s'en dégage est quelque chose que personne n'a voulu. C'est ainsi que l'histoire jusqu'à nos jours se déroule à la façon d'un processus de la nature et est soumise aussi, en substance, aux mêmes lois de mouvement qu'elle. Mais de ce que les diverses volontés — dont chacune veut ce à quoi la poussent sa constitution physique et les circonstances extérieures, économiques en dernière instance (ou ses propres circonstances personnelles ou les circonstances sociales générales) — n'arrivent pas à ce qu'elles veulent, mais se fondent en une moyenne générale, en une résultante commune, on n'a pas le droit de conclure qu'elles sont égales à zéro. Au contraire, chacune contribue à la résultante et, à ce titre, est incluse en elle »[1197].

Althusser souligne qu'à cet endroit on peut trouver ce qui manquait à la solution partielle fournie juste avant, à savoir, le problème de l'extériorité du rapport entre hasard et nécessité. Maintenant, on voit au contraire que « la nécessité *est fondée au niveau des hasards eux-mêmes, sur les hasards eux-mêmes* comme *leur* résultante globale : elle est donc bien *leur nécessité* »[1198]. De manière prévisible, cependant, Althusser va souligner que cet acquis théorique n'a été possible qu'au prix d'un changement d'objet, d'un objet qui n'est pas vraiment un, ou plutôt, qu'il peut être un objet uniquement pour les « *présupposés*

[1196] Pour être juste, il faut rappeler que, s'agissant d'une seule lettre, cet « abandon » s'effectue au cours de trois paragraphes seulement.
[1197] Friedrich Engels, « Lettre à Joseph Bloch », art. cit.
[1198] *PM*, 120.

de l'idéologie bourgeoise classique et de l'économie politique bourgeoise »[1199]. En effet, l'adéquation du modèle physique du « parallélogramme des forces » à cet objet nommé « volontés individuelles », provient d'une longue tradition de la philosophie politique, qui remonte pour Althusser au sensualisme d'Helvétius ou au matérialisme d'Holbach, mais qui trouve son exemple paradigmatique chez le premier penseur du contrat social : Hobbes (et à sa suite, bien évidemment, chez Rousseau et Locke). Chez tous ces auteurs, on pourrait dire qu'il y a, d'une manière ou d'une autre, un atomisme individualiste comme présupposé méthodologique (exception faite de Rousseau, bien entendu, où les choses sont plus compliquées)[1200]. Le modèle du parallélogramme de forces permet alors d'expliquer les volontés individuelles comme des forces en interaction : « s'affrontent-elles deux à deux, dans une situation simple, leur résultante sera une *force tierce*, différente de chacune et pourtant commune aux deux, et telle que chacune des deux, bien qu'elle ne s'y *reconnaisse pas*, en soit pourtant partie, c'est-à-dire co-auteur ». De cette situation se décolle

> « ce phénomène fondamental de la *transcendance de la résultante* par rapport aux forces composantes : double transcendance, au regard du degré respectif des forces composantes, — et au regard de la réflexion de ces forces en elles-mêmes (c'est-à-dire de leur conscience, puisqu'il s'agit ici des *volontés*) »[1201].

De ce résultat, donc, d'une force tierce qui est d'un degré différent et irréductible à celles dont elle est la résultante, et que cette résultante est « *inconsciente* », c'est-à-dire, « inadéquate à la conscience de chaque volonté, — et en même temps *une force sans sujet*, force objective, mais dès le départ *force de personne* »[1202], le modèle d'Engels peut en

---

[1199] *Ibid.*, 124-25. Sur ce point, on doit avoir en considération la Thèse 4 proposée dans le « Cours de philosophie pour scientifiques » : « La philosophie n'a pas d'objet, au sens où une science a un objet ». Voir *PSS*, 18. Dans *Lénine et la philosophie*, Althusser expliquait cette thèse, avec une nouvelle définition de la philosophie comme « politique dans la théorie » ou « lutte de classes dans la théorie » : « la philosophie n'est que lutte de tendances, ce *Kampfplatz* dont parlait Kant, mais qui nous jette alors dans la subjectivité pure et simple de luttes idéologiques. C'est dire que *la philosophie n'a pas, à proprement parler, d'objet*, au sens où une science a un objet ». *LP*, 35.

[1200] Comme l'observe Althusser dans son cours sur Rousseau de 1972, « cette ressemblance » de Rousseau avec les autres philosophes du contrat, « recèle en vérité une profonde différence (…) *une différence dans la problématique et dans l'objet* ». *CR*, 56.

[1201] *PM*, 121.

[1202] *Ibid*. Il faut remarquer que la mention à cet endroit d'une « force sans sujet » peut bien anticiper le concept de « procès sans sujet » qu'Althusser proposera de manière plus systématique dans sa *Réponse à John Lewis* (on abordera ce concept dans le chapitre 2.5). Dans tous les cas, ce que la formule « force sans sujet » signale, pourrait bien permettre un rapprochement d'Althusser avec certaines analyses de Gramsci,

venir à concevoir cette résultante globale qu'est l'économie comme une force déterminante en dernière instance. Mais, comme on vient de le voir, si cette explication peut fonctionner comme solution à un problème, c'est parce que c'est un problème et une solution définie entièrement par l'adéquation du modèle à son objet : cet objet appartenant à la tradition idéologique du contrat social.

Si on examine de plus près cet objet, et si on pose la question sur l'*origine* ou la *cause* de ces « volontés individuelles », nous n'arrivons en réalité à aucun résultat (sauf si on croit trouver un résultat dans des notions qui redoublent ou déplacent celle de « volonté individuelle », telle que « conscience », « personne », voire « âme ») ; nous sommes plutôt « *renvoyés à l'infini* », dit Althusser[1203]. Et nous serions également renvoyés à l'infini si nous essayions d'appliquer et de généraliser le modèle physique du parallélogramme des forces (à quel moment, se demande-t-on, la force tierce résultante devient la force déterminante en dernière instance ?). Engels, en ce sens, se voit contraint de *poser* comme résultat ou *postuler* ce qui était censé d'être *déduit* ou *démontré* : la détermination en dernière instance par l'économie.

2.2.3. Des « questions de méthode » aux « questions de théorie ». Une première confrontation avec Sartre

---

notamment celle plus ou moins célèbre qu'il propose dans « Analyses des situations - Rapports de forces » (l'un des textes les plus « structuralistes », pour ne pas dire les plus « althussériens » de Gramsci). Voir Antonio Gramsci, *Textes*, éd. par André Tosel, trad. par Jean Bramon et al. (Paris: Editions sociales, 1983) ; texte aussi disponible en ligne : Antonio Gramsci, « Analyses des situations - Rapports de forces » (Marxist Internet Archive), consulté le 6 octobre 2019, https://www.marxists.org/francais/gramsci/works/1933/machiavel3.htm#note1anc. Au-delà de ce possible dialogue, qu'on ne peut qu'évoquer ici, il semble qu'une enquête systématique sur le concept de force reste à faire, non seulement chez Althusser ou chez Gramsci, mais avant tout chez Marx lui-même, dans la mesure où les indices du texte marxien sont plus que suffisants pour reconnaître que l'opérativité du concept de force va bien au-delà du concept de « force de travail » (*Arbeitskraft*) ou « force productive » (*Produktivkraft*).

[1203] *PM*, 122. Il faut garder à l'esprit qu'à proprement parler, cette « fuite à l'infini » est envisagée par Freud lui-même dans sa conception de la surdétermination. Toujours dans *L'interprétation du rêve*, on peut lire le suivant : « Tout comme dans le rêve, aucune limite n'est posée à une surdétermination supplémentaire ». Sigmund Freud, *L'interprétation du rêve*, op. cit., 1235. Comme l'explique Samuel Weber dans son excellente étude sur Lacan : « The overdetermination of unconscious inscription, as in dreams, both requires interpretation and at the same time can never be exhausted or rendered fully by any interpretation ». Samuel Weber, *Return to Freud: Jacques Lacan's Dislocation of Psychoanalysis*, coll. Literature, Culture, Theory (Cambridge ; New York: Cambridge University Press, 1991), 176.

On voit peut-être l'importance de cette annexe, qu'Althusser a jugé nécessaire d'ajouter ultérieurement. D'abord, on a un exemple très net de ce qui se passe quand, dans la théorie, on cherche à « combler » un *vide épistémologique* avec un *plein philosophique*[1204]. Dans ces passages qu'on vient de citer, « Engels n'y est que *philosophe* », et « [p]hilosophique, l'usage de son "modèle" de référence. Mais aussi, et avant tout, philosophique son *projet de fondation* »[1205]. Le vide (voire le « vertige », dit Althusser) de cette fuite à l'infini auquel conduit un examen plus rigoureux de l'explication d'Engels, est comblé ou suturé par le plein d'un objet non scientifique : les volontés individuelles. Et ceci permet à Althusser de rappeler un autre exemple, contemporain, d'une opération semblable[1206]. C'est le cas de Sartre qui, cherchant une explication à la même question d'Engels, c'est-à-dire, « la question du "fondement" et de la genèse de la nécessité "sans auteur" de l'histoire, *poursuit le même objet*, avec des arguments tout aussi philosophiques, *bien que d'une autre inspiration* »[1207]. Comme Engels, Sartre a voulu « *fonder philosophiquement* » les concepts scientifiques du matérialisme historique, et s'il prend distance de ses arguments et de sa solution théorique, « il n'est entre eux qu'une querelle des moyens »[1208], dit Althusser, ayant néanmoins pour horizon la même tâche *philosophique*. C'est donc à propos d'une telle tâche qu'on peut lire dans « Questions de méthode » — à propos de l'idée célèbre, largement discutée, selon laquelle « les hommes font l'histoire » — des arguments comme celui qui suit :

[1204] Au sens où Althusser utilise ces termes dans *Philosophie et philosophie spontanée des savants*. L'usage que fait Althusser des concepts de « vide » et de « plein » est loin d'être consistant ou univoque. Voir à ce sujet, la très éclairante étude de François Matheron, « La récurrence du vide chez Louis Althusser », *Futur Antérieur*, numéro spécial : « Lire Althusser aujourd'hui » (1997): 23-47, disponible en ligne : https://www.multitudes.net/La-recurrence-du-vide-chez-Louis/, et repris dans la nouvelle édition séparée de *Machiavel et nous* : Louis Althusser, *Machiavel et nous*, coll. Texto (Paris: Tallandier, 2009), 205-35. Si l'usage qu'il en fait à cet endroit a une implication plutôt épistémologique, le concept de vide se nourrit également de l'atomisme antique et de la pensée de Machiavel, chose qui devient tout à fait explicite dans les écrits tardifs d'Althusser sur le matérialisme aléatoire. On analysera cette double source du concept de vide dans le chapitre 2.7.

[1205] *PM*, 127.

[1206] De fait, un autre exemple contemporain est celui qu'Althusser trouve chez le biologiste Jacques Monod. Ce que fait Monod, c'est « plaquer mécaniquement les concepts et les lois de ce qu'il appelle la "biosphère" sur ce qu'il appelle la "noosphère", plaquer le contenu du matérialisme qui est propre aux espèces biologiques, sur un tout outre objet réel : les sociétés humaines ». A travers ce *mécanisme*, dit Althusser, s'opère une « inversion » de la tendance matérialiste de sa pensée, en tendance idéaliste, parce qu'il utilise un concept épistémologiquement *vide* (la « noosphère »), pour produire le *plein* d'un « effet-philosophique », une théorie de l'histoire fondée sur le langage humain et le développement de la connaissance scientifique. Voir l'« Appendice. Sur Jacques Monod », dans *PSS*, 117-153 (129 pour la citation).

[1207] *PM*, 126.

[1208] *Ibid.*, 128.

> « les hommes font leur histoire sur la base de conditions réelles antérieures (…) mais ce sont *eux* qui la font et non les conditions antérieures : autrement ils seraient les simples véhicules de forces inhumaines qui régiraient à travers eux le monde social. Certes, ces conditions existent et ce sont elles, elles seules, qui peuvent fournir une direction et une réalité matérielle aux changements qui se préparent ; mais le mouvement de la *praxis* humaine les dépasse en les conservant »[1209].

Il est peut-être pertinent de commenter l'« exemple contemporain » offert par l'argument de Sartre à cet égard. À première vue, la position de Sartre à ce sujet est aux antipodes de celle d'Althusser. La conjoncture philosophique du début des années 1960, ainsi que les propres déclarations d'Althusser, ne font que renforcer cette impression. Il semble même que Sartre serve ici de grand représentant (parce qu'il fournit l'argument théorique le plus explicite et le plus développé) de tout ce que le concept de contradiction surdéterminée cherche à critiquer et finalement à abattre. En fait, une idée comme « les hommes font l'histoire » peut avoir du sens uniquement pour une pensée qui se passe ou fait complètement abstraction du problème de la surdétermination, c'est-à-dire, une pensée qui ne prend pas en compte l'opérativité du concept de l'inconscient, et c'est justement le cas de quelqu'un comme Sartre qui, comme on le sait, dès *La transcendance de l'ego* (1936), n'a jamais voulu donner crédit à l'hypothèse freudienne de l'inconscient[1210]. Mais malgré ces divergences (d'une certaine façon fondamentales, il est vrai), on peut toujours trouver chez Sartre des passages où son argument semble se rapprocher beaucoup plus aux

---

[1209] Jean-Paul Sartre, « Questions de méthode », in *Critique de la raison dialectique (précédé de Questions de méthode). Tome 1. Théorie des ensembles pratiques*, coll. Bibliothèque des idées (Paris: Gallimard, 1960), 61. Ou encore : « Ainsi l'homme fait l'Histoire : cela veut dire qu'il s'y objective et s'y aliène ; en ce sens l'Histoire, qui est l'œuvre propre de *toute* l'activité de *tous* les hommes, leur apparaît comme une force étrangère dans la mesure exacte où ils ne reconnaissent pas le sens de leur entreprise (même localement réussie) dans le résultat total et objectif (…). Le marxisme, au XIXe siècle, est une tentative gigantesque non seulement pour faire l'Histoire mais pour s'emparer d'elle, pratiquement et théoriquement (…). Au terme de cet effort, par l'unification des exploités et par la réduction progressive du nombre des classes en lutte, l'Histoire doit avoir enfin un sens pour l'homme. En prenant conscience de lui-même, le prolétariat devient sujet de l'Histoire, c'est-à-dire qu'il doit se reconnaître en elle » (62).

[1210] On ne peut pas reconstruire ici tous les aspects de la lecture que fait Sartre de la psychanalyse freudienne, et le rapport qu'existe entre celle-ci et le projet sartrien d'une « psychanalyse existentielle » (proposé dans *L'Être et le Néant*). On renvoie à cet égard à la synthèse qui propose Philippe Cabestan dans son article « Sartre et la psychanalyse : cécité ou perspicacité ? », *Cités*, n° 22 (2) (2005): 99-110. En ce qui concerne le concept de surdétermination (étroitement lié à la topique freudienne), l'auteur ne peut être plus clair : « Il va alors de soi que toute interprétation des phénomènes psychiques en termes topiques, dynamiques ou économiques est pour lui dépourvue de sens » (104).

positions althussériennes que ce qui le laisserait voir une lecture trop pressée à confirmer ces mêmes divergences. De fait, le passage même auquel fait référence Althusser dans la dernière page de « Contradiction et surdétermination », en offre paradoxalement un exemple très révélateur. Althusser renvoie spécifiquement à une note de « Questions de méthode » où Sartre discute précisément l'idée de la dialectique comme résultante de la confrontation des projets humains, contre une conception qui la conçoit seulement comme une « moyenne » (de là qu'Althusser qualifie la différence entre Sartre et Engels comme une simple « querelle de moyens »). La note de Sartre mérite d'être citée dans son intégralité :

> « Sur ce point, justement, il semble que la pensée d'Engels ait vacillé. On sait l'usage malheureux qu'il fait parfois de cette idée de *moyenne*. Son but évident, c'est d'ôter au mouvement dialectique son caractère a priori de force inconditionnée. Mais, du coup, la dialectique disparaît. Il est impossible de concevoir l'apparition de processus systématiques comme le capital ou le colonialisme si nous considérons les résultantes de forces antagonistes comme des moyennes. Il faut comprendre que les individus ne se heurtent pas comme des molécules mais que, sur la base de conditions données et d'intérêts divergents ou opposés, chacun comprend et dépasse le projet de l'autre. C'est par ces dépassements et les dépassements de dépassements que peut se constituer un objet social qui soit tout ensemble une *réalité pourvue de sens et quelque chose* où personne ne puisse entièrement se reconnaître, bref *une œuvre humaine sans auteur*. Les *moyennes* telles que les conçoivent Engels et les statisticiens suppriment, en effet, l'auteur mais, du même coup, ils suppriment l'œuvre et son "humanité" »[1211].

Il est impossible de ne pas être frappés par cette formule d'une « *œuvre humaine sans auteur* », car elle ne fait que rappeler l'idée (une autre métaphore, à vrai dire) du « *théâtre sans auteur* », formulée par Althusser vers toute la fin de « L'objet du "Capital" », pour décrire justement le concept de « l'efficace d'une structure sur ses éléments »[1212], concept

[1211] Jean-Paul Sartre, « Questions de méthode », in op. cit., 68.
[1212] *LC*, 411, 410.

que Marx n'aurait pu signaler que pratiquement par l'usage qu'il a fait du terme de la « *Darstellung* », ainsi que par son recours à une série de métaphores telles que « mécanisme », « machinerie », « montage » ou « métabolisme social ». Sans s'attarder ici sur cette image — qui d'ailleurs avait été déjà élaborée théoriquement dans son essai de 1962, « Le "Piccolo", Bertolazzi et Brecht. (Notes sur un théâtre matérialiste) »[1213] — et l'importance qu'Althusser semble avoir vu dans la distinction entre la « *Darstellung* » et la « *Vorstellung* », il faut retenir ici l'énorme résonnance entre la formule sartrienne et la formule althussérienne. Si bien on ne peut pas négliger que toute la différence se joue entre ce que Sartre entend par « œuvre humaine » et ce qu'Althusser entend ici par « théâtre » (et plus précisément par théâtre *matérialiste*), il n'est pas insignifiant le fait que tous les deux se servent ici de cette proposition « extractive », et que les deux formules visent justement l'extraction de la figure de l'auteur, c'est-à-dire, d'un « agent » qui serait parfaitement déterminable comme cause ou origine.

Mais au-delà de cette formule extractive, ce que le passage cité de Sartre suppose, c'est le pair conceptuel, ou bien, la distinction entre totalité et totalisation, distinction qui articule une bonne partie de l'argument de la *Critique de la raison dialectique*. Là encore on pourrait identifier l'un des endroits où la position de Sartre semble être le plus près d'Althusser, si ce n'était pas par la différence radicale du dispositif théorique qui soutient chacune de leurs positions. En ce sens, si l'on considère que l'une des innovations le plus importantes de l'ouvrage de 1960 par rapport à *L'Être et le néant*, c'est justement la possibilité de penser des formes plus générales de totalisation (au-delà de la totalisation impliquée dans l'action individuelle), Sartre touche au problème de penser l'histoire elle-même comme totalisation, dont la rationalité ne serait autre que la dialectique. C'est par là, précisément, que Sartre arrive au problème des « totalisations sans totalisateur »[1214], c'est-à-dire « une totalisation qui contrairement à la *praxis* individuelle ne serait pas le fait d'un organisme pratique », mais plutôt le fait d'un processus complexe, non linéaire, structuré

[1213] Article publié d'abord dans la revue *Esprit*, avant d'être repris dans *Pour Marx*. Voir Louis Althusser, « Le "Piccolo", Bertolazzi et Brecht: Notes sur un théâtre matérialiste », *Esprit*, n° 312 (12) (1962): 946-65 ; *PM*, 129-152.

[1214] Jean-Paul Sartre, *Critique de la raison dialectique*, op. cit., 161 : « l'expérience critique nous conduira à découvrir des actions sans agent, des productions sans producteur, des totalisations sans totalisateur, des contre-finalités, des circularités infernales ».

par une hétérogénéité des instances et de régimes temporels différents, et dont aucun sujet pourrait se reconnaître parfaitement, ni à l'origine ni à la fin[1215].

C'est ce que montre un article assez suggestif de Guillaume Sibertin-Blanc, dans lequel il s'est proposé d'interroger l'existentialisme sartrien sous l'angle du dispositif théorique althussérien, exercice qui consiste fondamentalement à prendre le travail de Sartre non pas comme une unité systématique close — ce qui devrait interdire toute considération de sa philosophie sous la seule rubrique de « l'existentialisme », ou même de la « philosophie de la praxis » — mais comme une pensée toujours traversée par des tensions et des ambiguïtés qui sont elles-mêmes les symptômes d'une diversité de tendances à l'intérieur de sa propre construction théorique[1216]. Le geste de prendre la pensée de Sartre comme la scène même d'un *Kampfplatz* (geste qui doit être doublé par une inscription de sa pensée *dans* le *Kampfplatz* qui représente la philosophie), permet de mieux percevoir à quel point les positions de Sartre sont en effet beaucoup moins éloignées de celles d'Althusser, ce qui révèle en même temps que tout — ou presque — ce qu'Althusser dit de Sartre (et c'est aussi le cas de Gramsci, comme nous le verrons dans le chapitre 2.4) doit être mesuré à la lumière de la conjoncture même dans laquelle ces descriptions ou

[1215] C'est ce qu'a bien su remarquer Arnaud Tomès, dans l'entrée « Totalisation » qu'il a rédigé pour le *Dictionnaire Sartre*, lorsqu'il dit que cette question, « n'est pas si loin de celle de l'histoire comme procès sans sujet, que l'on trouve chez Althusser ». Voir François Noudelmann et Gilles Philippe, dir., *Dictionnaire Sartre* (Paris: Honoré Champion, 2004), 493. Dans le *Vocabulaire* préparé avec Cabestan, par contre, la question de l'histoire comme « totalisation sans totalisateur » est liée au concept de « totalisation d'enveloppement » proposé par Sartre dans le deuxième volume de la *Critique de la raison dialectique*. Voir Philippe Cabestan et Arnaud Tomes, *Le vocabulaire de Sartre* (Paris: Ellipses, 2001), 58-59.

[1216] En ce sens, on pourrait même considérer les ambiguïtés de la pensée sartrienne comme la « répétition exacte » des ambiguïtés dont se trouvait la pensée de Marx au tournant des années 1844-1845 (entre les *Manuscrits de 1844* et les « Thèses sur Feuerbach »). Voir Guillaume Sibertin-Blanc, « L'effet anti-humaniste de l'existentialisme dans le marxisme », art. cit., 65. Rappelons que, de ce point de vue, l'auteur considère que la « coupure épistémologique » doit être considérée, selon la formule même d'Althusser d'une « coupure continuée », comme un « analyseur » des résurgences ou des « retours du refoulé » dans le propre texte marxiste. La coupure serait « un instrument remarquablement efficace pour ouvrir ce que l'on pourrait appeler une analyse de l'inconscient du marxisme, c'est-à-dire toutes les formes de refoulé produites par la coupure elle-même, en aiguisant une infatigable vigilance aux rejetons qui en reviennent dans le discours théorique marxiste sous forme de non-dits, de métaphores ou de "quasi-concepts" ambigus, d'équivoques et de contradictions » (61). À l'opposé de cette perspective semble se situer une étude plus récente de Cabestan, au moins si l'on prend en compte les termes qu'il annonce dans l'introduction. Face au problème d'interprétation du rapport entre *L'Être et le néant* et la *Critique de la raison dialectique*, dont on pourrait distinguer une lecture « continuiste » d'une autre « discontinuiste », Cabestan affirme : « comme nous espérons le montrer dans ces pages consacrées au sujet sartrien, il n'y a pas rupture — et encore moins rupture épistémologique — entre *L'Être et le néant* et la *Critique de la raison dialectique* mais bien approfondissement d'une pensée en mouvement dont le tournant matérialiste et dialectique ne peut masquer, rétrospectivement, la profonde unité ». Voir Philippe Cabestan, *Qui suis-je ? Sartre et la question du sujet*, coll. Le Bel aujourd'hui (Paris: Hermann, 2015), 17.

jugements ont été proférés (ce qui revient à lire Althusser lui-même, une fois de plus, depuis sa position sur ce même *Kampfplatz* philosophique). Le cas le plus saillant à cet égard est peut être précisément le concept sartrien de totalisation, que l'on aurait habituellement tendance à opposer au concept althussérien de « tout complexe à dominante » (un concept que, on le verra dans le chapitre suivant, est construit explicitement comme une critique du concept hégélien de « totalité »), mais qui d'après une lecture soigneuse d'un texte comme « Questions de méthode » notamment — mais pas exclusivement —, se révèle être un concept beaucoup moins « hégélien » de ce qu'Althusser lui-même le pense. Pour le dire brièvement, le « problème des médiations » posé par Sartre peut indiquer que le procès de totalisation dialectique n'est jamais un procès simple qui obéit à un principe unique et qui serait donc réductible à ce principe quant à son origine (ce qui ferait de la totalisation une version sophistiquée de la dialectique et de la totalité hégéliennes). Au contraire, elle comporte des « niveaux hétérogènes d'intégration, niveaux auxquels se distribuent les moments et entre lesquels le procès dialectique s'effectue, introduisant par là même de la *discontinuité* dans le travail de la médiation ». Ainsi, « les conditions du procès ne résident pas dans un principe d'unité qui serait déposé dans une origine, en amont de lui-même, mais au contraire dans cette pluralité donnée dans la forme d'une multiplicité de niveaux »[1217]. Malgré la tension toujours latente avec une catégorie comme celle de « praxis historique » qui tend à s'imposer comme principe simple unificateur de toutes les pratiques (ou même l'insistance sur cette pierre d'angle qu'est la *conscience*)[1218], on pourrait dire qu'il y a bien chez Sartre — au moins « à l'état pratique », comme Althusser aime-t-il dire — une forme de « complexité », un concept de totalité « structurée » par des instances hétérogènes, et qu'il y aurait même chez lui, ce que Sibertin-Blanc appelle un « principe d'inscription multiple » de toute praxis[1219], c'est-à-dire, le concept de l'articulation de ces différentes instances et de leur efficacité propre dans le

[1217] Guillaume Sibertin-Blanc, « L'effet anti-humaniste de l'existentialisme dans le marxisme », art. cit., 73.
[1218] « Le point de départ épistémologique doit toujours être la *conscience* comme certitude apodictique (de) soi et comme conscience de tel ou tel objet ». Jean-Paul Sartre, *Critique de la raison dialectique*, op. cit., 142.
[1219] Guillaume Sibertin-Blanc, « L'effet anti-humaniste de l'existentialisme dans le marxisme », art. cit., 88 (note 64).

procès de totalisation, une articulation qui ne serait jamais réductible à la coprésence, c'est-à-dire, à une contemporanéité entre ces niveaux réellement différents[1220].

Bien que la question du rapport entre Althusser et Sartre doive être laissée ouverte ici (il ne serait pas possible de la résoudre en quelques lignes), une dernière remarque s'impose à cet égard. Comme nous l'avons rappelé plus haut, « Contradiction et surdétermination » se clôt par une référence directe à « Questions de méthode », texte que Sartre avait publié en 1957 dans les numéros 139 et 140 de *Les Temps modernes*, avant d'être repris dans le premier volume de *Critique de la raison dialectique*. Ce n'est pas un hasard, en ce sens, qu'Althusser ait choisi de sous-titrer son article « Sur le jeune Marx » avec la parenthèse : « (Questions de théorie) », article rédigé en décembre 1960 et publiée dans le numéro 96 de *La Pensée* en mars-avril 1961 (l'année suivant la publication du premier volume de *Critique de la raison dialectique*). Non sans ironie, ce clin d'œil indique un vrai problème, et signale un désaccord majeur. Bien que le texte de Sartre ne se limite pas à une question de simple « méthodologie », pour ainsi dire (il concerne de nombreuses questions ontologiques), c'est toujours un problème de méthode qui commande la formulation du projet de Sartre, un problème qui consiste en quelque sorte à combler l'abyme entre théorie et pratique par voie des « médiations », un abyme qui a toujours hanté le marxisme depuis ses origines. Tout le deuxième chapitre, qui a pour titre « Le problème des médiations et des disciplines auxiliaires », précisément aborde ce problème du point de vue du rôle médiateur qui peuvent avoir des disciplines auxiliaires telles que la sociologie, l'anthropologie ou la psychanalyse, les célèbres « sciences humaines ». D'où Sartre proposera, dans le troisième chapitre, sa « méthode progressive-régressive » (articulée par un moment « régressive-analytique » et un moment « dialectique-progressive »), tout en s'appuyant sur les prémisses fondamentales de la « méthode

[1220] Comme le montre Sibertin-Blanc, ceci devient beaucoup plus perceptible dans un texte tardif de Sartre, « Je – Tu – Il », rédigé comme préface au roman d'André Puig, *L'inachevé*, de 1970. Voir Jean-Paul Sartre, « Je – Tu – Il », in *Situations. IX. Mélanges* (Paris: Gallimard, 1972), 277-315. Par la conceptualisation d'une « temporalité pluridimensionnelle » et de la « nécessité de la contingence », « Sartre nous semble ébaucher ici une thèse dont Althusser sera au plus proche lorsqu'il affirmera d'une formule tonnante : "l'heure de la dernière instance ne sonne jamais" ! (…). S'il est vrai que Sartre maintient une "temporalisation originaire qui est celle de la conscience", il souligne aussi le fait qu'elle est toujours déjà affectée par l'intériorisation de temporalités objectives elles-mêmes pluridimensionnelles : ladite temporalisation originaire ne sonne aucun midi, aucun minuit, mais n'est présente que comme absente dans les temporalités disjointes de l'historicité ». Ainsi, conclut Sibertin-Blanc, « la temporalisation est sans grand synchronisateur, non moins que sans "grand totalisateur" ». Guillaume Sibertin-Blanc, « L'effet anti-humaniste de l'existentialisme dans le marxisme », art. cit., 87-89.

dialectique » de Marx, telle qu'il l'avait décrite dans la Postface à la deuxième édition allemande du *Capital*.

C'est alors que l'ironie d'Althusser révèle son sérieux. Car ce qui est en jeu dans la définition de la « méthode dialectique » de Marx (nous avons longuement commenté le passage de la Postface dans le chapitre précédent), est bien plus qu'une pure question de méthode. C'est toute une conception de la philosophie qu'y se décide, justement l'écart entre une philosophie matérialiste et une philosophie idéaliste. Comme il le dira dans un texte plus tardif :

> « Ce qui est sourdement en cause dans le "renversement" de la méthode, ce n'est donc pas seulement la méthode, surtout pas la seule méthode d'exposition, mais bien autre chose : la position philosophique à définir et occuper pour mener à bien une œuvre de connaissance. L'équivoque est que cette position soit justement définie en fonction de la *méthode* »[1221].

Lorsqu'Althusser décide de parler de « questions de théorie » et non de « questions de méthode », c'est justement pour souligner la rupture qui représente l'opération philosophique de Marx à l'égard de la philosophie de Hegel. C'est avant tout au niveau de la *théorie* qui s'opère une véritable transformation, une transformation qui, au contraire, n'est pas repérable au niveau de la *méthode*[1222] (car au fond, au niveau de la méthode on risque toujours de rester dans le même terrain de la méthode prétendument « renversée », c'est-à-dire, dans la méthode de la dialectique hégélienne).

Il faudrait dire ainsi, que toute « question de méthode » ne peut pas être posée sans impliquer une « question de théorie », et que donc la réflexion de Sartre repose elle-même sur une question théorique jamais traitée, celle qu'Althusser identifie avec la transformation des structures de la dialectique. Comme Althusser l'affirme dans une note de « L'objet du "Capital" », le marxisme historiciste de Sartre « "répète" (…) un "*renversement*" qui, de

[1221] Voir l'« Avant-propos au livre de G. Duménil, *Le concept de loi économique dans "Le Capital"* » de 1977 : *SM*, 252.

[1222] Comme le dira Macherey, dans son commentaire de l'article « Sur le jeune Marx », les principes qu'Althusser y propose, tous traversés par la question de la coupure, « ne sont pas la "vérité de", ils sont la "vérité pour", ils sont vrais comme conditions de position légitime d'un problème, et donc, à travers ce problème, de la production d'une solution vraie ». Le concept de science que la thèse de la coupure cherche à profiler est justement celui que, comme la *théorie*, est engagé dans la production de ces « vérités pour » : « en posant à ces objets des "questions de théorie", génératrices de "vérité pour", et non seulement une question de méthode, préoccupée uniquement de donner accès à une "vérité de" ». Pierre Macherey, « Althusser et le jeune Marx », art. cit., 167.

Feuerbach au jeune Marx et à Politzer, ne fait que *conserver*, sous l'apparence de sa critique, une même problématique »[1223]. Et il ne s'agirait pas d'une simple omission de la part de Sartre, comme s'il s'agissait d'un défaut auquel on pourrait remédier par une réflexion plus aigüe sur la dialectique. Il est question, au bout du compte, d'une conception radicalement différente de la philosophie, de ce qu'Althusser entend par *théorie*, et même de ce qu'il appelle la « pratique théorique »[1224]. L'appel de Sartre à « repenser la dialectique »[1225], en ce sens — ce que Marx aurait manqué de faire —, ne semble pas toucher au problème, mais au contraire, semble aggraver les ambiguïtés mêmes de son concept de dialectique. C'est pourquoi, aux yeux d'Althusser, la philosophie de Sartre demeure indéfectiblement dominée par un élément idéaliste, ou plus précisément par un humanisme théorique (un humanisme plus profond et structurel que l'humanisme thématisé par lui-même en termes d'existentialisme)[1226].

2.2.4. La transformation des structures de la dialectique comme déconstruction

Avec ce bref rappel du différend avec Sartre, il devient peut-être plus clair pourquoi la question de la transformation des structures de la dialectique entretient un lien essentiel avec le problème de la coupure avec l'humanisme (ou en d'autres termes, pourquoi le concept de surdétermination serait l'un des concepts fondamentaux de l'antihumanisme théorique).

[1223] *LC*, 336 (note 26).

[1224] Une autre remarque faite par Macherey, toujours à propos du même article d'Althusser, est très éclairante à cet égard : « On pourrait dire, en d'autres termes, que l'unité d'une structure de pensée a un fondement en dernière instance pratique, et non pas théorique. La formule "questions de théorie", qui sous-titrait l'article, revêt alors une dimension nouvelle, puisqu'elle fait apparaître que les questions de théorie ne sont pas seulement des questions théoriques, c'est-à-dire intra-théoriques : par "questions de théorie" il ne faut plus seulement entendre les questions que pose et se pose la théorie, mais aussi les questions qui sont posées à la théorie, questions par rapport auxquelles elle-même se définit en y réagissant de façon appropriée avec les moyens dont elle dispose ». Pierre Macherey, « Althusser et le jeune Marx », art. cit., 170-71.

[1225] Jean-Paul Sartre, *Critique de la raison dialectique*, op. cit., 121 (cité par Sibertin-Blanc, art. cit., 71).

[1226] Voir *LC*, 342-343. Dans la *Réponse à John Lewis*, à propos de la psychologie anti-freudienne et des philosophies de l'histoire antimarxistes, Althusser disait de Sartre : « Ils peuvent être personnellement des esprits honnêtes, ils peuvent même, comme Sartre, vouloir "rendre des services" au marxisme et à la psychanalyse. Il ne s'agit pas de leurs intentions, il s'agit des *effets* réels de leur philosophie dans ces sciences. Le fait est là : bien qu'il "pense" *après* Marx et Freud, Sartre est, paradoxalement, à bien des égards, philosophiquement parlant, un idéologue *pré*marxiste et *pré*freudien ». *RJL*, 44.

Pour revenir à l'article « Contradiction et surdétermination », c'est Althusser lui-même qui rappelle ce thème au milieu de son analyse. Par rapport au simple « renversement » de la dialectique, à cette opération où l'on croit voir chez Marx le dépassement de Hegel par la simple « inversion » du rapport entre les termes du modèle hégélien, Althusser souligne à juste titre que ce serait négliger l'aspect fondamental de la critique de Marx : la destruction du mythe de l'« *homo œconomicus* », « et son abstraction juridique ou morale, l'"*homme*" des philosophes »[1227]. C'est justement cet « homme » celui qui, chez un *philosophe* comme Sartre (mais aussi chez quelqu'un qui, de temps en temps, peut devenir un philosophe, comme Engels lui-même), a ce pouvoir très singulier de « faire l'histoire ». Encore une fois, tout se passe par la différence entre contradiction simple et contradiction surdéterminée, soit entre dialectique hégélienne et dialectique matérialiste. Si nous reprenons l'exemple de la révolution russe, on ne pourrait pas dire qu'elle a été le résultat de l'action humaine, ou plutôt, cela ne suffirait pas. Et il ne suffirait pas non plus de « complexifier » une telle affirmation par l'addition des facteurs cherchant à inclure la totalité des œuvres humaines (« *toute* l'activité de *tous* les hommes », selon le mot de Sartre, ou bien, le « parallélogramme de forces » d'Engels). Cette complexité, Althusser la désigne comme une complexité d'« *intériorisation* cumulative » qui n'a que l'apparence d'une surdétermination effective. Elle peut certes paraître très « complexe » (comme on peut en témoigner en lisant Hegel et même en lisant Sartre lui-même), mais au fond cette complexité est toujours régie par un principe d'unité interne, elle est toujours *réductible* à la simplicité d'un principe idéal originaire, qui n'est autre que la « conscience de soi », c'est-à-dire, ce principe qui permet de réduire toute forme historique, tout moment du devenir humain, de son passé, à une simple anticipation ou manifestation allusive de cette présence à soi de la conscience, « cette loi d'intériorité qui est le destin de tout Devenir Humain »[1228]. Comme le dit Althusser dans un passage aussi riche en métaphores que dense en concepts :

> « C'est parce que le passé n'est jamais que l'essence intérieure (en-soi) de l'avenir qu'il renferme, que cette présence du passé est la présence à soi de la conscience même, et *non une vraie détermination extérieure à elle*. *Cercle de cercles, la conscience n'a qu'un centre*, qui seul la détermine : il

[1227] *PM*, 109.
[1228] *Ibid.*, 115.

> lui faudrait des cercles *ayant un autre centre qu'elle*, des *cercles décentrés*, pour qu'elle fût affectée en son centre par leur efficace, bref que son essence fût surdéterminée par eux »[1229].

On ne peut manquer de reconnaître ici un type d'interrogation commun avec ce que Derrida, plus ou moins au même moment, allait développer à l'horizon d'un programme de déconstruction de ce qu'il appellera la « métaphysique de la présence ». Dans un essai comme « Freud et la scène de l'écriture » notamment (article publiée en 1966 et qu'Althusser prendra bien en compte par la suite), Derrida développe une lecture de la découverte de Freud où il parle littéralement de la « coupure freudienne ». Tout en continuité avec ces travaux préalables sur la phénoménologie husserlienne ainsi que sur la « grammatologie » (la première partie de l'ouvrage qui porte ce titre avait parue tout récemment dans la revue *Critique*), Derrida lit la théorie freudienne comme l'une des premières ruptures avec la métaphysique de la présence, c'est-à-dire, que le principe d'identité de la présence à soi toujours présupposée par la catégorie de « conscience » ou de « conscience de soi », est originaire et structurellement affecté par une dislocation tout aussi temporelle que spatiale, ce qui veut dire que la présence à soi de la conscience n'est jamais possible sauf à condition d'une illusion métaphysique, soit d'une méconnaissance idéologique (au sens althussérien).

> « Que le présent en général ne soit pas originaire mais reconstitué, qu'il ne soit pas la forme absolue, pleinement vivante et constituante de l'expérience, qu'il n'y ait pas de pureté du présent vivant, tel est le thème, formidable pour l'histoire de la métaphysique, que Freud nous appelle à penser à travers une conceptualité inégale à la chose même. Cette pensée est sans doute la seule qui ne s'épuise pas dans la métaphysique ou dans la science »[1230].

Grâce à Freud, dit Derrida, il est possible de penser que c'est la différence et non l'identité, c'est-à-dire, la présence, qui est originaire — mot qu'il faut toujours entende « *sous rature* », afin de ne pas réactiver le mythe d'une origine présente ou d'une présence

[1229] *Ibid.*, 101. Dans la première partie du premier appendice de *Logique du sens*, « Platon et le simulacre », Deleuze cite de manière approbative ce passage, et commente : « De même pour Hegel, on a récemment montré [il se réfère à Althusser] à quel point les cercles de la dialectique tournaient autour d'un seul centre, reposaient sur un seul centre. Monocentrage des cercles ou convergence des séries, la philosophie ne quitte pas l'élément de la représentation ». Gilles Deleuze, *Logique du sens*, coll. Critique (Paris: les Éditions de Minuit, 1969), 300.

[1230] Jacques Derrida, « Freud et la scène de l'écriture », in *L'écriture et la différence*, op. cit., 314.

originaire. La découverte de Freud montre qu'il existe non seulement un « retard » qui est originaire, mais aussi un « décentrement » dont la topique freudienne essaie de donner la théorie : un décalage temporel et un décentrement spatial à partir desquels s'explique la non coïncidence et la non contemporanéité structurelles de l'appareil psychique que la métaphysique a toujours voulu penser à partir de l'unité cohérente et rassurante de la conscience.

Quand Althusser souligne donc que chez Hegel, notamment dans la *Phénoménologie de l'esprit*, les figures du passé sont toujours des figures « d'*un passé* supprimé-conservé (*aufgehoben*) dans son présent même », et qu'elles sont toujours comprises « *comme des anticipations de soi ou des allusions à soi* »[1231], c'est au fond une même logique qui est récusée, la même priorité ou privilège donnée à la présence, dans ce cas précis, non pas la présence à soi de la conscience d'un sujet, mais la présence du présent à partir duquel est pensée toute forme d'historicité. Ce présent n'est évidemment pas sans lien avec la présence à soi de la conscience comme « présent vivant », en tant que forme pure de l'idéalité : dans les deux cas, il s'agit du même préjugé métaphysique, o mieux encore, du même « humanisme théorique » qui est a l'œuvre[1232]. Encore une fois, ce privilège du présent, cette temporalité unifiée et concentrée (ou « recentrée ») autour du présent, est parfaitement cohérente avec une conception de la contradiction et de la dialectique comme contradiction simple et dialectique non surdéterminée. Au contraire, c'est seulement avec le concept de surdétermination — d'une dialectique surdéterminée — que s'ouvre la possibilité d'une pensée non idéaliste qui puisse échapper à la présence égotique et au cercle métaphysique.

[1231] *PM*, 100, 101.

[1232] Derrida lui-même rend explicite ce lien, et son travail en bonne partie prend en charge d'interroger sa régularité obstinée tout au long de l'histoire de la philosophie. Dans la note introductoire ajoutée à son article pour la publication de *L'écriture et la différence*, précise Derrida : « Nécessité d'une question explicite sur le sens de la présence en général : comparaison entre la démarche de Heidegger et celle de Freud. L'époque de la présence, au sens heideggérien, et sa nervure centrale, de Descartes à Hegel : la présence comme conscience, la présence à soi pensée dans l'opposition conscient/inconscient. » Jacques Derrida, « Freud et la scène de l'écriture », in op. cit., 294-95. C'est par ailleurs quelque chose que Derrida problématise expressément dans son « Introduction » à *L'Origine de la géométrie* de Husserl (texte auquel renvoie l'essai sur Freud). Voir Jacques Derrida, « Introduction », in Edmund Husserl, *L'origine de la géométrie*, op. cit., 45-46, 82-83. L'implication est tellement profonde et philosophiquement nécessaire que, comme l'a remarqué Paola Marrati, le concept métaphysique de la présence comprend toute une famille de philosophèmes adjacents : « Les notions de transcendantal, d'idéalité, de présence et de "vie" sont tellement solidaires qu'on ne pourra pas toucher à l'une d'entre elles, sans toucher du même coup à toutes les autres ». Paola Marrati-Guénoun, *La genèse et la trace*, op. cit., 56.

En ce sens, il ne serait pas forcé de dire que le concept de surdétermination, tel qu'Althusser l'utilise pour transformer le concept hégélien de dialectique, a un effet analogue à celui de la *différance* tel que Derrida le comprend dans sa confrontation avec Hegel. Tout comme Althusser insiste encore et encore sur la différence spécifique entre contradiction simple et contradiction surdéterminée (ou entre la dialectique hégélienne et la dialectique matérialiste), Derrida pense la différance notamment en termes de sa distinction avec la différence hégélienne : « la différ*a*nce doit signer (…) le point de rupture avec le système de l'*Aufhebung* et de la dialectique spéculative »[1233]. Un autre passage de « Hors livre », dans *La dissémination*, peut en ce sens être très illustratif :

> « Le mouvement par lequel Hegel détermine la différence en contradiction (…) est précisément destiné à rendre possible la relève ultime (onto-théo-téléo-logique) de la différence. La *différance* — qui n'est donc pas la contradiction dialectique en ce sens hégélien — marque la limite critique des pouvoirs idéalisants de la relève partout où ils peuvent, directement ou indirectement, opérer. Elle *inscrit* la contradiction ou plutôt, la différance restant irréductiblement différenciante et disséminante, *les* contradictions »[1234].

Comme on l'avait remarqué plus haut à propos de ce qu'on a appelé la « source marxiste » du concept de surdétermination (et tout particulièrement à propos de la référence à Mao), par ce concept Althusser trouve la manière d'introduire — ou de réintroduire — la différence dans tout ce qui a la structure d'un principe simple, de tout ce qui se présente sous la forme de la simplicité, à commencer par la contradiction simple qui domine le mouvement dialectique chez Hegel. L'opération par laquelle l'*Aufhebung* hégélienne (la « relève », selon la traduction de Derrida) réduit la différence comme (simple) contradiction, devient impossible lorsque la contradiction est *inscrite* — le mot n'est pas simple coïncidence — dans les différentes déterminations du tout social, un tout social complexe, structuré, à dominante.

[1233] Jacques Derrida, *Positions*, op. cit., 60. Comme l'affirme Derrida dans cet entretien de 1971 avec Houdebine et Scarpetta : « Puisque c'est encore le rapport à Hegel qu'il s'agit d'élucider (…), j'ai essayé de distinguer la différ*a*nce (dont le *a* marque, entre autres traits, le caractère productif et conflictuel) de la différence hégélienne » (59). Peu avant il avait dit : « S'il y avait une définition de la différance, ce serait justement la limite, l'interruption, la destruction de la relève hégélienne *partout* où elle opère (…). D'où sa proximité avec toutes les opérations qui sont conduites *contre* la spéculation dialectique de Hegel » (55-56).
[1234] Jacques Derrida, « Hors livre », in *La dissémination*, op. cit., 12-13 (note 5).

La surdétermination opère ainsi comme ce qui empêche cette réduction, en même temps qu'elle permet d'ouvrir la contradiction à la complexité de ses multiples déterminations, c'est-à-dire, à ce qu'il faudrait bien nommer comme un jeu de différences. C'est en ces termes que, dans la « Soutenance d'Amiens », par exemple, Althusser explique la question de la « dernière instance » et la topique marxiste : « elle démarque radicalement Marx de tout mécanisme, et elle ouvre dans la détermination le jeu de différentes instances, le jeu d'une différence réelle où s'inscrit la dialectique »[1235]. Ce n'est pas dire, bien sûr, que la différance chez Derrida et la surdétermination chez Althusser soient des termes parfaitement échangeables (ce serait négliger par un réductionnisme et une simplification brutale la distance qui les sépare et les différentes implications théoriques des deux termes). Mais c'est justement la raison pour laquelle on parle des *effets* analogues, et non de leur *sens* ou leur *signification*. A cet égard, il est très significatif que Derrida, dans un passage de « La double séance » (texte publié pour la première fois en 1970), fait mention au « motif de la dernière instance » comme « étant inséparable de la métaphysique comme recherche de l'*arkhé*, de l'*eskhaton* et du *telos* »[1236]. Mais comme il vient de l'expliquer (ce qu'il fait à plusieurs reprises), il serait absurde de prétendre résoudre quoi que ce soit avec la simple annulation des catégories et des oppositions métaphysiques. Comme la stratégie suivie ici par Althusser, « l'analyse stratégique » de la déconstruction, « doit être constamment réajustée »[1237], ce qu'implique en l'espèce retenir le concept de détermination en dernière instance mais pour l'inscrire deux fois, selon la *double marque* de ce que Derrida appelle une « *dissymétrie stratégique* »[1238]. En ce sens, Derrida précise que « l'effacement simple du concept métaphysique de dernière instance risquerait de désamorcer la critique nécessaire qu'il permet dans des contextes déterminés »[1239], et on ne

[1235] *SM*, 209-10.
[1236] Jacques Derrida, « La double séance », in *La Dissémination*, op. cit., 256.
[1237] *Ibid.*, 255 (note 18).
[1238] On peut remarquer sur ce point qu'Althusser, dans une note manuscrite de son texte « Sur Feuerbach » (1967), reconnaît « la théorie freudienne de la double inscription ». Voir *EPP II*, 250 (note « b » de la page 226).
[1239] Jacques Derrida, « La double séance », in op. cit., 256 (note 19). En fait, Derrida lui-même retient à sa manière le concept de détermination en dernière instance. La note qu'on vient de citer se poursuit ainsi : « Tenir compte de cette double inscription des concepts, c'est pratiquer une *double science*, une écriture bifide et *dissymétrique*. Dont l'"économie générale", définie ailleurs, constitue bien, en un sens déplacé de ces mots, la dernière instance ».

peut pas s'empêcher de penser que ces contextes ne sont autres que ceux dans lesquels Althusser intervient.

2.2.5. Le « cercle de cercles »

Avant de conclure ce chapitre, il convient de faire une dernière remarque sur la figure du cercle qu'Althusser commente à plusieurs reprises comme une image paradigmatique du mouvement d'idéalisation inhérent à la dialectique hégélienne[1240]. La figure du « cercle », du « cercle de cercles », est en fait reprise de Hegel lui-même, qui déjà dans la préface de la *Phénoménologie de l'esprit*, faisait appel à cette image : « Le vrai est le devenir de soi-même, le cercle qui présuppose et a au commencement sa propre fin comme son but, et qui est effectivement réel seulement moyennant son actualisation développée et moyennant sa fin »[1241]. L'image du cercle, comme on le sait, est employée dans plusieurs passages des différents moments de la *Phénoménologie*, jusqu'à la fin (laquelle, en bonne logique hégélienne, est aussi le commencement), dans le chapitre sur le « Savoir absolu », où le cercle réapparaît presque explicitement comme cercle de cercles, ayant un centre : la substance devenue sujet ou bien la « conscience de soi ». C'est un passage qui synthétise le mouvement parcouru par l'Esprit :

> « En effet l'expérience consiste précisément en ceci : qu'en soi le contenu — et le contenu est l'esprit — est *substance*, et donc *objet de la conscience*. Mais cette substance qui est l'esprit, est le *devenir* de l'esprit pour atteindre ce qu'il est *en soi*, et c'est seulement comme ce devenir se réfléchissant soi-même en soi-même qu'il est en soi en vérité l'esprit. Il est en soi le mouvement qu'est la connaissance — la transformation de cet *en-soi* en

[1240] Il faut rappeler que la figure du cercle, ou plutôt, l'image de la « circularité », est au « centre » de la thèse développée par Althusser dans son travail de diplôme, « Du contenu dans la pensée de G.W.F. Hegel », et que c'est précisément à travers Marx, que cette circularité semble pouvoir être « brisée » (mais pas absolument, reconnaît Althusser, puisque des éléments de la « déchéance » de Hegel sont encore présents dans la pensée de Marx). Dans les conclusions on peut lire, par exemple : « [Hegel] n'a pas consenti à renoncer au système circulaire, à l'unité absolue du réel et du vrai, il a coûte que coûte maintenu la prétention de cette unité, et comme cette unité n'était plus réelle, elle est devenue l'unité idéelle, le moyen terme inconsistant, que Marx démasque dans la Philosophie de l'État ». *EPP I*, 206. Voir aussi les pages 210-11.

[1241] G.W.F. Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, Tome I, trad. par Jean Hyppolite, op. cit., 18.

> *pour-soi*, de la *substance* en *sujet*, de l'*objet de la conscience* en *objet de la conscience de soi*, c'est-à-dire en objet aussi bien supprimé comme objet, ou en *concept*. Ce mouvement est le cercle retournant en soi-même qui présuppose son commencement et l'atteint seulement à la fin »[1242].

Cette dernière affirmation, montre bien ce qu'Althusser cherche à mettre en relief, car le cercle, par définition, tourne et retourne sur lui-même, mouvement par lequel il doit toujours présupposer la fin dès le commencement, et à la limite de cette logique, ce mouvement fini par rendre impossible la distinction même entre la fin et le commencement[1243] (ce qui nous rapproche de la question de l'« origine niée » ou de la « nature non originaire de l'origine », sur laquelle nous reviendrons au chapitre 2.5 sur le « procès sans sujet »).

Il est frappant de retrouver à cet égard, dans les premières pages de l'étude de Denise Souche-Dagues sur *Le cercle hégélien*, une affirmation qui pourrait bien compliquer la stratégie de lecture suivie par Althusser concernant la figure du « cercle de cercles ». En effet, elle reconnaît que le privilège assigné par Hegel à la figure du cercle obéit à des raisons théoriques bien précises. Du point de vue de la figure géométrique elle-même, le cercle représente déjà une opération de dépassement d'autres figures ou d'éléments géométriques. Tel comme la ligne droite est la négation du point, et la ligne courbe ou

---

[1242] G.W.F. Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, Tome II, trad. par Jean Hyppolite, op. cit., 305-06. On retrouve cet usage de l'image du « cercle des cercles » vers toute la fin de la *Science de la logique*, dans le troisième chapitre de la troisième section de la « Doctrine du concept », qui de manière parfaitement cohérente s'intitule « L'idée absolue » : « la Science se présente comme un *cercle* entrelacé dans soi, dans le commencement duquel, le fondement simple, la médiation entrelace en retour le terme ; du même coup de ce cercle est un *cercle de cercles* (…) ». Voir G.W.F. Hegel, *Science de la logique. Livre troisième. Le concept*, trad. par Bernard Bourgeois, coll. Bibliothèque des textes philosophiques (Paris: Vrin, 2016), 391.

[1243] Il est intéressant de noter qu'au cœur même de cette logique, justement dans ce point critique où le commencement se confond avec la fin par un jeu de transposition et complicité entre présupposé et résultat, on a pu considérer cette figure du cercle comme un « cercle vertueux » (voir, par exemple, Jean-François Kervégan, « "*La science de l'idée pure*" », *Archives de Philosophie* Tome 75, n° 2 (2012): 206), lorsqu'en même temps on pourrait penser que cette même logique, contrairement, en tant que confusion ou désorientation de ce qui est le commencement et la fin (et donc, de ce qui est aussi le *sens*, la téléologie), serait en réalité la formulation rigoureuse d'un « cercle vicieux ». Au moins au sens où Klossowski a parlé du « cercle vicieux » chez Nietzsche : « à partir de l'expérience de l'*Éternel Retour*, qui s'énonce en tant qu'une rupture de l'*irréversible une fois pour toutes*, se développe aussi une version nouvelle de la fatalité : celle du *Cercle vicieux* qui, précisément, supprime le but et le sens, le commencement et la fin se trouvant toujours confondus l'un dans l'autre ». Pierre Klossowski, *Nietzsche et le cercle vicieux* (Paris: Mercure de France, 1969), 55-56. Il est d'ailleurs très significatif que dans le chapitre XXIII du *Capital*, Marx rejette la figure du cercle en la substituant par celle de la « spirale » : « il est évident que l'accumulation, l'accroissement progressif du capital par la reproduction, (…) passe de la forme circulaire à la spirale ». Voir Karl Marx, *Le Capital. Livre premier*, op. cit., 704.

circulaire la négation de la ligne droite, le « cercle de cercles » serait à son tour une négation de l'image finie du cercle ou d'une circularité finie[1244]. Le cercle, on le sait, est la figure choisie par Hegel pour décrire le « bon » infini, contre le « mauvais » infini représenté par la ligne droite : l'indétermination sur laquelle repose celle-ci fait de cet infini un infini abstrait, unilatéral, alors que le cercle contient en soi l'indéterminé comme sa propre détermination. Mais le cercle, poursuit Souche-Dagues, n'est ni une pure métaphore ni un simple symbole (malgré le fait que, sur la base de la discussion que nous avons eue au sujet de la métaphore, il ne soit jamais possible de faire la « relève » absolue du métaphorique). Le cercle serait plutôt une « loi » ou un « principe », ou mieux encore, un « concept » au sens hégélien (sinon *le* concept lui-même), car il n'est pas la figure fixe du cercle dans son objectivité géométrique, mais il serait plutôt la figure objective-subjective qui fait de lui un mouvement, la « circulation », justement, le cercle circulant, faisant le tour et retournant en cercle[1245].

Or il y a une raison théorique plus profonde, pourrait-on dire, de ce privilège donnée à la figure du cercle. C'est notamment le fait que, tel comme c'est le cas avec les figures géométriques du cercle ou de la « sphère », dont « aucun commencement sur elles n'est réellement assignable », il serait également impossible d'accorder un commencement *réel* au système de la science chez Hegel. Sur ce point, Souche-Dagues reconnaît aussi cet effet de « confusion » entre le commencement et la fin dont on a parlé tout à l'heure : « On peut même dire que sur le cercle, ou sur la sphère, le commencement se perd dans le résultat, s'identifie avec lui »[1246]. La figure du cercle ou la circularité est ainsi « nécessaire » pour le système, car autrement le système, qui pour être absolu ne peut rien présupposer autre que soi-même, serait affecté par quelque chose de présupposée lorsque un commencement quelconque est défini ou fondé (d'où il résulte plutôt la figure d'une ligne droite)[1247]. Mais la nécessité de cette circularité montre au même temps un problème. À propos du « cercle

[1244] Denise Souche-Dagues, *Le cercle hégélien*, coll. Philosophie d'aujourd'hui (Paris: Presses universitaires de France, 1986), 31, 24.
[1245] *Ibid.*, 33, 42.
[1246] *Ibid.*, 15.
[1247] Souche-Dagues remarque à cet égard le caractère « révolutionnaire » de la figure du cercle : « Hegel est parfaitement conscient du caractère véritablement révolutionnaire du cercle : par lui, *c'est le problème classique du fondement du savoir qui est problématisé*, et déplacé ». *Ibid.*, 40 (voir aussi pages 66-69). Pour une lecture de la circularité du système hégélien comme une perspective « antifondationaliste », voir Tom Rockmore, « Hegel's Circular Epistemology as Antifoundationalism », *History of Philosophy Quarterly* 6 (1) (1989): 101-13.

de la connaissance », l'auteure explique que dans la mesure où « l'Absolu est le même dans l'être que dans le connaître », la philosophie de la nature et la philosophie spéculative, logique et métaphysique, « tendent vers le point d'indifférence de leur réunification »[1248], réunification qui s'accomplie dans le « cercle spéculatif », soit dans l'idée absolue ou l'Esprit, « cercle de tous les cercles »[1249]. Dans le contexte du questionnement développé par Althusser, le problème est précisément que la circularité est ici littéralement décrite comme le mouvement qui annule la différence, elle fonctionne comme ce qui absorbe la différence comme différence *de* l'identité (la différence comme contradiction, avait-on vu avec Derrida, comme l'autre de soi). Pour le dire autrement, toutes les différences, dans les différents moments de la phénoménologie, sont reconduites à un seul centre, elles tournent autour d'un centre unique qu'est l'Esprit ou le savoir absolu. Comme le dit en toutes lettres Souche-Dagues : « L'Esprit est donc le centre unique des différents cercles de sa manifestation : non seulement le temps, la Nature, mais aussi l'Histoire sont en propre son mouvement »[1250].

Ce que l'on ne s'attend pas à trouver dans l'étude de Souche-Dagues, cependant, c'est une explication de l'image du « cercle de cercles » en termes de « surdétermination ». Lorsqu'elle rappelle la différentiation radicale établie par Hegel entre la philosophie et tout autre savoir (comme le dit Hegel dans le §17 de l'Introduction à l'*Encyclopédie*, la philosophie a pour objet la pensée et ainsi elle « *se crée* et *se donne elle-même son objet* »[1251]), elle affirme le suivant : « la philosophie se montre comme un cercle "revenant en lui-même" : cette précision pléonastique peut surprendre — elle permet à Hegel de surdéterminer ce qui fait élire le cercle pour présenter la philosophie, à savoir son "retour en soi-même" »[1252]. Même si le mot est là, on dirait que cette surdétermination ne peut pas avoir le caractère d'une surdétermination réelle, c'est-à-dire, celle qui provient des différentes structures et instances du tout social ayant des degrés de détermination inégales, et dont leur hétérogénéité par rapport à l'élément de la pensée demeure irréductible (tout au plus on pourrait dire que cette « surdétermination » a l'effet d'une complexité par « *intériorisation* cumulative », comme disait Althusser). Ainsi, entre le pléonastique et le

[1248] Denise Souche-Dagues, *Le cercle hégélien*, op. cit., 38.
[1249] *Ibid.*, 60.
[1250] *Ibid*.
[1251] G.W.F. Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques. I. La science de la logique*, op. cit., 183.
[1252] Denise Souche-Dagues, *Le cercle hégélien*, op. cit., 15.

tautologique, aucune complexité réelle ne vient à disloquer cette auto-référentialité, aucun excès ne vient à interrompre la circulation du travail du négatif.

> « Organisation, système, illimitation, réflexion de l'Absolu en chacune des parties qui composent son devenir, liberté : tous ces concepts glissent l'un sur l'autre et retrouvent leur enracinement commun dans l'image de la circularité, parce que dans le cercle les limites s'annulent réciproquement, tous les étants trouvant dans un identique rattachement à leur unique centre la loi de leur surgir et disparaître par la description même de la courbe »[1253].

En précisant que le cercle de la philosophie n'a pas un centre simple mais en réalité double (car il est à la fois le centre de l'identité et le centre de la totalité), Souche-Dagues reprend ailleurs l'image du « cercle de cercles » comme la formule d'une surdétermination du cercle[1254]. Le « cercle de cercles », dit-elle, serait un cercle « non fermé », voire un « non-cercle »[1255]. Mais même ici, il est toujours question d'une surdétermination spéculative (si on peut parler dans ces termes) : l'aperture éventuelle du cercle est toujours déjà comprise par le « cercle de tous les cercles » qu'est l'Esprit ou l'idée absolue, et le « non-cercle », qui signifie littéralement le cercle nié, n'est nié que pour être mieux « circonscrit » ou « encerclé » par une nouvelle circularité.

Mais si nous revenons au problème du commencement, il y a encore une autre lecture possible de la figure du cercle. A savoir, que l'on puisse considérer le

---

[1253] *Ibid.*, 38. Ces propos rappellent ici ceux d'Althusser lui-même : « On voit que l'implacable logique du modèle hégélien lie rigoureusement entre eux les concepts suivants : simplicité, essence, identité, unité, négation, scission, aliénation, contraires, abstraction, négation de la négation, dépassement (Aufhebung) totalité, simplicité, etc… La dialectique hégélienne est bien là toute entière : c'est-à-dire tout entière suspendue à cette présupposition radicale d'une unité originaire simple, se développant au sein d'elle-même par la vertu de la négativité, et ne restaurant jamais, dans tout son développement, chaque fois dans une totalité plus "concrète", que cette unité et cette simplicité originaires » (*PM*, 202).

[1254] Denise Souche-Dagues, *Le cercle hégélien*, op. cit., 39. Dans sa lecture d'Althusser, Paul Ricœur fait à peu près la même remarque : « On pourrait en effet dire qu'il y a aussi de la surdétermination chez Hegel. Quel que soit le chapitre de la *Phénoménologie* que nous ouvrons, chaque figure y mobilise tellement d'éléments conflictuels que la dialectique doit précisément évoluer vers une autre figure. Nous pourrions dire que l'instabilité de chaque figure est un produit de sa surdétermination ». Paul Ricœur, *L'idéologie et l'utopie*, trad. par Myriam Revault d'Allonnes et Joël Roman (Paris: Éd. du Seuil, 1997), 175.

[1255] Denise Souche-Dagues, *Le cercle hégélien*, op. cit., 50. « Bien loin d'être l'image d'une clôture, il indique un retour (retour au soi) *qui n'est pas le retour du même au même* » (71). Ou encore : « La substitution, à la thématique du cercle, de celle du "cercle de cercles", est destinée à marquer que le progrès ne se fait pas par le seul "dépassement" d'un niveau antérieur, mais par le maintien de ce qui est dépassé, c'est-à-dire nié. Le cercle de cercles dit la contradiction du dialectique, dans laquelle l'unité des opposés est leur unité "négative", autrement dit leur infinitisation. A la fermeture du cercle unique répond l'ouverture des cercles multiples, de sorte que ni le centre ni la périphérie ne sont plus assignables » (78-79).

commencement comme « relation au sujet », tel que Hegel le formule dans l'Introduction à l'*Encyclopédie* (l'en*cyclo*pédie étant déjà une variante du grand « cercle du savoir », projet du « livre total » faisant le « tour » à toute connaissance humaine) : « De cette manière la philosophie se montre comme un cercle revenant en lui-même, qui n'a aucun commencement au sens des autres sciences, de telle sorte que le commencement est seulement une relation au sujet, en tant que celui-ci veut se décider à philosopher, mais non à la science comme telle »[1256]. En ce sens, comme l'a bien expliqué Franck Fischbach, c'est par rapport au *sujet philosophant*, en effet, qu'un tel commencement peut avoir l'apparence d'un commencement absolu, mais seulement l'apparence, car la Science elle-même (ici, la « philosophie »), n'a pas de commencement à proprement parler. Commentant précisément cette image d'un « cercle de cercles », Fischbach observe :

> « Or un tel cercle de cercles ne peut manifestement posséder aucun commencement réel, mais seulement un commencement apparent. L'ordre de la succession, avec un commencement, un milieu et une fin, n'est jamais que l'ordre de la *lecture* que le sujet philosophant fait du système de la Science. Mais cette apparence d'un commencement n'en est pas moins nécessaire et la Science doit pouvoir finalement elle-même rendre compte de son propre commencement comme d'une apparence nécessaire en tant que moment »[1257].

Soit. Mais à partir de l'argument d'Althusser (bien qu'il puisse parfois abuser de cette image), il ne semble pas très satisfaisant de penser la pertinence du cercle des cercles comme l'apparence nécessaire du système — l'« illusion inévitable » dit ailleurs Fischbach — pour que le sujet philosophe, le sujet lecteur, puisse s'y introduire. Car il faudrait dire qu'il est cette figure même du sujet qu'est aussi radicalement questionnée, même si le sujet est pensé comme le « dehors du Livre », comme « *celui* (…) qui est hors »

[1256] G.W.F. Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques. I. La science de la logique*, op. cit., 183. Dans ce même paragraphe de l'Introduction (§17), Hegel parle de ce commencement comme un « *commencement* que la philosophie a à instaurer », donc comme « l'acte libre de la pensée » où elle doit « se placer au point de vue où elle est pour elle-même et en cela *se crée* et *se donne elle-même son ob-jet* » (phrase citée ci-dessus). Voir aussi, dans le « Concept préliminaire » de l'*Encyclopédie* : l'exigence du commencement de la science « est accomplie proprement dans la résolution *de vouloir purement penser*, grâce à la liberté qui fait abstraction de tout et saisit son abstraction pure, la simplicité de la pensée » (§36, 199).

[1257] Franck Fischbach, *Du commencement en philosophie: étude sur Hegel et Schelling*, coll. Bibliothèque d'histoire de la philosophie (Paris: Vrin, 1999), 200.

du Système[1258]. Il ne faut pas être très suspicieux pour voir que le sujet (d'autant plus s'il est « philosophant » et « lecteur », et pour comble, *lecteur de philosophie*), incarne lui-même la figure de ce « retour sur soi », exprimé par le cercle de cercles, le sujet ayant toujours le « dedans » d'un « centre » autour duquel tout est ordonné, qu'il soit appelé *ego*, apperception transcendantale, ou conscience de soi. De ce point de vue, il semble que, par rapport à une remarque de Fischbach lui-même, la position d'Althusser se rapproche bien de celle de Deleuze à cet égard. A un certain moment, Fischbach compare l'approche de Hegel à celle de Deleuze, en faisant référence à des passages de *Différence et répétition* : « Hegel aussi a voulu la "genèse de l'acte de penser dans la pensée elle-même", mais il l'a voulue d'une manière certes bien différente de la manière deleuzienne : il n'a pas attendu le salut de "la contingence d'une rencontre avec ce qui force à penser" »[1259]. La contingence d'une rencontre est une formule qu'on retrouvera à plusieurs endroits du travail d'Althusser, notamment dans ses écrits tardifs sur le matérialisme de la rencontre. On a déjà attiré notre attention sur le lien théorique étroit qui existe entre le concept de surdétermination et la question de l'aléatoire. Et nous pouvons aussi rappeler à cet endroit que dans *Différence et répétition*, justement, Deleuze commente de manière assez favorable l'argument développé par Althusser dans « Contradiction et surdétermination », à propos de la « *simplicité d'un*

[1258] Comme le déclare Fischbach dans l'Introduction : « Notre hypothèse est que Hegel, loin d'avoir été l'artisan d'une mécanique logocentrique absorbant toutes choses dans le discours du Livre, est plutôt celui qui n'a eu de cesse de questionner le dehors du Livre, celui pour lequel n'a cessé, jusqu'à la fin, de faire problème la question de la relation du Système à ce qui n'est pas lui, et surtout à *celui* — le sujet philosophant — qui est hors de lui » (*ibid.*, 15). En raison de la référence quasiment explicite au vocabulaire derridien, il faudrait dire à cet endroit que la lecture que Derrida a faite de Hegel ne peut pas se réduire à la description qu'en semble donner Fischbach dans ce passage. Justement un texte comme « Hors livre » — qu'on a cité peu avant (et ce n'est qu'un exemple parmi tant d'autres) —, montre que Derrida ne veut pas soumettre la pensée de Hegel pure et simplement à la « mécanique logocentrique ». Dans une affirmation proche aux formules employées dans *De la grammatologie*, Derrida dit : « Hegel est donc aussi proche et aussi loin que possible d'une conception "moderne" du texte ou de l'écriture ». Jacques Derrida, « Hors livre », in *La Dissémination*, op. cit., 29.

[1259] Franck Fischbach, *Du commencement en philosophie*, op. cit., 187. Pour les citations de *Différence et répétition*, tirées du chapitre III, « L'image de la pensée », voici le passage entier : « Ne comptons pas sur la pensée pour asseoir la nécessité relative de ce qu'elle pense, mais au contraire sur la contingence d'une rencontre avec ce qui force à penser, pour lever et dresser la nécessité absolue d'un acte de penser, d'une passion de penser. Les conditions d'une véritable critique et d'une véritable création sont les mêmes : destruction de l'image d'une pensée qui se présuppose elle-même, genèse de l'acte de penser dans la pensée même. Il y a dans le monde quelque chose qui force à penser. Ce quelque chose est l'objet d'une rencontre fondamentale, et non d'une récognition ». Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, coll. Epiméthée (Paris: Presses universitaires de France, 1993), 182. Il est peut être intéressant de noter que peu après, Deleuze se réfère à Bachelard, plus précisément à son *Le matérialisme rationnel*, pour réaffirmer cette différence entre *rencontre* et *récognition* (183).

principe interne » du « cercle hégélien »[1260]. Bien que ce n'est pas l'endroit pour traiter ce lien en détail (ni le rapport qui peut s'établir entre Deleuze et Althusser à cet égard)[1261], il faudrait dire que cette « apparence nécessaire » ou cette « illusion inévitable » dont le système hégélien aurait besoin pour poser son commencement (pour introduire le sujet philosophant dans le cercle du savoir), constitue en un certain sens une des « images de la pensée » que Deleuze a systématiquement cherché à défaire pour produire une nouvelle image de la pensée[1262]. S'il est évident qu'Althusser ne formule pas son problème en ces termes, il est tout à fait clair que, lorsqu'Althusser oppose la figure du cercle à celle de la « topique », il visait une solution similaire à un problème analogue. A propos du rapport toujours difficile entre la surdétermination et la détermination en dernière instance, Althusser disait dans la « Soutenance d'Amiens » :

> « La dernière instance joue ici pour faire éclater la tranquille figure du cercle ou de la sphère. Ce n'est pas un hasard si Marx abandonne la métaphore du cercle pour celle de l'édifice. Un cercle est clos, et la notion de totalité qui lui convient suppose qu'on puisse embrasser exhaustivement tous les phénomènes, pour les rassembler dans l'unité simple de son centre »[1263].

La question n'est pas de savoir si la topique peut être considérée comme une nouvelle image de la pensée (mais il existe de nombreuses raisons de montrer qu'il l'est). Ce qui compte ici, c'est qu'elle permet de défaire l'image du cercle et la logique du « cercle de cercles », pour produire une nouvelle articulation selon une toute nouvelle logique : elle

---

[1260] Ce commentaire favorable, qui tient lieu dans une note de bas de page, ne va pas sans une objection, que Deleuze rédige entre parenthèses. Voir *ibid*., 73 : « Louis Althusser dénonce dans la philosophie de Hegel la toute-puissance de l'identité, c'est-à-dire la *simplicité d'un principe interne* (…). C'est pourquoi il reproche au cercle hégélien de n'avoir qu'un seul centre, où toutes les figures se réfléchissent et se conservent. L. A. oppose à Hegel un principe de la contradiction multiple ou surdéterminée, qu'il croit trouver chez Marx (…). (Reste que, selon L. A., c'est encore la contradiction qui se trouve surdéterminée et différentielle, et c'est l'ensemble de ses différences qui se fondent légitimement dans une contradiction principale.) ».

[1261] Ce sera l'occasion de certains des développements du chapitre 2.7.

[1262] Voir à ce sujet le chapitre II d'Anne Sauvagnargues, *Deleuze: l'empirisme transcendantal*, coll. Philosophie d'aujourd'hui (Paris: Presses universitaires de France, 2009), 37-49. L'auteure montre bien que le concept d'« image de la pensée » subit un déplacement important depuis ses premières formulations dans *Nietzsche et la philosophie* (1962), jusqu'à *Qu'est-ce que la philosophie ?,* coécrit avec Félix Guattari (1991), en passant par *Différence et répétition* (1968). Il est à noter que la dernière formulation de ce concept n'est plus attachée à son sens dépréciatif comme « illusion » mais plutôt aux conditions réelles de création de toute pensée. L'image de la pensée laisse ainsi la place au concept de « plan d'immanence » qui Sauvagnargues définit — avec une formule qu'on a déjà évoqué avant — comme un « champ transcendantal sans sujet » (45).

[1263] *SM*, 214.

inscrit la dialectique dans la matérialité complexe des multiples déterminations du tout social.

Si nous avons pris le temps de faire ce long détour *autour* de cette image du cercle de cercles, c'est finalement parce qu'il faut donner tout son poids à l'une des déclarations d'Althusser dans son autobiographie — rappelée également par certains de ses collaborateurs —, dans laquelle il formule de manière explicite la stratégie qu'il a suivi, non seulement à l'égard de la dialectique hégélienne, mais à l'égard de la philosophie en général : « c'est au fond le problème de tous les problèmes philosophiques (et politiques et militaires) que de savoir comment on peut bien sortir d'un cercle tout en y restant »[1264]. Cette phrase reste assez énigmatique, il est vrai, voire paradoxale car, à proprement parler, d'un point de vue purement logique, on ne peut pas sortir vers le dehors du cercle et en même temps y rester. La phrase décrit bien cependant le type de « logique », ou mieux encore, de *stratégie*, suivie par Derrida à propos de la déconstruction de la métaphysique, tout particulièrement à propos de ce que dès la *Grammatologie*, il décrit comme « *le dehors ~~est~~ le dedans* » (écriture *sous rature*, où justement le mot « est » — qui n'est pas n'importe quel mot — est barré)[1265]. Plus généralement, comme nous le savons, cette stratégie est formulée de manière différente par Derrida en relation avec le thème de la marge, des *marges de la philosophie* précisément. On retrouve à cet égard une référence assez explicite dans *Être marxiste en philosophie*, où Althusser décrit la tentative derridienne (après les exemples de Hegel, Russell et Heidegger, qui ne font que répéter la garantie idéaliste du

[1264] *ADL*, 360. Yves Duroux, par exemple, rappelle à ce propos : « Un autre point important, c'est la prégnance de l'image du cercle. Il y a une phrase d'Althusser assez énigmatique — il s'est montré prodigue en phrases énigmatiques —, qu'on trouve dans son *Journal de captivité (1940-1945)*, et qui explique que "le problème de tous les problèmes philosophiques (et politiques et militaires), c'est de savoir comment on peut sortir d'un cercle tout en y restant". Althusser dans sa vie, était pris dans deux cercles : premièrement, le cercle du parti communiste français, dont en fait il n'est jamais sorti, même s'il l'a critiqué, et deuxièmement le cercle de la philosophie. Ces deux cercles ont été les cercles connectés dans lesquels Althusser a développé son activité de théoricien. Et la préface de *Pour Marx* est assez intéressante, parce qu'il y montre que ces deux cercles étaient séparés par un vide, et que son ambition était justement de les reconnecter ». Yves Duroux, « Le passage des temps. Conversation avec Yves Duroux », in Aliocha Wald Lasowski, *Althusser et nous*, op. cit., 67. Vraisemblablement Duroux songe ici à la citation que nous venons de faire à « Les faits », de 1976. Nous n'avons pas trouvé cette idée dans le *Journal de captivité*, bien que l'image du cercle y est bien présente : « On n'explique jamais le semblable que par le semblable : impossible tentative que d'expliquer le silence de la mort par quelques mots, et tombés de lèvres vivantes. Je retrouve cette idée de cercle clos qui ne fournit qu'à soi son mystère et justification, étant justifié par soi-même. Ainsi de la pensée, de l'art et de la vie. Idée leibnizienne, sans l'harmonie préétablie ». *JC*, 106.

[1265] Il s'agit en fait du titre de la deuxième partie du chapitre 2 de *De la grammatologie*. Voir Jacques Derrida, *De la grammatologie*, op. cit., 65. Nous commenterons plus longuement cette idée dans le chapitre 2.5.

cercle) comme « matérialiste » précisément à cause de cette position qui n'admet pas le schématisme du dehors et du dedans :

> « On trouve enfin une philosophie qui tente de tirer la leçon critique, donc matérialiste, de ces tentatives idéalistes raffinées, et de penser ce que peut être ce cercle philosophique sans dehors, et donc ce que peut être ce dehors philosophique-non-philosophique de la philosophie comme marge (Derrida) »[1266].

Ce qui nous semble remarquable à ce point c'est qu'Althusser semble avoir suivi à sa propre manière, selon l'impératif impossible de *sortir d'un cercle tout en y restant*, une pratique philosophique de la marge, pour ainsi dire, une stratégie philosophique qui tout comme la déconstruction derridienne, ne peut pas concevoir un pur dehors ou dedans, mais, au contraire, demeure dans les marges, il ne peut travailler *dans* le discours philosophique qu'à essayer d'aller *ailleurs*, d'essayer au moins de changer de position, « faire bouger quelque chose », pour produire ainsi des « effets philosophiques » nouveaux[1267].

Pour revenir aux termes de l'essai d'Althusser « Contradiction et surdétermination », avec lesquels on avait commencé ce chapitre, disons que la figure du cercle hégélien reste

---

[1266] *ÊMP*, 146. Voir aussi les étonnantes réflexions autour de la « marge » de Derrida aux pages 212-15. Par exemple : « La marge, c'est aussi la plage, celle sur laquelle tout le monde débarquera pour y prendre le soleil quand on aura enfin traversé cette terrible rivière du socialisme sur la barque de la dictature du prolétariat. Et alors, sur la plage du communisme, ce sera le libre règne de la marge » (*ibid.*, 213).

[1267] Dans une intervention faite à l'occasion du colloque « Althusser 1965. La découverte du continent histoire », tenu à l'ENS, le 6 juin 2015, Macherey analyse en détail une autre phrase énigmatique concernant l'image du cercle, sauf que cette fois elle apparaît à propos de la lecture symptômale, une phrase avec laquelle Althusser conclut sa première contribution à *Lire Le Capital* : « Nous ne sommes donc pas sortis du cercle d'une seule et même question : si nous avons pu, sans en sortir, ne pas tourner dans un cercle, c'est que ce cercle n'est pas le cercle clos de l'idéologie, mais le cercle perpétuellement ouvert par ses clôtures mêmes, le cercle d'une connaissance fondée » (*LC*, 79). Ce que nous suggérons ici s'accorde bien avec ce qui propose Macherey dans sa lecture de ce passage. Comme nous l'avons déjà vu dans l'introduction générale, d'une part, Macherey compare la démarche d'Althusser avec celle de Derrida : « Pour retranscrire cette analyse dans le langage de Derrida, dont Althusser paraît ici très proche, la lecture symptomale consiste, non pas à déconstruire un texte, par une opération extérieure de décomposition et d'analyse, mais à déceler en lui les traces qui indiquent que, à même son inscription littérale, un processus de déconstruction est en marche ; ça déconstruit et ça se déconstruit, et, ce faisant, ça incite à construire de manière différente, indéfiniment ». Mais d'autre part, il reconnaît aussi une certaine affinité avec Deleuze et l'idée d'une « nouvelle image de la pensée » : « Qu'est-ce qui autorise à opposer le fait de lire à celui de voir ? C'est la raison suivante : voir renvoie à de l'originaire, de l'immédiatement donné, le monde par exemple sur lequel le regard pose sa flèche, alors que lire est un processus sans commencement ni fin, un cercle qui tourne indéfiniment sur lui-même, et produit de la différence en se répétant dirait-on dans le langage de Deleuze qui, comme Althusser a eu recours à Spinoza pour élaborer une nouvelle image de la pensée ». Voir Pierre Macherey, « Lire Althusser », art. cit.

pour lui indissociable à ce principe spirituel interne qui organise et régi toute circularité. Le « cercle de cercles » ayant pour centre la « conscience de soi », est la forme ou la logique qu'assume ce principe même dans son mouvement de (auto)position, (auto)négation et (auto)dépassement[1268]. La contradiction simple, en ce sens, parce qu'elle est toujours régie par ce principe, parce qu'elle est toujours comprise à l'intérieur de cette circularité, peut toujours être reconduite à son centre. En revanche, la contradiction surdéterminée est nécessairement une contradiction *décentrée*, c'est-à-dire, une contradiction que dans son centre est affectée par des déterminations qui lui sont hétérogènes. Ce « décentrement » — analogue, sinon identique, au « décentrement du sujet » qui s'opère avec la « topique » dans la théorie althussérienne de l'idéologie[1269] —, cette perturbation de la circularité qui introduit une véritable « complexité » dans le problème de la contradiction, provenant de principes réellement hétérogènes, n'est possible qu'à travers une toute nouvelle compréhension de la totalité, qui se traduit de manière incontournable aussi dans un tout nouveau concept de la structure sociale. C'est ce que dit Althusser dans un passage qui, mettant explicitement en rapport le concept de surdétermination avec ce nouveau concept de « structure complexe à dominante », renvoie au lecteur de « Contradiction et surdétermination » à cet autre article *central* du recueil qu'est *Pour Marx*, « Sur la dialectique matérialiste » :

> « la "contradiction" est inséparable de la structure du corps social tout entier, dans lequel elle s'exerce, inséparable de ses *conditions* formelles d'existence, et des *instances* même qu'elle gouverne, (…) elle est donc elle-même, en son cœur, *affectée par elles*, déterminante mais aussi déterminée dans un seul et même mouvement, et déterminée par les divers *niveaux* et

[1268] Dans les termes employés par Hegel dans la « Préface » de la *Phénoménologie de l'esprit* : « Le commencement de la philosophie présuppose ou exige que la conscience se trouve dans cet *élément* ». G.W.F. Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, Tome I, trad. par Jean Hyppolite, op. cit., 23.

[1269] Ce sera le thème de tout le chapitre 2.6. Il suffit de rappeler ici que dans un texte plus tardif, « Sur Marx et Freud », Althusser voyait dans la topique freudienne ainsi que dans la théorie de Marx, deux exemples privilégiés pour penser justement une « *topique sans centre* ». A propos de la « découverte » de Freud, Althusser remarque : « Cet appareil [l'appareil psychique] n'est pas une *unité centrée*, mais un complexe d'instances constituées par le jeu du refoulement inconscient. L'éclatement du sujet, le décentration de l'appareil psychique par rapport au conscient et au moi vont de pair avec une théorie du moi révolutionnaire ». De même, « la révolution introduite par Marx, lorsqu'il renonça au mythe idéologique bourgeois qui pensait la nature de la société comme *tout unifié* et *centré*, [est parvenue] à penser toute formation sociale comme un système d'instances *sans centre* ». *ESP*, 241.

> les diverses instances de la formation sociale qu'elle anime : nous pourrions la dire *surdéterminée dans son principe* »[1270].

La surdétermination d'une contradiction, dans ce sens, s'explique précisément par le fait qu'elle est inscrite, qu'elle acquiert sa nature et sa réalité de contradiction à partir de son inscription dans la complexité du tout social, un tout social différencié en instances ou en niveaux qui l'affectent dans des degrés d'efficacité spécifiques. C'est de ce concept de « tout complexe à dominante » que nous allons nous occuper dans le chapitre suivant.

[1270] *PM*, 99-100.

2.3. Un nouveau concept de structure sociale (le « tout complexe à dominante »)

> « Le structuralisme n'a certainement pas été l'essence de l'althussérisme, mais seulement sa "maladie infantile" ».
>
> Nicos Poulantzas, *Repères*, 22.

> « Nous ne croyons plus à une totalité originelle ni à une totalité de destination. Nous ne croyons plus à la grisaille d'une fade dialectique évolutive, qui prétend pacifier les morceaux parce qu'elle en arrondit les bords. Nous ne croyons à des totalités qu'*à côté*. Et si nous rencontrons une telle totalité à côté de parties, c'est un tout *de* ces parties-là, mais qui ne les totalise pas, une unité *de* toutes ces parties-là, mais qui ne les unifie pas, et qui s'ajoute à elles comme une nouvelle partie composée à part ».
>
> Gilles Deleuze et Félix Guattari, *L'Anti-Œdipe*, 50-51.

2.3.1 Introduction. « Sur la dialectique matérialiste. (De l'inégalité des origines) »

La recherche d'un nouveau concept de structure sociale, ou mieux, d'un nouveau concept de *totalité*, est l'un des vecteurs explicites du premier livre publié par Althusser, son *Montesquieu. La politique et l'histoire*, de 1959. Lorsqu'Althusser cherche à répondre à la critique de « formalisme » qui est souvent adressé à Montesquieu, il affirme que cette critique ne peut se concevoir qu'à condition de séparer la « nature » du gouvernement de son « principe ». Mais la véritable découverte théorique de Montesquieu consiste, selon Althusser, à avoir proposé une nouvelle catégorie de totalité, la « totalité nature-

principe »[1271]. Dans des termes qui révèlent symptomatiquement la préoccupation d'Althusser liée au problème du concept hégélien de totalité, et de sa différence avec le concept marxiste de totalité (à l'intérieur d'un chapitre qui a pour titre « La dialectique de l'histoire »), Althusser affirme que cette nouvelle catégorie introduite par Montesquieu, la logique selon laquelle l'unité nature-principe se réalise, peut être décrite comme ayant un « centre unique » (comme c'est le cas de la totalité hégélienne). Mais en même temps, « avec Montesquieu, la totalité, qui était une *idée*, devient une *hypothèse* scientifique destinée à *rendre compte des faits*. Elle devient la catégorie fondamentale qui permet de penser, non plus la réalité d'un État idéal, mais la diversité concrète et jusque-là inintelligible des institutions de l'histoire humaine »[1272]. L'espace de l'histoire, dit encore Althusser, a en fait une « structure » :

> « *Il possède des centres concrets auxquels se rapportent tout un horizon local de faits et d'institutions : les États. Et au cœur de ces totalités, qui sont comme des individus vivants, il est une raison interne, une unité intérieure, un centre originaire fondamental : l'unité de la nature et du principe*. Hegel, qui a donné à la catégorie de totalité une prodigieuse portée dans sa philosophie de l'histoire, savait bien quel était son maître quand il rendait grâce de cette découverte au génie de Montesquieu »[1273].

Bien que Montesquieu semble demeurer dans une position intermédiaire entre un concept idéaliste et un concept matérialiste de totalité, il est remarquable comment cette lecture d'Althusser semble être motivée par la recherche d'un concept de totalité et de dialectique « non-hégéliennes »[1274]. Ce sera justement le propos d'Althusser dans l'article « Sur la dialectique matérialiste. (De l'inégalité des origines) », publié pour la première fois en 1963 dans la revue *La Pensée*.

Comme on le voit dès les premières lignes, le texte veut répondre à certaines des critiques surgies à propos de ses publications antérieures (les articles « Sur le jeune Marx »

[1271] *M*, 47.
[1272] *Ibid.*, 48-49.
[1273] *Ibid.*, 49.
[1274] On peut trouver en effet plus ou moins les mêmes termes qui articulent les principaux articles de *Pour Marx*. Althusser parle d'une « dialectique du procès » comme « l'*interdépendance absolue de la nature et du principe dans la totalité mouvante mais prégnante de l'État* » (*M*, 53) ; il parle aussi de la « totalité expressive » : « Nous serions bien dans une *totalité circulaire expressive*, où chaque partie est comme le tout : *pars totalis*. Et le mouvement de cette sphère, que nous pensons mue par une cause, ne serait que son déplacement sur elle-même » (54) ; de la « *détermination en dernière instance par le principe* » (56) ; etc.

et « Contradiction et surdétermination », parus respectivement en 1961 et 1962), et en ce sens-là, Althusser rappellera d'emblée la question qui était au centre de ce dernier texte : quelle est la *différence spécifique* de la dialectique marxiste. La question implicite est donc, encore une fois, qu'est-ce qu'il faut entendre par *transformation des structures de la dialectique* (et par là, c'est ce que nous voulons souligner, il s'agit toujours de savoir en quel sens cette transformation engage aussi une rupture avec l'humanisme théorique). Si la voie choisie par Althusser dans « Sur la dialectique matérialiste » est bien différente de celle qu'il suit dans « Contradiction et surdétermination », la stratégie n'est cependant pas très différente, et nous verrons, en fait, que ces deux articles se réfèrent l'un à l'autre, pour fonctionner comme un seul et même dispositif théorique.

La dernière citation que nous avons faite de l'article « Contradiction et surdétermination » dans le chapitre précédent, qui parle de la « structure du corps social tout entier », annonce déjà d'une certaine manière le concept central introduit par Althusser dans ce deuxième article : le concept d'une « structure complexe à dominante » (ou d'un « tout complexe structuré toujours-déjà-donné »). Althusser rappelle ici, une fois encore, les distinctions introduites par Mao à propos de la contradiction, afin de souligner la nature et la logique de la complexité dont il est question. D'abord, une contradiction ne se présente jamais d'elle-même, toute seule, dans la simplicité de son unité, mais au contraire, une contradiction occupe nécessairement une place dans une multiplicité des contradictions : soit elle est la contradiction principale — « chose rare », dit Althusser —, soit elle est l'une des divers contradictions secondaires — « le plus souvent », dit-il. Ensuite, toute contradiction contient en elle-même une inégalité constitutive ou *décalage*, c'est-à-dire que toute contradiction a en elle-même un aspect principal et un aspect secondaire. A nouveau, une contradiction n'est jamais une unité simple, mais elle est toujours différenciée à l'intérieur, structurellement dissymétrique. Troisièmement, il n'existe pas de principe unique qui régi le développement de toute contradiction, mais au contraire (ce qui n'est qu'une conséquence), il existe une « loi du développement inégal des contradictions » (qui sera analysée vers la fin de ce chapitre).

La complexité dont nous parlons est, tout d'abord, la complexité du nombre : l'existence de plusieurs contradictions différentes qu'interviennent dans un même processus. Mais il s'agit aussi d'une complexité qualitative : la complexité de ce processus

se reflète à l'intérieur de chaque contradiction. Il y a, cependant, un troisième niveau de complexité, que l'on pourrait appeler « temporelle »[1275] et qui tient à voir justement avec cette loi d'inégalité qu'Althusser nomme « primitive », c'est-à-dire, essentielle ou originaire au sens où elle n'est pas une loi dérivée, et qui explique le fait que, selon le mot de Mao, « rien au monde ne se développe d'une manière absolument égale » (« une phrase pure comme l'aube », écrit Althusser)[1276]. Cette complexité décrit donc le processus par lequel la structure sociale, comme nous le verrons, est toujours à la fois cause et causée, ou autrement dit, cette complexité décrit le processus par lequel les instances du tout social sont toujours à la fois déterminées et déterminantes à des degrés d'efficacité inégaux, selon une dynamique ou « jeu » de différences entre les différentes contradictions à l'intérieur de chaque instance et entre les différentes instances elles-mêmes.

Althusser insistera beaucoup sur la « non originaireté » du simple et sur le fait que s'il y a de la simplicité, si on croit y la trouver quelque part ou dans quelque catégorie, c'est parce qu'elle est toujours le résultat ou le produit d'un processus complexe qui la précède[1277]. Si la simplicité n'est jamais originaire, c'est parce qu'elle est toujours « logée » dans une structure complexe, le « tout structuré de la société » : c'est « le tout structuré qui assigne son sens à la catégorie simple, ou qui, au terme d'un long processus et dans des conditions exceptionnelles, peut produire l'existence économique de certaines catégories simples »[1278]. La différence entre la simplicité et la complexité est donc essentiellement une différence entre une « philosophie de l'origine » et une philosophie — pourrait-t-on dire — « de processus » ou du « devenir » historique. Le modèle de la dialectique hégélienne, en ce

[1275] D'après la logique hégélienne on serait tenté d'appeler ce troisième niveau de complexité selon la catégorie de la « mesure », comme moment de synthèse entre la « quantité » et la « qualité » (dans la *Science de la logique,* ce sont les trois moments de « La doctrine de l'être », et c'est justement « La mesure » celle qui donne lieu à « La doctrine de l'essence », toutes les deux faisant partie du premier livre : « La logique objective »). Voir G.W.F. Hegel, *Science de la logique: version de 1832. Première partie: La logique objective. Premier tome: La doctrine de l'être*, trad. par Gwendoline Jarczyk et Pierre-Jean Labarrière (Paris: Editions Kimé, 2007). Mais, précisément, il ne s'agit pas des niveaux de complexité qui obéissent à un même principe ou qui peuvent être réduits à une seule et même logique. Il s'agit en effet des niveaux de complexité effectivement différents, dont l'hétérogénéité, parfois même contradictoire, empêche toute réduction spéculative à un simple principe logique ou spirituel.
[1276] *PM*, 206. Voir Mao, « De la contradiction », op. cit.
[1277] C'est la raison pour laquelle Althusser insère — deux fois — une citation de Marx, tirée de l'« Introduction » de 1857 aux *Grundrisse*, où il est dit : « la catégorie économique la plus simple (…) ne peut jamais exister autrement que sous forme de relation unilatérale et abstraite d'un tout concret, vivant, déjà donné ». Texte disponible en ligne : Karl Marx, « Introduction à la critique de l'économie politique », consulté le 10 septembre 2018, https://www.marxists.org/francais/marx/works/1857/08/km18570829.htm.
[1278] *PM*, 201.

sens, opère sur la base d'une simplicité originaire. Elle a comme présupposition élémentaire une « unité originaire simple, se développant au sein d'elle-même par la vertu de la négativité, et ne restaurant jamais, dans tout son développement (…) que cette unité et cette simplicité originaires »[1279]. En d'autres mots, la dialectique hégélienne a comme « prétention philosophique (idéologique) de coïncider exhaustivement avec une "origine radicale", quelle qu'en soit la forme »[1280]. C'est la question de l'*origine* alors, du « mythe idéologique » de l'origine, qu'est ici en jeu. Nous pouvons donc comprendre l'importance, bien que non explicitement thématisée, de la parenthèse ajoutée dans le titre de cet article : « De l'inégalité des origines ». Dans la « Soutenance d'Amiens », Althusser donnera l'explication de ce geste :

> « C'est pourquoi, en allusion au *Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes*, de Rousseau, qui est le premier théoricien de l'aliénation avant Hegel, j'avais inscrit naguère, en sous-titre à mon article sur la dialectique matérialiste, ce mot : *de l'inégalité des origines*, signifiant par le pluriel des origines qu'il n'y a pas, au sens philosophique du terme, d'Origine, mais que tout commencement est marqué d'inégalité »[1281].

A ce mythe de l'origine, dit Althusser, la dialectique marxiste oppose le concept de structure complexe qui, en tant que non originaire (ou originaire « sous rature » selon le mot de Derrida, formule qu'Althusser reprendra plus tard)[1282], est un tout « toujours-déjà-donné » et, en tant que complexe et différenciée, a toujours une structure à dominante. Encore une fois, la substitution de ce concept de tout complexe au concept hégélien de totalité, ne se fait ni par « renversement » ni par une opération spéculative de dépassement (l'*Aufhebung*), mais par un travail de production et transformation théorique dont Marx a donné l'exemple et dont Althusser a essayé de formaliser la théorie, qu'il appelle ici une « théorie de la pratique théorique ».

[1279] *Ibid.*, 202.
[1280] *Ibid.*, 203.
[1281] *SM*, 216. Ce mythe de l'origine serait présent chez tous les théoriciens du contrat social, non seulement chez Rousseau. Ainsi, chez Locke : « Ce mythe d'origine est illustré par la théorie du contrat social "bourgeois", qui, dans Locke par exemple, ce pur joyau théorique, définit une activité économique à l'état de nature antérieure (en droit ou en fait, peu importe) à ses conditions juridiques et politiques d'existence ! » (*PM*, 211, note 46).
[1282] Voir notamment « La querelle de l'humanisme » (1967) : *EPP II*, 456.

2.3.2. Sur la « théorie » de la pratique théorique : le rôle des abstractions

Dans ce qui peut constituer l'un des moments les plus saillants du soi-disant « théoricisme » d'Althusser, cette « Théorie » — qu'il écrit avec un T majuscule — est, en fait, proposée comme rien de moins qu'une définition du « matérialisme dialectique » ou de la « dialectique matérialiste » en tant que « Théorie de la pratique en général »[1283]. On ne va pas trop s'attarder sur le statut du qualificatif du « théoricisme », tant de fois reproché par ses critiques[1284], entre autres, parce que c'est Althusser lui-même qui très tôt dénoncera cette tendance de son travail à différents endroits de son « autocritique », à commencer par la préface à l'édition italienne de *Lire le Capital* qu'il rédige en 1967[1285]. Il suffit de rappeler ici le lieu où — dans les *Éléments d'autocritique*, précisément — Althusser fait son propre « règlement de comptes », d'une certaine manière, avec sa conscience philosophique d'autrefois. A propos de la thèse de la coupure, et de l'opposition entre science et idéologie comme opposition entre vérité et erreur, Althusser reconnaissait sa

[1283] Il faut rappeler que cette définition est précisée aussi dans les « Remarques » qu'Althusser insère au début de *Pour Marx*, juste après la préface (premier point : « Sur la terminologie adoptée ») : « l'article sur la *Dialectique matérialiste* propose le terme de *Théorie* (avec une majuscule) pour désigner la "philosophie" marxiste (le matérialisme dialectique) — et réserve le terme de *philosophie* aux philosophies *idéologiques* ». *PM*, 33.

[1284] On pourrait dire que le « théoricisme » est la cible principale de la critique développée par Jacques Rancière, un théoricisme, bien sûr, qu'irait bien au-delà de la forme et les limites qui lui donne Althusser lui-même. Pour Rancière, le théoricisme prend la forme d'une « idéologie académique » (l'althussérisme), qui nécessite, pour exercer son pouvoir et imposer son autorité, la mise en œuvre de ce qu'il appelle une « police théorique » ou une « police du concept ». Voir notamment l'« Avertissement » dans Jacques Rancière, « Sur la théorie de l'idéologie. Politique d'Althusser », *L'Homme et la société* 27 (1) (1973): 31-36. La version originelle de cet article, rédigé en 1969, fut publiée en espagnol dans un volume collectif coordonné par Saul Karsz. Voir Jacques Rancière, « Sobre la teoría de la ideología (La política de Althusser) », in *Lectura de Althusser*, coord. par Saúl Karsz (Buenos Aires: Galerna, 1970), 319-57. L'article fut réédité comme appendice dans la nouvelle édition de *La leçon d'Althusser*, mais non seulement l'« Avertissement » de la version de 1973 n'y figure pas (à sa place Rancière rédige une brève note pour placer l'article dans son contexte), mais l'auteur a supprimé aussi certaines notes, peut-être parce que la plupart étaient rédigées dans un ton trop controversé. Voir Jacques Rancière, *La leçon d'Althusser* (Paris: La fabrique, 2012), 213-54. Un autre exemple de la critique du théoricisme peut le fournir l'essai de Jean-Marie Vincent, « Le théoricisme et sa rectification », in *Contre Althusser*, éd. par Jean-Marie Vincent, coll. 10/18 (Paris: Union générale d'éditions, 1974), 215-59. Ce qui peut être intéressant de ce dernier est que sa critique comprend aussi Rancière, notamment pour sa contribution à *Lire Le Capital*.

[1285] Elle est reproduite maintenant dans la « Présentation » de l'édition « Quadrige » (première édition de 1996). La définition de la philosophie comme « Théorie de la pratique théorique » y est jugée « unilatérale » et même reconnue comme une « erreur ». Voir *LC*, xii-xiii.

« tendance théoriciste » comme déviation « rationaliste-spéculative ». Cette tendance avait impliqué donc, notamment :

> « 1. Une esquisse (spéculative) de la différence entre *la* science et *l*'idéologie en général. 2. La catégorie de "pratique théorique" (*dans la mesure* où elle rabattait dans le contexte existant, la pratique philosophique sur la pratique scientifique). 3 la thèse (spéculative) de la philosophie comme "Théorie de la pratique théorique" — qui représentait le point culminant de cette tendance théoriciste »[1286].

En gros, le théoricisme signifie tout simplement « primat de la théorie sur la pratique », c'est-à-dire une inversion de la position constamment affirmée par Althusser, primat qui avait eu pour conséquence fondamentale un « oubli » de la lutte de classes, ou du moins sa subordination aux exigences du travail scientifique de la Théorie[1287].

A contre-courant des critiques souvent adressées au théoricisme d'Althusser, et dans un certain sens, à contre-courant aussi de l'autocritique faite par Althusser lui-même de son théoricisme, on voudrait relever ici ce qu'il y a de pertinent et de fécond dans l'essai d'Althusser « Sur la dialectique matérialiste », notamment dans le cadre de ce qu'on a identifié comme une transformation des structures de la dialectique, opération qui est à la base d'une rupture avec l'humanisme (et de ce point de vue, pourrions-nous dire, le théoricisme peut être lu comme un détour nécessaire pour combattre et contrecarrer l'humanisme théorique)[1288].

[1286] *EA*, 50-51.

[1287] Un oubli qui sera expressément « rectifié » dans la préface qu'Althusser rédige pour le livre de Marta Harnecker, *Los conceptos elementales del materialismo histórico*, op. cit., préface qui se clôt avec une référence à Mao : « N'oublions *jamais* la lutte de classes ». Voir « Marxisme et lutte de classes » in *P*, 61-66.

[1288] On pourrait dire que les deux textes les plus radicalement « théoricistes » d'Althusser sont des textes qu'il n'a jamais publiés, ou du moins pas en français. D'une part, « Théorie, pratique théorique et formation théorique. Idéologie et lutte idéologique » de 1966, publié en espagnol dans la revue cubaine *Casa de las Américas*, dirigée à cette époque-là par Roberto Fernández Retamar : voir Louis Althusser, « Teoría, práctica teórica y formación teórica. Ideología y lucha ideológica », *Casa de las Américas* VI, n° 34 (1966): 5-31. D'autre part, « La tâche historique de la philosophie marxiste » de 1967, texte rédigé pour la revue soviétique *Voprosy filosofi*, dont seulement un extrait sera finalement publié. Comme nous l'avons dit auparavant, le texte intégral est aujourd'hui disponible en anglais : Louis Althusser, « The Historical Task of Marxist Philosophy », in *The Humanist Controversy and Other Writings (1966-67)*, op. cit., 155-220. Sans faire du théoricisme le sujet de ce chapitre, on partage volontiers l'hypothèse commune à deux études récentes sur le théoricisme d'Althusser, à savoir, qu'un réexamen des textes de la période théoriciste (1963-1967), permet d'élucider le théoricisme comme « stratégie politique », ou bien, que ce réexamen, qui doit forcément passer par une lecture de ces textes dans leur conjoncture, permet d'apercevoir toute une « politique du théoricisme ». Voir Jean Matthys, « "Dans le principe, les idées vraies servent toujours le peuple". Science et émancipation chez Althusser », *Cahiers du GRM*, n° 7 (2015), et Fabio Bruschi, « Discours scientifique, formation

Dans cette perspective, il convient d'examiner de plus près le modèle de la pratique théorique dessiné par Althusser à propos des soi-disant « Généralités », parce que ce modèle lui permet de mettre en lumière — une fois de plus, quoique par une autre voie — la manière dont Marx, ou plus précisément, la dialectique marxiste, rompt avec la dialectique hégélienne, selon une opération qui n'est pas un « renversement », mais une véritable *transformation* théorique. Nous verrons que, — malgré l'allure idéaliste de certaines formules théoricistes — Althusser trouve à travers ce modèle un moyen (à ce stade, un détour dans le détour) de mieux déterminer le concept marxiste de totalité, concept qui devient au fond son propre concept de « tout complexe à dominante ».

Il faut d'abord souligner qu'avec le concept même de « pratique théorique », Althusser cherche déjà à introduire un changement important dans sa conception de la philosophie et du travail philosophique[1289], changement qui n'est qu'une conséquence de la position althussérienne du *primat de la pratique sur la théorie*. Dans une proposition qui touchait la limite entre théorisation et théoricisme, Althusser disait dans *Lire le Capital* : « Nous affirmons théoriquement le *primat de la pratique* », car la *théorie* « est au sens strict *une pratique* »[1290]. Cette primauté de la pratique s'atteste « en montrant que tous les niveaux de l'existence sociale sont les lieux de pratiques distinctes », y compris la pratique théorique (qu'elle soit comprise comme une pratique philosophique, une pratique scientifique ou même une pratique mathématique). Dès lors, le problème théorique devient celui de l'articulation de ces diverses pratiques dans le tout social, ce qui signifie que pour connaître le contenu de chaque pratique, dit Althusser, il faut les penser comme ayant une

---

théorique et parti expérimentateur. Une étude de la politique du théoricisme », *Décalages* 2, nº 2 (2018): 1-32. Voir aussi la mise en perspective du théoricisme d'Althusser faite par G. M. Goshgarian, « Philosophie et révolution. Althusser sans le théoricisme : entretien avec G. M. Goshgarian », *Période*, consulté le 14 septembre 2019, http://revueperiode.net/philosophie-et-revolution-althusser-sans-le-theoricisme-entretien-avec-g-m-goshgarian/.

[1289] Dans la « Note » d'Althusser à Henri Krasucki, responsable des relations avec les intellectuels du bureau politique du PCF (rédigée en 1965), Althusser reconnaît avoir eu besoin de créer ce concept : « J'ai commencé à étudier cette distinction dans un article de *La Pensée* (nº 110) où j'ai précisément, à cette fin, introduit l'expression de "pratique théorique". Que je me sois trouvé dans la nécessité de créer cette expression, indispensable pour penser une distinction essentielle, qu'on retrouve en fait à chaque pas de la pensée de Marx et de Lénine, prouve que cette distinction n'était pas reconnue comme distinction dans l'usage courant, qui au contraire consacrait, comme on peut le voir un peu partout, la confusion entre les différentes pratiques rassemblées sous la formule générale et non discriminante, et pouvant prêter à des interprétations idéalistes (cf. Bogdanov, Sartre et Merleau-Ponty) de "pratique sociale" ». Louis Althusser, « Sur la politique du Parti à l'égard des travailleurs intellectuels (Note de L. Althusser à H. Krasucki 1965) », *Nouvelles FondationS* 34, nº 3 (2006) : 71. On verra tout de suite le sens de cette allusion à Sartre.

[1290] *LC*, 64-65.

« structure propre », structure qui est toujours la « structure d'une production »[1291]. C'est ainsi qu'à partir du problème de la pratique théorique, et plus généralement des pratiques sociales (toujours en pluriel), Althusser commence à donner forme à un concept de totalité complexe structurée à dominante. Si chaque pratique est pensée comme ayant une structure de production propre, le défi est de penser l'ensemble de cette multiplicité des pratiques à partir de « leur *degré d'indépendance*, leur type *d'autonomie* "relative", eux-mêmes fixés par leur *type de dépendance* au regard de la pratique "déterminante en dernière instance", [qui est] la pratique économique »[1292]. Le concept de tout complexe à dominante, nous le verrons, vise à donner une réponse à ce défi.

D'emblée, on peut constater que le fait d'inscrire la théorie au milieu des différentes pratiques existantes constitue un geste éminemment matérialiste, car l'exercice de la théorie, le travail ou l'activité même du « philosophe » ou du « savant », est aussi contraint et déterminé par les conditions sociales et historiques que toute autre pratique sociale. Ce geste est essentiel pour une pensée qui se veut une pensée « sous » la conjoncture et non seulement une pensée « sur » la conjoncture[1293]. La raison pour laquelle Althusser insiste constamment sur l'existence d'une diversité de pratiques, sur le fait que la pratique est toujours au pluriel, et donc toujours spécifique et spécifiée, réside dans ce geste matérialiste d'affirmer la différence et l'hétérogénéité des pratiques et de penser leur articulation dans un concept de totalité qui n'efface pas ces différences ni ne les réduit pas à un concept unifiant et homogénéisant, comme c'est le cas, aux yeux d'Althusser, du concept sartrien de « totalisation ». Cette insistance d'Althusser sur le fait qu'il n'y a pas « LA pratique » en général (tel comme il n'y a pas « LA science » ou « L'idéologie »), est au cœur de sa farouche méfiance pour la notion de « *praxis* », soit-elle prononcée par Lukács, Gramsci ou Sartre[1294]. Chez ce dernier, affirme Althusser, on peut aisément vérifier comment a lieu une

[1291] *Ibid.*, 64.
[1292] *Ibid.*, 65.
[1293] Distinction qu'Althusser élabore surtout à propos de la figure de Machiavel. Voir « Machiavel et nous », in *EPP II*, 60.
[1294] Chose étrange, il est intéressant de noter qu'Althusser met en exergue de son essai « Sur la dialectique matérialiste », un fragment de la huitième thèse sur Feuerbach, où Marx fait justement usage de cette notion de praxis (bien qu'elle soit utilisée aussi dans les thèses 1, 2 et 3) : « …Tous les mystères qui poussent la théorie au mysticisme trouvent leur solution rationnelle dans la praxis humaine et dans l'intelligence de cette praxis » (*PM*, 161). Comme c'était le cas avec la parenthèse ajoutée au titre de l'article « Sur le jeune Marx » (« Questions de théorie »), il est vraisemblable que ce soit aussi un geste délibéré de polémique, voire de provocation, car ce qui semble être en jeu ici est précisément la conception que l'on peut avoir de ce que Marx entend par « praxis », dans un écrit (« Les thèses sur Feuerbach ») qu'Althusser a toujours situé au seuil

« *réduction nécessaire* des différentes pratiques (des différents niveaux distingués par Marx), à une pratique unique ». En ce sens, chez Sartre, le concept de « praxis »

> « est chargé d'assumer, au prix d'innombrables "médiations" (Sartre est le philosophe des médiations par excellence ; elles ont précisément pour fonction d'assurer l'unité dans la négation des différences) l'unité de pratiques aussi différentes que la pratique scientifique et la pratique économique ou politique »[1295].

De ce point de vue, on voit mieux ce qui est en jeu avec ce concept différentiel de pratiques sociales, concept qui n'a pas de sens s'il n'est pas accompagné du concept de totalité complexe et structurée (l'un et l'autre étant au fond indissociables) : c'est le mariage théorique entre la « philosophie de la praxis » et l'« historicisme », deux formes jumelles d'humanisme théorique. Comme nous le verrons dans le chapitre suivant, le problème fondamental de l'historicisme (qui explique aussi sa profonde solidarité avec toute la philosophie de la praxis) est qu'il est incapable de penser la temporalité de l'histoire comme autre chose qu'une temporalité simple, c'est-à-dire une temporalité qui obéit à un principe unique, homogène et continu. Et cette incapacité n'est pas du tout un défaut, mais le résultat parfaitement cohérent d'un concept de totalité lui aussi simple, c'est-à-dire, non

---

de la coupure épistémologique, et dont l'article « Sur la dialectique matérialiste », contrairement à une longue tradition du marxisme, veut proposer une toute nouvelle conceptualisation. Dans son commentaire de la huitième thèse, Macherey semble identifier l'essentiel de cet enjeu lorsqu'il explique : « La vie sociale est multiforme et changeante, et c'est pourquoi il n'est pas permis de l'identifier à un être de la société soumis à des lois universelles dont l'allure pourrait être une fois pour toutes définie. Lorsque Marx écrit "*alles gesellschaftliche Leben*", "toute vie sociale", il fait implicitement référence à cette bigarrure, à cette variété mouvante de ses formes, qui interdit d'en stabiliser la représentation en la figeant dans un concept général de société ou d'ordre social : et Engels n'a certainement pas eu raison de substituer à cette formule l'expression "*das gesellschaftliche Leben*", "la vie sociale", qui paraît vouloir faire entrer à nouveau le mouvement de cette vie dans un cadre prédéfini, ce qui oriente la réflexion dans le sens d'une théorie générale du lien social au lieu de la consacrer prioritairement à la réalité plurielle et évolutive des rapports sociaux appréhendés dans leur diversité concrète et dans le processus de leur transformation ». Pierre Macherey, *Marx 1845. Les « thèses » sur Feuerbach*, op. cit., 173-74. Macherey fait mention ici aux « corrections » et ajouts qu'Engels a fait sur le manuscrit des thèses (qu'il prend en charge de publier pour la première fois en 1888 en tant qu'annexe de son *Ludwig Feuerbach ou la fin de la philosophie classique allemande*). La traduction intégrale de la huitième thèse dans la version originale de Marx dit : « Toute vie sociale est essentiellement *pratique*. Tous les mystères qui incitent la théorie au mysticisme trouvent leur solution rationnelle dans la praxis humaine et dans la compréhension de cette praxis » (voir la p. 15 de l'ouvrage de Macherey). Par ailleurs, dans son cours à l'ENS de 1975-1976 consacré à Althusser, Derrida attire lui-aussi l'attention sur ce geste, qu'il interprète comme un effort pour inscrire la « pratique », ou ce qu'il appelle le « praticisme », « dans des limites très rigoureuses », à un moment spécifique où il voulait « rappeler à la rigueur théorique et à l'impératif pratique de cette rigueur théorique pour le discours marxiste et pour la pratique marxiste ». Voir Jacques Derrida, *Théorie et pratique*, op. cit., 39.

[1295] *LC*, 333-34.

différentié en instances, et dont toute l'hétérogénéité des différentes pratiques sociales peuvent être comprises comme des simples variations phénoménales de la seule « praxis humaine ».

On peut reprendre maintenant le modèle d'explication qu'Althusser propose de la pratique théorique. La spécificité de la pratique théorique est décrite comme un *processus de production* de connaissances, selon ce schème bien connu — et à première vue quelque peu rudimentaire —, des « Généralités » qu'Althusser développe dans la section 3 de l'article « Sur la dialectique matérialiste ». Dans le « processus » de la pratique théorique on peut distinguer trois moments ou Généralités : la « Généralité I », correspond à la « matière première » sur laquelle s'exerce le travail théorique de la science et à partir de laquelle seront produits des concepts ou des nouvelles connaissances. Cette Généralité I n'est jamais un objet existant à l'état pur, quelque chose de donné une fois pour toutes (ce qu'Althusser appelle « des "faits" purs et absolus » : par exemple, des « sensations » ou des « individus »), mais plutôt, elle est toujours quelque chose du « général » ou du « brut », pour ainsi dire, qui doit être travaillé — soit, intervenu, façonné, et en fin de compte transformé — par la pratique scientifique ou théorique. En général, il s'agit des « évidences », des « donnés » idéologiques, ou de l'idéologique dans les concepts ou théories scientifiques dans un moment historique déterminé. La « Généralité II », alors, correspond aux « moyens de production ». Ce sont les « concepts dont l'unité plus ou moins contradictoire constitue la "théorie" de la science du moment (historique) considéré »[1296]. Althusser propose même d'appeler cette Généralité II selon le mot de « théorie » tout simplement (avec minuscule, bien sûr), bien que ce terme ne désigne presque jamais vraiment un « système théorique unifié », comme on aurait tendance à penser d'après ce qu'on entend par « théorie »[1297]. Enfin, la « Généralité III » correspond au produit du travail, au résultat de la pratique théorique, normalement sous la forme de « concepts » ou des nouvelles connaissances. Renforçant le caractère « processuel » de la pratique théorique, Althusser précise qu'une « Généralité I » peut toujours être une « ex-Généralité III ». Dans *Initiation à la philosophie pour les non-philosophes*, concrètement

[1296] *PM*, 188.
[1297] Le plus souvent, dit-il, cette « théorie », « est faite de régions localement unifiées dans des théories régionales co-existant dans un tout complexe et contradictoire possédant une unité non réfléchie théoriquement ». Voir *ibid.* (note 23).

dans un chapitre consacré aux « abstractions techniques » et aux « abstractions scientifiques » (les « Généralités », quant à elles, étant toujours des « abstractions »), ce modèle est exposé en d'autres termes : « la connaissance étant toujours commandée par la pratique sociale, retourne, une fois produite, à la pratique sociale : sous forme de procédés techniques ou de "principes" d'action. Tel est le cycle *concret-abstrait-concret* », c'est-à-dire, un cycle qui commence par un « concret expérimental », et parvient à la connaissance d'un « concret-de pensée »[1298].

L'explication de ce processus de la pratique théorique vient du fait que, selon Althusser, la « dialectique matérialiste » peut y être retrouvée « *en personne* »[1299]. Comme le dit de manière récurrente dans d'autres endroits, le problème de la spécificité de la dialectique matérialiste se trouve « à l'état pratique » dans la pratique théorique mise en place par Marx ainsi que dans la pratique politique marxiste, c'est-à-dire, la pratique

[1298] *IP*, 136. Althusser ajoute ensuite : « Nous avons conservé ces appellations (concret, abstrait), car elles semblaient aller de soi. Mais maintenant que nous avons appris, chemin faisant, qu'il n'est de concret que pour une pratique, et d'abstrait que pour une théorie, nous pouvons remplacer notre première formulation par une seconde et parler du cycle *pratique-théorie-pratique*. On dira alors que tout théorie ne sort de la pratique que pour retourner à la pratique, dans un cycle sans fin, qui embrasse toute l'histoire de la culture humaine. C'est à ce cycle que fait allusion la thèse du "*primat de la pratique sur la théorie*" » (*ibid.*).

[1299] *PM*, 174, 175. Il conclura cet article en disant : « nous devrions atteindre, dans cette définition de la spécificité de la contradiction marxiste, *la dialectique marxiste* elle-même » (223). Par ailleurs, dans « Contradiction et surdétermination », dans un sens pas très éloigné, il disait : « Il s'agit maintenant de la *dialectique* et d'elle seule » (88). Étrange autant qu'ambiguë, cette idée de la dialectique « en personne » nous semble hautement problématique et symptomatique des risques du projet et de la stratégie althussérienne des années 60 (peut-être le signe le plus net de son « théoricisme » ou même plus explicitement d'un *idéalisme* tout court). Comme elle ne sera pas reprise ailleurs, il faudrait peut-être la lire comme le désir quasi obsessionnel d'Althusser avec la dialectique matérialiste en ce temps-là, avec sa définition et sa légitimation comme « philosophie marxiste » (tentative, qui, on le sait, sera bientôt abandonnée pour faire place à la question d'une *position* marxiste en philosophie). Si quelque chose comme la dialectique *en personne* peut avoir un sens, c'est à notre avis qu'elle concentre ou synthétise (dans un point de « fusion » ou de « condensation » hautement surdéterminé), une inquiétude quasi transversale d'une grande partie de la philosophie française d'après-guerre, un point de fusion qui n'a peut-être jamais été pleinement réalisé — et donc qui n'a jamais éclaté — mais qui peut clarifier ou donner des indices sur les divergences dans les trajectoires suivies par Althusser et certains de ses contemporains. La question est d'autant plus frappante si l'on considère que dans le petit texte « Cremonini, peintre de l'abstrait » (rédigé à l'occasion d'une exposition de Leonardo Cremonini en 1964, dont la première version fut publiée en allemand en 1965, avant sa publication française en 1966, un texte, donc, plus ou moins contemporain des articles de *Pour Marx* et, en tout cas, antérieur aux textes de la période de l'« autocritique »), Althusser semble interdire toute idée d'une « présentation », « en personne », de quelque chose comme la « dialectique matérialiste » : « La structure qui commande l'existence *concrète* des hommes, c'est-à-dire qui *informe l'idéologie vécue* des rapports des hommes aux objets et aux hommes, cette structure ne peut, *en tant que structure*, jamais être figurée en présence, *en personne*, en positif, en relief, mais seulement, que traces et effets, en négatif, par indices d'absence, *en creux* ». *EPP II*, 581. On ne peut s'empêcher de penser ici à un concept forgé par Althusser dans son essai sur « Le "Piccolo", Bertolazzi et Brecht », qui pourrait bien prendre la place d'une solution à cette apparente impasse théorique : le concept de « dialectique *à la cantonade* ». On y reviendra dans le chapitre suivant.

politique de la lutte de classes tel comme elle fut développée par Lénine. La pratique théorique, en ce sens, est comprise comme un processus de production qu'a aussi une « dialectique » : « la pratique théorique produit des *Généralités III* par le travail de la *Généralité II* sur la *Généralité I* », sauf que, « entre la Généralité I et la Généralité III il n'y a jamais identité d'essence, mais toujours transformation réelle »[1300]. On voit ici la pertinence de ce modèle de la pratique théorique à l'égard du problème plus général de la différence spécifique de la dialectique marxiste. En effet, ce modèle permet de profiler encore d'une autre manière la coupure comme transformation des structures de la dialectique. Car, de fait, le passage de la « Généralité I » à la « Généralité III » ne se produit jamais sous la forme des phénomènes divers exprimant une même essence. A proprement parler, on ne pourrait même pas dire qu'il y a du « passage », parce que les trois Généralités sont réellement d'ordre différent. Comme le suggère de manière convaincante l'étude de Knox Peden, tout ce schème des « Généralités » peut être considéré sous l'angle d'une « riposte » face à la phénoménologie et aux différentes versions des « théories de la connaissance », dans la mesure où le point fondamental de l'argument d'Althusser est de montrer l'irréductibilité de la « Généralité III » (le lieu du « concept ») à une « Généralité I » (le lieu du « vécu »), ce qu'implique au même temps, une critique radicale de la catégorie phénoménologique — et au fond, cartésienne — du sujet[1301]. Selon Peden, ce geste est profondément spinoziste, car il s'inspire de l'idée d'une incommensurabilité entre la pensée et la chose, entre l'attribut de la pensée et l'attribut de l'étendue[1302].

Que la théorie soit comprise comme *pratique* théorique, veut dire qu'elle est comprise comme faisant partie des multiples déterminations de la structure et de la

---

[1300] *PM*, 188-89.

[1301] Knox Peden, *Spinoza contra Phenomenology*, op. cit., 151. « Althusser's point is that the concrete as it immediately presents itself cannot in any way be qualified as "the real itself" because it is shot through with layers of ideological investment, layers that cannot be obviated by the gesture of the *epoché* since they traverse subjectivity itself » (152).

[1302] *Ibid.*, 156. Dans l'un des passages biffés par Balibar dans la deuxième édition de *Lire Le Capital* (où il se dessine déjà sa recherche autour du « transindividuel »), il soulignait un autre aspect important dans ce rapprochement à Spinoza : « Le "matérialisme" de Spinoza, déjà, ce n'est rien d'autre que la rigoureuse distinction des effets de chaque attribut qui ne peuvent être connus que par l'essence de cet attribut. Puisque nous cherchons une analogie, nous la trouvons ici, entre ce que Spinoza appelle un attribut, et ce qui est chez Marx la structure d'une instance relativement autonome, ce que j'ai appelé ici une "pertinence". Et de même que la distinction spinoziste des attributs (…) fait disparaître la théorie cartésienne du sujet psycho-physique et le problème de son *centrement* (qui est l'union de l'âme et du corps, où gît le mystère de l'individualité), de même la distinction marxiste des instances dans la société, et des rapport sociaux qui constituent la structure, fait disparaître la théorie des hommes comme support commun de tous les rapports sociaux, et le problème de leur individualité ». *LC*, 655 (« *Variantes de la première édition* »).

superstructure sociales, et donc, qu'elle est aussi affectée par les différentes instances du tout social. Les trois Généralités doivent donc aussi être comprises comme des différentes « instances » dans le travail de production théorique, instances hétérogènes irréductibles à un seul et unique principe (par exemple, celui de la production économique). La transformation de l'« abstraction » de la Généralité I par où le processus de la connaissance « commence », et le « concret » de la Généralité III par où ce processus « finit », ne peut pas être comprise alors selon « la conception hégélienne de l'autogenèse du concept, du mouvement "dialectique" par lequel l'universel abstrait se produit lui-même comme concret », puisque cela suppose une « confusion des espèces d'"abstraction", de "généralité" à l'œuvre dans la pratique théorique »[1303]. Pour Hegel, pourrait-on dire, il n'y a jamais de travail véritable, il n'y a pas un processus réel de transformation, il n'y a que le travail du négatif qui n'opère des transformations que comme des moments phénoménaux du dépassement dialectique. Dit autrement, chez Hegel, il n'y a pas de véritable Généralité II, c'est-à-dire, il n'y a pas le moment du travail concret qui provoque ces « discontinuités qualitatives réelles » produisant les Généralités III, mais plutôt le seul mouvement continuel de l'Idée. Comme le dira de manière provocatrice Althusser, la sublimation dialectique, « le délire absolu de la négation de la négation », finit par « *produi[re] sa propre matière* »[1304]. L'essence et le moteur de toute pratique sont fondamentalement toujours les mêmes : le principe spirituel qui gouverne l'auto-engendrement du concept. Si pour Hegel les trois Généralités ne sont au fond qu'une même et unique Généralité, soutient Althusser, c'est parce qu'il identifie tout simplement la pensée à l'être, le « procès de la pensée » et le « procès de l'être », bref, le « *concret-de-pensée* » et le « *concret-réalité* », c'est-à-dire, la connaissance d'un objet avec l'objet réel. Si bien cette distinction rappelle ici les termes de la philosophie transcendantale de Kant, il n'est nullement question des conditions apriori de la pensée, ni donc de la détermination transcendantale des limites de la raison (pure). Posé en termes d'un *processus de production*, c'est plutôt à Marx lui-même, ainsi qu'à Spinoza, qu'Althusser se réfère pour justifier cet écart irréductible. Dans un passage de *Lire le Capital*, Althusser dit : « Marx déclare que l'ordre qui gouverne les

[1303] *PM*, 191.
[1304] *EA*, 79. Et cette logique à des conséquences néfastes dans la politique : c'est une « thèse qui transpose et traduit fidèlement la thèse fondamentale de l'idéologie bourgeoise : c'est le travail (du capitaliste) qui a produit le capital ».

catégories *pensées* dans le processus de la connaissance, ne coïncide pas avec l'ordre qui gouverne les catégories *réelles* dans le processus de la genèse historique réelle »[1305]. Et de manière analogue, dans une note de son article « Sur le jeune Marx », Althusser soutient explicitement : « Entre le premier genre de connaissance et le second genre, Spinoza établissait un rapport qui, dans son immédiateté (…) supposait justement une *discontinuité* radicale. Bien que le second genre permette *l'intelligibilité du premier*, il n'est pas *sa vérité* »[1306].

Sur ce point, Althusser va introduire une distinction plutôt controversée, mais très intelligente dans l'ensemble de sa stratégie. Il va suggérer l'existence de deux types d'abstraction, ou plutôt, de deux usages de l'abstraction théorique : le « mauvais » usage de l'abstraction, idéaliste ou spéculative, suivant les termes du modèle de la pratique théorique, consisterait à prendre la Généralité I comme quelque chose qui contient déjà en son essence la Généralité III, et que pour produire cette dernière, il suffirait une opération (par exemple) de simple « extraction » ou « renversement ». Il n'aurait pas besoin de faire intervenir la Généralité II, parce qu'il suffirait le travail subjectif de la réflexion pour dégager, par *abstraction*, ce qui peut être pris comme une nouvelle connaissance. Le « bon » usage de l'abstraction, en revanche, le matérialiste, rejette cette conception de la théorie (qui, par ailleurs, n'est rien d'autre qu'une conception de la théorie dominée par la question de la « garantie » du savoir : une « théorie de la connaissance »), tout en assignant un rôle positif aux abstractions. C'est l'usage que précisément considère le moment de la « Généralité II »

[1305] *LC*, 48. Le rapport entre cet ordre de la genèse historique réelle et l'ordre scientifique du développement des concepts (le rapport, encore une fois, entre la pratique et la théorie), est étroitement lié au problème si souvent débattu du rapport, dans l'exposition du *Capital*, entre l'ordre « logique » d'apparition des catégories dans la connaissance et l'ordre « historique » réel. Ce problème (« imaginaire » aux yeux d'Althusser), a toujours été pensé sous la forme d'une identité d'essence entre ces deux ordres, où empirisme et hégélianisme (comme son exact contrepoint), se retrouvent dans le mythe idéologique de la « *correspondance biunivoque* » entre les deux ordres. Althusser critique certains interprètes de Marx (tels que Galvano della Volpe) qui ont cru trouver une solution à ce problème en posant l'hypothèse d'une correspondance « inversée » (*umgekehrt*) entre l'ordre logique et l'ordre historique. On retrouve ici encore une fois la problématique idéologique du « renversement » (*Umkehrung*), à laquelle Althusser va opposer la problématique scientifique de la « *Gliederung* », la « combinaison articulée » dans une « totalité-articulée-de-pensée » (*LC*, 49-50). Dans l'un des rares endroits où Althusser renvoie au travail de Rancière, il réitère en fait que le mot « renversement » ne peut pas être pris « à la lettre » : « Marx passe son temps à montrer, non sans malice, que l'ordre réel contredit l'ordre logique, et s'il va parfois dans l'expression jusqu'à *dire* qu'il existe entre les deux ordres un rapport "*inverse*", nous ne pouvons prendre à la lettre ce mot pour un concept, c'est-à-dire pour une affirmation rigoureuse (…). La démonstration de Rancière montre au contraire que le terme de "Renversement" dans ce cas comme en bien d'autres, est, dans *Le Capital*, le lieu d'un usage *analogique*, sans rigueur théorique ». *LC*, 50-51.

[1306] *PM*, 75 (note 40).

comme l'articulation fondamentale du processus de la pratique théorique (le « primat de la Généralité II (qui travaille) », dit Althusser). Cette distinction a été également utilisée par Althusser dans l'une des conférences qu'il donne dans le cadre de son séminaire sur Lacan pendant l'année universitaire 1963-1964. Contre la lecture politzerienne de la psychanalyse comme une « psychologie concrète », Althusser revendique la nécessité de l'abstraction comme critère de scientificité de la psychanalyse.

> « Aucune réflexion ne peut se faire sans pouvoir utiliser des concepts abstraits, et le problème ne se joue pas entre des concepts abstraits et des concepts non abstraits, c'est-à-dire des non-concepts, mais entre des concepts abstraits scientifiques et des concepts abstraits non scientifiques »[1307].

Nous retrouvons ici une critique analogue à celle qu'il adressait à Semprun et compagnie lorsqu'il ajoutait l'adjectif « réel » au mot « humanisme ». Ici le « concret » ne désigne rien sauf une attitude pratique, c'est-à-dire une position morale qui pense critiquer la psychologie classique comme « théorie de l'âme » — théorie jugée trop *abstraite* —, faisant appel à cet adjectif du « concret » qui permettrait de revenir à la personne, à la concrétude de la « première personne ». C'est le projet d'une « psychologie sans âme », comme l'appelle Althusser, projet dont l'inspiration trouve un fort écho dans la pensée de Sartre et de Merleau-Ponty[1308]. Ce qui est intéressant, c'est qu'à cet endroit, Althusser oppose à ce projet une leçon tirée, non pas de Marx, mais de Hegel :

[1307] *PSH*, 39.

[1308] « C'est par Politzer que la psychanalyse est entrée dans la réflexion philosophique française, très expressément, sans aucun doute, chez Sartre et Merleau-Ponty ». *Ibid.*, 34. Althusser fait allusion ici à la *Critique des fondements de la psychologie*, ouvrage de Politzer publié pour la première fois en 1928, et dont une réédition était projetée au début des années 1960 par les Presses Universitaires de France (réédition qui cependant ne se matérialisera qu'en 1967). Presque toute la première conférence d'Althusser est organisée comme un commentaire de cet ouvrage de Politzer, et de ses effets sur la réception de la psychanalyse freudienne en France. Telle était l'importance qu'Althusser attribuait à cet ouvrage que lui-même avait envisagé en 1965 une réédition avec une « préface théorique » dans la future collection « Théorie » qu'il allait diriger chez F. Maspero. Dans une lettre à Guy Besse, alors directeur des Éditions Sociales, Althusser lui écrit en juin 1965 : « Est-ce vraiment trop tard pour tenter de reprendre le projet ? Je t'en parle pour une raison dont on ne peut sous-estimer *la gravité*. C'est celle-ci : le texte de Politzer, lancé dans le public, *sans préface théorique* que tout lecteur soit obligé de lire, va y faire *des ravages*. (…) Ils se jetteront dans la Critique, et les effets seront, on put le prévoir à coup sûr, *désastreux*. La Critique est un texte génial, mais faux, et profondément *idéaliste*. Son génie est d'avoir compris l'importance décisive de Freud à un moment où presque personne en France ne la soupçonnait, — son erreur est d'en avoir donné une expression et une critique *100% idéaliste*, et très précisément existentialiste. Ce n'est pas par une mauvaise lecture de Politzer que Sartre et Merleau en ont tiré le parti que nous savons : c'est malheureusement par une *lecture fidèle* de Politzer : le seul maître de Sartre est Politzer, son seul vrai maître (avec… aussi paradoxal que cela paraisse,

> « Lorsque Politzer dit qu'il faut que les concepts soient concrets, il est évident qu'on peut lui opposer le premier chapitre de *La Phénoménologie de l'Esprit* de Hegel. Le concept de première personne se veut concret, mis c'est une abstraction. Exactement comme le "ceci" est une abstraction, une généralité. (…) [E]n ce qui nous concerne, nous pouvons dire que nous sommes tout simplement dans une impasse théorique : c'est une mauvaise abstraction parce qu'elle ne débouche sur rien, sur rien d'autre que sur Merleau-Ponty et Sartre »[1309].

Or, dans « Sur la dialectique matérialiste », cette bonne abstraction fait évidemment écho à la précision méthodologique apportée par Marx dans sa célèbre « Introduction » aux *Grundrisse* de 1857 (citée par Althusser dans une note de bas de page), selon laquelle, dans toute recherche scientifique, il faut commencer par des notions générales pour passer ensuite aux plus concrètes, il faut commencer par l'« abstrait » d'une « Généralité I » pour arriver au « concret » d'une « Généralité III » (moyennant la « Généralité II », les concepts et théories existant à un moment historique donné). Mais la remarque faite par Marx précise que « le concret est concret parce qu'il est la synthèse de multiples déterminations, donc unité de la diversité », et c'est la raison pour laquelle « il apparaît dans la pensée comme procès de synthèse, comme résultat, non comme point de départ »[1310]. Ceci désigne d'abord l'idée, commentée dans le chapitre précédent, qu'il n'y a jamais du concret *simple*, mais toujours du concret complexe ou surdéterminé. Ce qui retiendra l'attention d'Althusser à cet endroit, cependant, c'est que « abstrait » et « concret » ne doivent pas être pris à la lettre,

---

Bergson ! l'influence de Husserl est beaucoup plus superficielle chez lui, malgré les nombreux emprunts terminologiques qu'il lui a faits) ». *PSH*, 33 (note 1).

[1309] *Ibid.*, 40.

[1310] *PM*, 189 (note 24). Althusser cite cette « Introduction » d'après l'édition française de 1972 où elle est publiée dans un même volume avec la *Contribution à la critique de l'économie politique* de 1859. « Il semble que ce soit la bonne méthode de commencer par le réel et le concret (…). Cependant, à y regarder de plus près, on s'aperçoit que c'est là une erreur. (…) Cette dernière méthode est manifestement la méthode scientifique correcte. Le concret est concret parce qu'il est la synthèse de multiples déterminations, donc unité de la diversité. C'est pourquoi il apparaît dans la pensée comme procès de synthèse, comme résultat, non comme point de départ, bien qu'il soit le véritable point de départ et par suite également le point de départ de la vue immédiate et de la représentation. La première démarche a réduit la plénitude de la représentation à une détermination abstraite ; avec la seconde, les déterminations abstraites conduisent à la reproduction du concret par la voie de la pensée. C'est pourquoi Hegel est tombé dans l'illusion de concevoir le réel comme le résultat de la pensée, qui se concentre en elle-même, s'approfondit en elle-même, se meut par elle-même, alors que la méthode qui consiste à s'élever de l'abstrait au concret n'est pour la pensée que la manière de s'approprier le concret, de le reproduire sous la forme d'un concret pensé ». Karl Marx, « Introduction à la critique de l'économie politique », op. cit. Pour une analyse plus large de la question des « abstractions réelles » chez Marx, voir l'étude d'André Tosel, « Marx et les abstractions », *Archives de Philosophie* 65 (2) (2002): 311-34.

disons, comme les noms qui désignent « la théorie » et « le réel », respectivement, parce que le processus de la pratique théorique, dit-il, « se passe tout entier "dans la connaissance" »[1311] (autre emblème de ce qu'on appelle « théoricisme »). Mais dire que ce processus se déroule entièrement dans la connaissance implique en réalité non seulement une reconnaissance du rôle positif des abstractions, mais en même temps une reconnaissance de leurs limites dans la pratique théorique : son travail ne confond pas le « concret-réel » et le « concret-de-pensée », et le « concret » auquel on arrive par le travail de la Généralité II est toujours un « concret-de-pensée ».

Dans une série d'études consacrées à la question de l'« abstraction réelle », Alberto Toscano a bien reconnu dans ce modèle de la pratique théorique une « théorie matérialiste de la pensée »[1312], voire une « théorie marxiste matérialiste de l'abstraction »[1313], précisément parce que pour Althusser, l'abstraction n'est pas quelque chose à éviter ou à dénoncer comme une déviation idéaliste (tant qu'elle ne prend pas l'objet de connaissance pour l'objet réel), mais au contraire, elle a une fonction positive dans le travail pratique de production de connaissances. L'astuce de « diviser le concret » (*to split the concrete*), dit Toscano, est qu'elle permet de faire d'une pierre deux coups : d'une part, récuser le « mythe idéologique » d'une séparation sensualiste-intellectuelle entre le concret et l'abstrait, comme c'est le cas chez Feuerbach, et d'autre part, réfuter la conception hégélienne de l'autogenèse du concept en introduisant une discontinuité réelle entre les abstractions idéologiques (une Généralité I), et un concret-de-pensée (une Généralité III). « By splitting the concrete (into real-concrete and concrete-in-thought), Althusser suggests that the only way to side with the concrete is not to denounce abstraction, but to undertake the real work of abstraction (GII) on abstraction (GI) to produce abstraction (GIII) »[1314]. Chez Althusser, pourrait-on dire, on trouve une conception *pratique* de l'abstraction, c'est-à-dire que l'abstraction n'est pas seulement une question propre à la « philosophie » ou à la

[1311] *PM*, 189.
[1312] Alberto Toscano, « The Open Secret of Real Abstraction », *Rethinking Marxism* 20, n° 2 (2008): 278.
[1313] Alberto Toscano, « The Detour of Abstraction », *Diacritics* 43, n° 2 (2015): 69. Bien que l'auteur ne le précise pas, le titre de cet article correspond en réalité à une affirmation d'Althusser dans *Éléments d'autocritique* : « Marx emploie bien constamment les concepts de place et de fonction, et le concept de *Träger* ("porteurs"), comme support de *rapports* : mais ce n'est pas pour évacuer les réalités concrètes, réduire les hommes réels à de pures fonctions de supports — c'est pour rendre intelligibles les mécanismes, en les saisissant dans leur concept, et, *partant d'eux* (…), rendre intelligibles les réalités concrètes qui ne peuvent être saisies que par ce *détour* de l'abstraction ». *EA*, 62.
[1314] Alberto Toscano, « The Open Secret of Real Abstraction », art. cit., 279.

« théorie », mais, en tant qu'activité pratique, elle a une productivité ou une efficacité sur le réel. Quand Althusser, de manière célèbre, a dit qu'« il n'est pas de pratique que par et sous une idéologie »[1315], cela implique alors qu'*il n'est pas de pratique que par et sous une abstraction*. Althusser pose ainsi le problème d'un « *rapport matérialiste à l'abstraction* »[1316], bien différent d'une critique de l'abstraction en général qui se veut matérialiste parce qu'elle fait simplement appel au « concret » (qu'il s'agisse de la « sensation », l'« individu réel », ou même la « praxis », telle qu'elle est conçue dans la *philosophie de la praxis* gramscienne, qu'Althusser remet en cause à plusieurs reprises). C'est pour cette même raison qu'Althusser dira aussi ailleurs, que « *l'abstraction en général n'existe pas* », mais qu'il y a « des abstractions générales »[1317], notamment celles qu'on appelle rapports sociaux. De ce point de vue, donc, l'abstraction matérialiste, telle qu'Althusser la pense, est finalement aussi dirigée vers une critique de la catégorie épistémologique du sujet, car l'abstraction ne serait pas l'exercice conscient de la capacité réflexive ou spéculative d'un sujet, mais une pratique transindividuelle et surdéterminée de production de connaissances.

Une pratique matérialiste de l'abstraction exige donc une analyse de la multiplicité des pratiques dans leur articulation complexe. Le « primat de la pratique » postulé par Althusser se voit ainsi pluralisé et complexifié, car il est soumis à ce que Guillaume Sibertin-Blanc a très correctement identifié comme une « *topique des pratiques* », c'est-à-dire, une articulation des différentes pratiques dans l'espace d'un tout social compris comme un « ensemble des rapports sociaux » (pour reprendre la formule de Marx), et dont chaque pratique a son propre régime d'abstraction spécifique. Cela veut dire que le concept différentiel des pratiques sociales proposé par Althusser exige que chaque pratique soit comprise dans son hétérogénéité irréductible, c'est-à-dire comme étant structurellement surdéterminée. On retrouve ainsi la portée de ce geste proprement matérialiste du concept différentiel des pratiques, à partir duquel est compris le concept de « pratique théorique », car « replacer [la pratique théorique] parmi les autres pratiques », c'est « dresser une telle topique des pratiques en fonction des régimes d'abstraction qu'elles supposent, qu'elles matérialisent et qu'elles transforment, c'est viser une détermination différentielle de la

[1315] Dans « Idéologie et appareils idéologiques d'État », in *P*, 122.
[1316] Guillaume Sibertin-Blanc, « Préface », in *IP*, 17.
[1317] *IP*, 312.

pratique philosophique »[1318]. Depuis cette perspective, ajoute Sibertin-Blanc, la distinction même entre « pratiques théoriques » et « pratiques non-théoriques » devient au bout du compte une « distinction-limite », car il est fondamentalement une distinction « litigieuse », conflictuelle, qui doit à chaque fois être redéfinie, étant donc toujours le résultat provisoire d'une lutte de tendances, lutte qui se déroule nécessairement sous les effets de la surdétermination même de cette topique des pratiques. De cette sorte d'indécidabilité de la distinction entre pratiques théoriques et pratiques non-théoriques, on découvre une conséquence très paradoxale : c'est que dans le moment même où Althusser semble être au sommet de son théoricisme, on voit se configurer — peut-être à son insu — le moment d'un « *antithéoricisme consommé* »[1319], du moins en ce sens où le privilège ou le primat qu'il semble avoir accordé à la « Théorie » sur la « pratique », n'était pas tel, car il aurait lui-même posé les éléments théoriques permettant de défaire cette même primauté, notamment la définition de la théorie comme « pratique théorique » et son inscription dans une totalité structurée par la pluralité des pratiques sociales (c'est-à-dire, surdéterminée par chacune des instances dont cette totalité se compose, instances qui correspondent à chaque pratique sociale spécifique, ayant son propre régime d'abstraction).

Il devient donc plus clair maintenant pourquoi dans la différence entre l'abstraction idéaliste et l'abstraction matérialiste se décide aussi de la différence entre une « philosophie marxiste » et une « pratique marxiste » de la philosophie, ce qu'Althusser avait proposé d'appeler avec la formule « être marxiste en philosophie » et que nous pourrions aussi appeler une « *pratique contre-philosophique dans la philosophie* »[1320]. Dans tous les cas, ce modèle de la pratique théorique, ainsi que l'usage matérialiste des abstractions que propose Althusser, permet d'apercevoir sous un autre angle ce qui distingue radicalement la

[1318] Guillaume Sibertin-Blanc, « Préface », in *IP*, 16.
[1319] *Ibid.*, 17.
[1320] *Ibid.*, 25. Il faudrait encore faire quelques précisions sur les implications qui se dégagent de cette « théorie matérialiste de la connaissance » et de son usage « matérialiste » des abstractions, surtout en ce qui concerne la critique du sujet (et de la théorique de la connaissance qui s'appuie sur cette catégorie), ainsi que le rapport de cette théorie des « abstractions réelles » avec la théorie de l'idéologie chez Althusser. Pour cela, il faudrait parcourir avec plus de détail certaines pages d'*Initiation à la philosophie pour les non-philosophes*, d'*Être marxiste en philosophie* ainsi que de *Sur la reproduction* (c'est ce qui fait Toscano dans son article « The Detour of Abstraction »), mais aussi, un texte dont l'importance dans tout cela peut sembler inattendue, peut-être parce qu'il a été quelque peu négligé en général, et que nous avons cité plus haut : « Cremonini, peintre de l'abstrait » (*EPP II*, 573-589). Voir à ce sujet, Alberto Toscano, « Materialism Without Matter: Abstraction, Absence and Social Form », *Textual Practice* 28, n° 7 (2014): 1221-40. Suivant l'argument d'Althusser, Toscano cherche à penser un « matérialisme sans matière » dans les termes d'un « réalisme de l'abstrait » (il est toujours question du matérialisme des « abstractions réelles »).

dialectique marxiste de la dialectique hégélienne. Comme on l'avait dit au début de ce chapitre, le modèle même de la pratique théorique comme processus de production avec ses « Généralités », peut être considéré comme une tentative de formalisation de ce que la pratique théorique de Marx a mis en œuvre : une révolution théorique irréversible et inachevable qui opère une véritable transformation des structures de la dialectique.

2.3.3. Structure à dominante et loi du développement inégal

Pour revenir maintenant à ce nouveau concept de structure sociale mis en avant dans l'article « Sur la dialectique matérialiste », il est nécessaire d'analyser plus en détail au moins deux aspects étroitement liés à ce concept : qu'est-ce que ça veut dire une « structure à dominante » et en quoi consiste cette « loi du développement inégal des contradictions » — les deux aspects, bien évidemment, étant liés par des raisons théoriques précises, comme on le verra dans ce qui suit.

Parler d'une « structure à dominante » en premier lieu, c'est déjà une indication d'un trait distinctif du concept marxiste de totalité, c'est-à-dire le trait qui marque la différence spécifique entre la totalité marxiste et la totalité hégélienne. Comme on l'a vu auparavant, cette différence est avant tout une différence entre une totalité complexe et une totalité simple, la complexité étant définie par le fait que la structure est internement différentiée en instances qu'entretiennent des rapports de « domination-subordination » entre elles. Pour Althusser, en ce sens, « la domination n'est pas un simple *fait* indifférent, elle est un fait *essentiel* à la complexité même. C'est pourquoi la complexité implique la domination comme essentielle à soi : elle est inscrite dans sa structure »[1321]. Complexité et dominance sont alors presque synonymes, elles s'impliquent réciproquement, et ce sont justement les éléments qu'on ne trouve pas dans le concept hégélien de totalité. Voici ce qu'Althusser entend par ce dernier :

> « La *totalité hégélienne* est le développement aliéné d'une unité simple, d'un principe simple, lui-même moment du développement de l'Idée : elle est donc, rigoureusement parlant, le phénomène, la manifestation de soi de

[1321] *PM*, 207.

> ce principe simple, qui persiste dans toutes ses manifestations, donc dans l'aliénation même qui prépare sa restauration. (…) [C]ette unité d'une essence simple se manifestant dans son aliénation, produit ce résultat : que toutes les différences concrètes figurant dans la totalité hégélienne, (…) toutes ces différences sont niées à peine affirmées : puisqu'elles ne sont rien d'autre que les "moments" de l'aliénation du principe interne simple de la totalité, qui s'accomplit en niant les différences aliénées qu'il pose ».

La conséquence de cette conception de la totalité est très claire pour Althusser : « chez Hegel aucune contradiction déterminée *n'est jamais dominante* »[1322].

Cette dernière conclusion, d'ailleurs, a une implication explicitement politique (et nous voyons ici, une fois de plus, le propos et la portée profondément politiques de l'intervention théorique d'Althusser, et l'importance, par conséquent, de la question de la stratégie). La raison pour laquelle « la théorie hégélienne de la totalité sociale n'a jamais fondé une *politique*, s'il n'existe en ne peut exister de politique hégélienne »[1323], c'est parce

---

[1322] *Ibid.*, 209. Comme le signale Gwendoline Jarczyk, « Hegel est hanté par cette notion de totalité » comprise comme articulation entre intériorité et extériorité (l'articulation entre la « compréhension » et l'« extension »). La *Phénoménologie de l'Esprit*, par exemple, est une œuvre qui « s'efforce de comprendre cette totalité d'extension à partir d'un principe organisateur qu'elle suit à la trace tout au long de ce procès, et qu'elle découvre au terme comme la vérité qui fut raison du déploiement de l'ensemble ». Quant à la *Science de la Logique*, elle « visera cette unité de la compréhension et de l'extension en posant d'abord la totalité sous la raison d'une compréhension principielle qui, à partir de l'intériorité définie de la sorte — comme structure pure de réflexion — s'étendra ensuite jusqu'à l'extrême de la réalité ». Voir Gwendoline Jarczyk, « Totalité et mouvement chez Hegel », *Laval théologique et philosophique* 37, n° 3 (1981): 317, 318.

[1323] *PM*, 210. Thèse répétée dans « L'objet du "Capital" » : « C'est pourquoi, au sens strict, il n'y a pas de *politique hégélienne* possible, et, de fait, on n'a jamais connu d'homme politique *hégélien* ». *LC*, 278. Même s'il objecte à divers points la lecture althussérienne de Hegel, Bernard Bourgeois semble lui donner la raison — malgré son propos — sur ce thème en particulier : « l'image du hégélianisme que dessine Althusser est, pour le moins, bien contestable. Pas de politique hégélienne ? Voire ! Certes, Hegel n'a nullement voulu proposer une politique qui aurait consisté en une application par l'entendement, dans situation historique donnée, du contenu rationnel des *Principes de la philosophie du droit*. Mais on peut s'interroger — puisque on le fait — aujourd'hui sur la pertinence pratique, socio-politique, de ces principes ». Bernard Bourgeois, « Althusser et Hegel », in *Althusser philosophe*, dir. par Pierre Raymond, op. cit., 95. Dans son étude *La pensée politique de Hegel*, on pourrait dire que l'expression « pensée politique » est surtout une pensée « sur » le politique avant d'être une « pensée politique » au sens où l'entend Althusser, à savoir, comme « position de classe en *philosophie* » ou comme « lutte de classes dans la théorie » (*P*, 38, 43). Les institutions, mouvements, ou événements politiques sont toujours l'objet d'un discours qui les analyse du point de vue des figures de l'esprit et de leur contenu « rationnel ». Voir Bernard Bourgeois, *La pensée politique de Hegel* (Paris: Presses universitaires de France, 1992). On pourrait dire de même pour les deux essais qui composent l'ouvrage de Denise Souche-Dagues, *Logique et politique hégéliennes*, coll. Bibliothèque d'histoire de la philosophie (Paris: J. Vrin, 1983). Il convient de noter, d'autre part, que ces deux études concluent par une mention à la critique de Marx du droit politique hégélien (le tout dernier paragraphe de la conclusion chez Bourgeois ; un Appendice chez Souche-Dagues), comme s'il était impossible de parler de la « pensée politique » de Hegel sans faire référence à celui qui a bouleversé non seulement la pensée politique en général mais tout aussi bien la politique elle-même.

qu'il n'a jamais de dominance dans le concept hégélien de totalité, il n'y a jamais une différence réelle entre les contradictions (ou bien, les différences deviennent tout de suite « indifférentes » parce que niées comme différences), ou encore, parce qu'il n'y a pas de différence entre les « cercles » qui organisent le tout hégélien (ils sont tous réductibles au « cercle de cercles » concentrique). Comme Balibar l'a bien remarqué, si Althusser rejette le « hégélianisme » c'est parce que le caractère téléologique de son concept de temps historique (concept essentiellement lié à son concept de totalité), rend impossible une *politique communiste*, « en identifiant le communisme à la "fin de la politique" ». Ce qui est intéressant — voire paradoxale — c'est qu'en même temps Althusser va revendiquer quelque chose du hégélianisme (ou plutôt de Hegel), notamment le concept de « procès sans sujet », et ceci, dit Balibar, « exactement pour la même raison : comme une des conditions théoriques qui permettent de penser le communisme en termes de lutte politique infinie »[1324].

Mais pour Althusser, et précisément en raison de cette implication politique de son propos, il s'agit aussi de questionner cette conception de la totalité à l'œuvre dans certaines tendances de la pensée contemporaine. « Le concept de "totalité" est aujourd'hui un concept de grande consommation : on passe presque sans visa de Hegel à Marx, de la Gestalt à Sartre, etc., en invoquant un même mot, la "totalité" »[1325]. La métaphore de la frontière, soit dit en passant, et même de la « douane » qu'Althusser mobilise ici sous l'image de la « visa », a fait l'objet de la critique féroce de Rancière qui, non sans raison[1326], a qualifié les travaux d'Althusser comme une « police théorique », articulant même une

[1324] Étienne Balibar, « Le non-contemporain », in *Écrits pour Althusser*, op. cit., 97 (note 6). Comme on l'a déjà averti, on traitera en détail le concept de « procès sans sujet » dans le chapitre 2.5.
[1325] *PM*, 208.
[1326] Ce n'est pas le seul passage dont on peut repérer ce type de métaphores. Dans un texte encore inédit en français qu'on a cité auparavant, « La tâche historique de la philosophie marxiste », Althusser disait à propos des « Sciences humaines » et de leur rapport à l'égard du matérialisme historique : « we must (…) come to understand that most of the Human Sciences, although they have developed outside Marxism, fall *in principle* under the jurisdiction of Marxist theory (…). Only on condition that these regional sciences are situated where they belong, in this 'continent' [historical materialism], can they be assigned their true object (…). It is on this condition that it will become possible to put an end to the 'borders conflicts' raging both within and between contemporary disciplines ». Louis Althusser, « The Historical Task of Marxist Philosophy », in *The Humanist Controversy and Other Writings (1966-67)*, op. cit., 204-05. Question de juridiction (donc de souveraineté), d'assignation de places et d'appartenance (pour ne pas dire de « nationalités » ou d'« identités »), et d'un « conflit frontalier » (dont Althusser propose une « paix perpétuelle » ?), le vocabulaire policier est parfaitement lisible. Voir aussi une lettre à Madonia du 22 décembre 1962 : « Il y a aussi un code de la route théorique qui canalise en gros les passants philosophiques ». *LF*, 306.

« raison policière »[1327]. Nonobstant, comme métaphore — pas très heureuse, il est vrai — elle veut signaler l'usage de plus en plus répandu d'un concept générique de totalité qui, n'ayant jamais été examiné rigoureusement, reste une espèce de « mot de passe » pour sortir des impasses théoriques, voire pour ne pas y entrer (en d'autres termes, il s'agirait d'un concept de totalité épistémologiquement *vide*, mais qui permettrait de produire l'effet d'un *plein* philosophique). Le concept de « totalité », tout comme celui de « structure » (pris dans son sens purement formel), risque toujours de réduire la différence et la complexité à une unité spirituelle simple, à l'unité substantielle d'une pure essence[1328].

[1327] Voir à nouveau, l'« Avertissement » dans Jacques Rancière, « Sur la théorie de l'idéologie. Politique d'Althusser », art. cit., 34 : « De quoi était-il sans cesse question dans les séminaires althussériens et de quoi est-il toujours question dans maint séminaire ? d'*interroger* les concepts, de leur demander leurs titres, de leur poser la question de leur *identité*, d'arrêter ceux-là qui se promenaient sans passeport hors de leur domaine etc… Vérifications d'identité, interdictions de séjour… vaste réseau de l'imagination policière de la philosophie dont Althusser n'est pas plus responsable que ne l'est, selon Marx, le capitaliste des rapports de production dont il est le support ».

[1328] Althusser voit ici le risque de tomber, « dans les meilleurs des cas de Marx dans Hegel, et dans le pire, de Marx dans Haeckel » (*PM*, 208). Peu avant, Althusser avait récusé le terme de « monisme » comme un « concept idéologique étranger au marxisme » (*ibid.*, 207), terme qui curieusement il attribue au biologiste allemand Ernst Hæckel, alors que Lénine, dans *Matérialisme et empiriocriticisme*, s'en prend surtout au physicien autrichien Ernst Mach pour cette même raison (bien que Hæckel soit également mentionné ; voir les remarques de Dominique Lecourt, *Une crise et son enjeu. (Essai sur la position de Lénine en philosophie)* [Paris : François Maspero, 1973], 27-28). Dans sa lutte anticléricale au tournant des XIXème et XXème siècles, Hæckel opposait au dualisme religieux le « monisme », notion que, « un peu comme la substance spinoziste possède aussi deux attributs essentiels », possède également deux attributs : la matière et l'énergie (*ibid.*, 207, note 44). Selon Althusser, c'est à partir du travail de Plekhanov, qui dans son *Essai sur le développement de la conception moniste de l'histoire* (1895) décrit le marxisme comme un « monisme matérialiste », que des philosophes comme Roger Garaudy, Gilbert Mury et Guy Besse (tous les trois membres du PCF), vont faire un usage plus ou moins récurrent de cette notion de « monisme ». Il vaut la peine de rappeler ici que dans sa version originale dans le numéro 110 de *La Pensée* (de 1963), l'article « Sur la dialectique matérialiste » comprenait un « Annexe » qui n'a pas été reproduit dans *Pour Marx*, exclusivement consacré à répondre à l'article de Gilbert Mury, « Matérialisme et hyperempirisme » publié dans le numéro 108 de *La Pensée* de la même année. Avec le sous-titre « Monisme et "acte social total" (A propos de l'article de G. Mury) », Althusser critique dans ces pages l'usage idéologique de la notion de « monisme » comme point de comparaison, d'identité et différence, entre la pensée de Hegel et celle de Marx. Il est question alors de la thèse du « renversement » de la dialectique hégélienne, interprétée par Mury à partir de cette catégorie qu'aux yeux d'Althusser n'apporte et ne résout rien (elle ne fait que semer la confusion). Voir Louis Althusser, « Sur la dialectique matérialiste (de l'inégalité des origines) », *La Pensée* 110 (1963): 43-46. Mais dans le passage cité tout à l'heure, la mention à Spinoza — dont sa philosophie, par opposition à celle de Descartes, a pu toujours être caractérisée comme un « monisme » — révèle ici une certaine hésitation d'Althusser à l'égard de ce terme. Dans l'une des premières réponses qu'il donne dans les entretiens avec Navarro, Althusser évoque en effet le terme de « monisme » qu'il a cru essentiel de critiquer : « Il me paraissait impératif de se défaire du monisme matérialiste et de ses lois dialectiques universelles : néfaste conception métaphysique de l'Académie des sciences de l'URSS qui substitua la "matière" à l' "Esprit" ou l'"Idée absolue" hégéliens » (*SP*, 31). Or, dans un passage d'*Être marxiste en philosophie*, Althusser semble contredire cette position : « Le matérialisme de Marx repose ainsi, dans la pseudo-"théorie de la connaissance", sur le monisme. Il n'y a qu'une réalité, un seul processus, qui est, à la fois, réel et de connaissance, et rien d'autre, et tout dualisme est idéaliste » (*ÊMP*, 184). D'autre part, dans sa « Réponse à une critique » (de 1963), Althusser déclare souscrire « *formellement* » à l'emploi de ce concept, niveau formel

Dans « L'objet du "Capital" », Althusser développera encore certaines précisions sur ce concept de totalité, tout particulièrement dans le chapitre IV consacré à développer un concept de temps historique (ce qui doit rappeler, une fois de plus, l'étroite complémentarité entre ces deux concepts). Comme il le soutiendra à plusieurs reprises, il caractérise le concept de totalité hégélienne comme « totalité expressive », « au sens leibnizien », dit-il, pour mettre l'accent sur cet aspect selon lequel tous les éléments de la totalité peuvent être décrits comme des phénomènes, des manifestations ou des « expressions » d'une essence originelle première. Althusser songe ici, probablement, à cette idée formulée dans le *Discours de métaphysique*, selon laquelle, toutes les essences ou les substances individuelles expriment la toute-puissance de Dieu[1329]. Si la référence à Leibniz peut sembler anecdotique (et donc peut-être pas tout à fait *juste*)[1330], c'est pour insister sur le fait qu'il existe une différence radicale entre le tout marxiste et le tout

---

d'un *raisonnement* qui n'est pourtant pas celui d'une *démonstration*, ce qui veut dire que le concept de monisme ne sert qu'à répondre à une « *question idéologique* », mais qu'il ne correspond pas à un véritable objet, ou plutôt, dans un « lapsus théorique (…) *il se trompe d'objet* ». Voir *EPP II*, 368-78. Sur le monisme chez Spinoza, voir Pierre Macherey, « Spinoza est-il moniste ? », in *Spinoza: puissance et ontologie*, éd. par Myriam Revault d'Allonnes et Hadi Rizk (Paris: Kimé, 1994), 39-53.

[1329] Voir, par exemple, le §16 : « d'autant que toute personne ou substance est comme un petit monde qui exprime le grand, on peut dire de même que cette action extraordinaire de Dieu sur cette substance ne laisse pas d'être miraculeuse, quoiqu'elle soit comprise dans l'ordre général de l'univers en tant qu'il est exprimé par l'essence ou notion individuelle de cette substance. C'est pourquoi, si nous comprenons dans notre nature tout ce qu'elle exprime, rien ne lui est surnaturel, car elle s'étend à tout, un effet exprimant toujours sa cause et Dieu étant la véritable cause des substances (…) on pourrait appeler notre essence ou idée, ce qui comprend tout ce que nous exprimons, et comme elle exprime notre union avec Dieu même, elle n'a point de limites, et rien ne la passe ». Gottfried Wilhelm Leibniz, *Discours de métaphysique ; et Correspondance avec Arnauld*, trad. par Georges Le Roy, coll. Bibliothèque des textes philosophiques (Paris: Vrin, 2014), 52.

[1330] Chez le Leibniz de Deleuze, par exemple (et malgré ce qu'il avait dit dans *Logique du sens* à propos de Leibniz et Hegel comme philosophies de la « représentation » ; voir Gilles Deleuze, *Logique du sens*, op. cit., 299-300), on peut penser à un concept de totalité pas forcément subordonné au schème classique de l'expressivité : « bien que Leibniz s'exprime parfois dans ces termes de totalité, il s'agit d'autre chose que d'une addition de parties homogènes. Il ne s'agit pas d'un rapport parties-tout, puisque le tout peut être aussi insensible que les parties, comme lorsque je *ne* saisis *pas* le bruit du moulin à eau auquel je suis trop accoutumé. Et une rumeur, un étourdissement sont des touts sans être nécessairement des perceptions conscientes. En vérité, Leibniz ne manque jamais de préciser que le rapport de la petite perception à la perception consciente n'est pas de partie à tout, mais d'*ordinaire* à *remarquable* ou *notable* ». Gilles Deleuze, *Le pli: Leibniz et le baroque*, coll. Critique (Paris: Les Éditions de Minuit, 1988), 116-17. Quoi qu'il en soit, Deleuze lui-même semble avoir été convaincu par la conceptualisation althussérienne de la totalité marxienne comme structure complexe et différentiée (une totalité « non-expressive » ou « non-transitive ») : « Althusser et ses collaborateurs ont donc profondément raison de montrer dans le *Capital* la présence d'une véritable structure, et de récuser les interprétations historicistes du marxisme, puisque cette structure n'agit nullement de façon transitive et suivant l'ordre de la succession dans le temps, mais en incarnant ses variétés dans des sociétés diverses et en rendant compte, dans chacune à chaque fois, de la simultanéité de toutes les relations et termes qui en constituent l'actualité : c'est pourquoi "l'économique" n'est jamais donné à proprement parler, mais désigne une virtualité différentielle à interpréter, toujours recouverte par ses formes d'actualisation, un thème, une "problématique" toujours recouverte par ses cas de solution ». Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, op. cit., 241.

idéaliste ou métaphysique, dont le concept d'une « unité expressive ou "spirituelle" »[1331] est parfaitement reconnaissable aussi bien dans la philosophie de Leibniz que dans celle de Hegel. Cette catégorie « spirituelle » de totalité, ou théorie de la totalité expressive, considère les parties du tout comme « *pars totalis* », c'est-à-dire des parties exprimant une essence commune à la totalité, par où toutes les parties peuvent être rassemblées comme parties de cette totalité, car elles sont (littéralement) l'*expression* de l'essence propre à cette totalité. Comme l'explique Althusser, le

> « concept leibnizien de l'*expression* (…), modèle qui domine toute la pensée de Hegel (…) suppose dans son principe que le tout, dont il est question, soit réductible à un principe d'intériorité unique, c'est-à-dire à une essence intérieure, dont les éléments du tout ne sont alors que des formes d'expression phénoménales, le principe interne de l'essence étant présent en chaque point du tout, de sorte qu'à chaque instant on puisse écrire l'équation, immédiatement adéquate : *tel élément* (économique, politique, juridique, littéraire, religieux, etc. chez Hegel) = *l'essence intérieure du tout* »[1332].

Et si bien Althusser reconnaît que, contrairement au système mécaniste d'une « causalité transitive » tel qu'il est conçu par Descartes, le modèle de « causalité expressive » permettait de penser « l'efficace d'un tout sur ses éléments », cela n'était possible que si la catégorie d'« essence intérieure/phénomène extérieur » était maintenue, c'est-à-dire d'« *une certaine nature du tout, précisément cette nature d'un tout "spirituel", où chaque élément est expressif de la totalité entière comme "pars totalis"* »[1333]. Encore une fois, on s'aperçoit

---

[1331] *LC*, 280.
[1332] *Ibid.*, 402.
[1333] *Ibid*. Parmi les rares spécialistes de la philosophie hégélienne qu'ont pris au sérieux la critique althussérienne de la dialectique hégélienne (et ses concepts concomitants de totalité et temporalité), l'étude de Gérard Lebrun semble être le seul à avoir pris la mesure de son propos ainsi que — et pour cela même — la nécessité de sa réfutation. Après avoir cité justement ces lignes, Lebrun objecte : « Or, il est difficile de concéder ce point, car le rapport de "contenance" (du Tout conceptuel dans la partie) n'est jamais présenté dans la Logique du Concept comme un rapport d'expression. Essence/phénomène, intérieur/extérieur sont des catégories de l'Essence et non du Concept, et rien ne permet de parler du Concept hégélien comme d'une "réalité à double niveau" ». Gérard Lebrun, *La patience du Concept. Essai sur le Discours hégélien*, coll. Bibliothèque de philosophie (Paris: Gallimard, 1972), 349. Il est vrai que la lecture d'Althusser semble négliger cette distinction entre catégories de la doctrine de l'Essence et celles de la doctrine du Concept et il est possible, par cette voie, que la lecture d'Althusser force la position de Hegel vers un « dualisme » que lui-même aurait toujours récusé comme conception représentationnelle (et donc, unilatérale) du réel. Depuis ce point de vue, la critique d'Althusser peut sembler plus justifiée, suggère Lebrun, car justement « la Représentation rejette la "différenciation réelle" en dehors de cette unité idéale ». Mais le problème est précisément là : « tout se passe comme si l'on accusait Hegel d'avoir repris à son compte un clivage qu'il

de l'étroite complicité théorique entre ce concept de totalité avec un certain concept du temps historique :

> « C'est parce que le tout hégélien est un "tout spirituel", au sens leibnizien d'un tout dont toutes les parties "conspirent" entre elles, dont chaque partie est *pars totalis*, que l'unité de ce double aspect du temps historique (continuité-homogène/contemporanéité) est possible et nécessaire »[1334].

Au fond, la cohérence de cette complicité théorique, la raison pour laquelle cette conception du temps historique n'est pas seulement possible mais *nécessaire*, trouve son fondement dans le fait que « le tout hégélien possède un type d'unité tel que chaque élément du tout (…) n'est jamais que la présence du concept à soi-même dans un moment historique déterminé »[1335].

Contre cette idée de totalité expressive, Althusser s'efforcera de montrer l'existence d'un autre type de totalité (et donc, une autre type de causalité, qu'Althusser appellera « causalité structurale »), une totalité *complexe* dont l'unité est celle d'un tout *structuré* en

> « niveaux ou instances distincts et "relativement autonomes", qui coexistent dans cette unité structurale complexe, en s'articulant les uns sur les autres selon les modes de déterminations spécifiques, fixés en dernière instance par le niveau ou instance de l'économie »[1336].

---

entend justement révoquer ». Suite à quoi Lebrun ajoute : « On voit bien pourtant l'avantage de cette interprétation : elle permet de retrouver aisément dans le hégélianisme le schéma classique des "théories de la connaissance" ». Ainsi l'interprétation d'Althusser serait très convenante pour critiquer tous « ceux qui ont cru reconnaître chez Marx le schéma "hégélien" d'un passage de l'intériorité abstraite au concret extérieur et visible » (350), mais ne serait pas vraiment tenable : « Pour que M. Althusser ait raison, il faudrait que Hegel eût maintenu, entre le "Concept" et le "réel", une distance qui rendrait nécessaire le rapport de l'Un-exprimé au Multiple-exprimant » (351). S'il y a bien un concept de totalité chez Hegel, ce ne peut jamais être une *totalité conceptuelle* (tout au plus il y aurait une totalité « sans totalisation », affirme Lebrun, avec une formule déjà employée par Sartre) (353). Dans tous les cas, on ne croit pas que la critique althussérienne de la philosophie hégélienne puisse s'épuiser dans ce geste de « replacer coûte que coûte Hegel dans la tradition idéaliste ou "optimiste" de *la connaissance* » (352), ou bien, dans cet autre geste de lui attribuer une reprise du modèle leibnizien de la totalité expressive. Par ailleurs, on peut signaler des endroits où Hegel lui-même semble se rapprocher de ce modèle tel que le décrit Althusser. Dans la *Propédeutique philosophique*, par exemple, Hegel définit le « système organique » comme « un tout (*Ganzes*) où les parties ne sont pas pour elles-mêmes, mais par le tout et dans le tout, et où le tout n'est pas moins par les parties ». Cité par Gérard Bensussan, dans l'entrée « Structuralisme », in Gérard Bensussan et Georges Labica, *Dictionnaire critique du marxisme*, coll. Quadrige Référence (Paris: PUF, 1999), 1096-97.

[1334] *LC*, 279.

[1335] *Ibid.*, 277.

[1336] *Ibid.*, 280-81.

Althusser tire ici un fil qu'il retrouve, à nouveau, dans l'« Introduction » aux *Grundrisse*. Il s'agit du concept de « *Gliederung* », qu'il traduit comme « hiérarchie-articulée », « combinaison articulée » ou comme « articulation » tout court, et qui, contrairement aux termes tels que « *Ganzheit* » ou « *Totalität* » (également employés par Marx), est un concept qui renvoie plus explicitement à l'idée d'une « totalité organique » dont les éléments entretiennent des rapports de détermination réciproque. L'« organicité », cependant, n'est pas non plus une caractéristique pertinente pour décrire le tout marxiste car, de par son référence directe à la notion d'« organisme », il risque de négliger le fait fort caractéristique de sa dynamique de transformation constante provoqué par le principe d'inégalité et de dominance structurale (en ce sens, le mot allemand *Gliederung* peut aussi être traduit par « composition », voire par « dispositif »). Ce que le concept de « *Gliederung* » permet ainsi de retenir, c'est justement l'élément de la *différence* et de la *rencontre*, du « jeu de différentes instances » dans une totalité complexe et articulée. D'où le fait que la topique qui décrit la « détermination en dernière instance » par l'économie, ne peut se concevoir que dans un « tout différentié » — celui qui exprime la « *Gliederung* » — « où la détermination en dernière instance fixe la différence réelle des autres instances, leur autonomie relative et leur propre mode d'efficace sur la base elle-même »[1337].

Le concept de *Gliederung* semble être mieux spécifié si on le rattache au concept de *Verbindung*, traduit normalement par « combinaison ». La *Verbindung* c'est le concept sous lequel Marx pense les rapports de production, rapports qui « *ne sont à aucun titre réductibles à de simples rapports entre les hommes* » ou « *aux variations d'une matrice universelle,* [telle que] *l'intersubjectivité* »[1338]. La *Verbindung*, plus précisément, désigne plutôt la « *mise en rapports* » dans un procès en cours, c'est « le moment de la *réalisation* du procès de production »[1339], par lequel les éléments de la totalité (en l'espèce : les

[1337] *SM*, 210.
[1338] *LC*, 385.
[1339] Voir l'article « Combinaison » rédigé par Gérard Bensussan dans Gérard Bensussan et Georges Labica, *Dictionnaire critique du marxisme*, op. cit., 193. Peut-être faudrait-il encore ajouter un troisième concept employé par Marx, afin de mieux préciser le concept marxiste de totalité qu'Althusser définit ici. Il s'agit du concept de *Zusammenhang* qui peut être traduit comme « enchainement », « dépendance » ou « connexion mutuelle ». Voir à cet égard, dans le même dictionnaire, l'article « Formation économique et sociale », rédigé par Maurice Godelier : « Par formation socio-économique, on désigne des sociétés concrètes, par exemple la France, l'Allemagne, etc., pour autant que leur base matérielle repose sur la combinaison de plusieurs manières sociales et matérielles de produire, bref sur l'articulation de plusieurs modes de production » (473). Godelier ajoute une précision terminologique importante : « le mot *Form*, dans le vocabulaire philosophique du début du XIXe siècle, chez Hegel par exemple, est employé comme équivalent de *Struktur*. Cette

produits, les moyens de production, et les agents de la production) sont organisés ou articulés par une dynamique de « distribution » et « attribution », dit Althusser. Si la *Verbindung* désigne une « mise en rapports », il faut préciser aussi qu'il s'agit de « rapports des rapports », une « combinaison » qui opère au niveau des éléments de la totalité mais aussi au niveau des rapports entre ces éléments. Comme l'a fait remarquer Balibar dans sa contribution à *Lire le Capital*, c'est justement cet aspect de la *Verbindung* qui permet de préciser le sens de la « complexité » du tout marxiste :

> « elle consiste en ce que les éléments de la totalité ne sont pas liés une fois, mais deux, par deux relations distinctes. Ce que Marx a appelé la *combinaison* n'est donc pas *un simple rapport des "facteurs" de toute production entre eux, mais le rapport de ces deux relations et leur interdépendance* »[1340].

S'il est vrai que Balibar semble « flirter » lui-aussi avec un structuralisme formaliste, au point où ce concept de *Verbindung* donnerait lieu à une espèce de « combinatoire » universelle[1341], c'est lui-même qui peu après ajoutera des précisions qui vont empêcher une lecture abstraite ou idéaliste de ce concept[1342]. Ceci devient particulièrement clair lorsque,

---

équivalence apparaît également chez Marx : le mot *Form* peut être remplacé par *Gliederung* (articulation) ou par *Zusammenhang* (enchaînement, dépendance, connexion mutuelle). Or, le terme *Struktur* recouvre également ces deux notions d'articulation et de connexion, d'où l'équivalence forme/structure » (474). Bensussan, pour sa part, dans l'article « Structuralisme », précise que si bien le terme de *Struktur* est plutôt rare dans le vocabulaire de Marx, il y a plusieurs registres dans lesquels on peut repérer des termes avec des sens proches ou analogues : « le lexique architectural et spatial : *Bau* (*innerer Bau*, soit structure interne, est assez fréquent) donne le célèbre *Uberbau*, superstructure (…) ; le lexique totalisant : *Ensemble* (dans la *VIe Thèse sur Feuerbach*), *Totalität* et surtout *Ganzes* (le tout structuré et articulé, *gegliedertes Ganze*, de l'*Introduction* de 1857) ; la *Gliederung* (…) fonde la notion et signifie structuration comme articulation, sens assez sensiblement différent de celui de structure proprement dit ; la *Form* ou, parfois, *Gestalt* (…) est sans aucun doute le terme qui recouvre le plus largement les acceptions du français structure ; [enfin] certaines notions très proches qui désignent aussi des totalités structurales : *Anatomie*, *Formation*, *Gebliude*, *Zusammenhang* » (1097).

[1340] *LC*, 440.

[1341] Voir par exemple l'affirmation suivante : « Par combinaison variée de ces éléments entre eux selon les deux relations qui appartiennent à la structure de tout mode de production, nous pouvons donc reconstituer les divers mode de production » (*ibid.*, 441). Comme l'a très justement signalé Bensussan, la possibilité de cette « déviation structuraliste » (ce n'est pas Bensussan qui utilise cette expression) se trouve déjà ouverte par Marx lui-même lorsque avec le concept de *Verbindung* il a voulu définir tout mode de production en général mais aussi des modes de production particuliers. « Cette dernière ambiguïté a autorisé le traitement et l'usage structuralistes de la notion de *Verbindung*, et le glissement de son sens manifeste, combinaison, à un sens latent, combinatoire », suite à quoi, il ajoute : « ce glissement inavoué est parfois à l'œuvre chez Marx lui-même ». Voir Gérard Bensussan et Georges Labica, *Dictionnaire critique du marxisme*, op. cit., 193.

[1342] Dans *L'avenir dure longtemps*, Althusser rappelle à ce sujet : « nous avions insisté sur la différence structurale entre *combinatoire* (abstraite) et *combinaison* (concrète), ce qui faisait tout le problème ». *ADL*, 213.

vers la fin du chapitre II de sa contribution (chapitre qui, de manière significative, a pour titre « Les éléments de la structure et leur histoire »), Balibar explique que

> « chacun des éléments de la *combinaison* (Verbindung) possède sans doute une manière d'"histoire", mais *une histoire dont le sujet est introuvable* : le véritable sujet de toute histoire partielle est *la combinaison* sous la dépendance de laquelle sont les éléments et leur rapport, c'est-à-dire *quelque chose qui n'est pas un sujet* »[1343].

On voit alors qu'à travers le concept de *Verbindung*, on est ramené à la fois à un concept de « temporalité différentielle » et à celui de « procès sans sujet » (auxquels on reviendra dans les chapitres suivants).

Ce que Balibar dit ici sur le concept de *Verbindung*, montre bien en effet comment le concept de totalité est étroitement lié au concept de temps historique (ce que l'analyse d'Althusser du mythe de la « coupe d'essence » révélera, comme nous le verrons bientôt). Mais pour rester pour l'instant dans les marges du concept de totalité, ajoutons seulement que ce concept de *Verbindung*, en tant que complément du concept de *Gliederung*, permet aussi de montrer que la complexité de la totalité marxiste exige penser, non pas une « multiplicité des centres » qui, malgré leur nombre et leur diversité, pourraient être en fin de comptes réduits ou expliqués par un seul principe simple (qui peut toujours être identifié avec la « dernière instance » de l'économie), mais plutôt, ce concept oblige à penser une « absence radicale de centre »[1344] comme trait distinctif de la totalité marxiste, de sa complexité presque chaotique, quoique non « mystérieuse » (et donc pas complètement étrangère à la connaissance)[1345]. Balibar note que cette absence radicale de centre a une

---

[1343] *LC*, 488.
[1344] *Ibid.*, 493.
[1345] Althusser très tôt reliera la complexité, non pas à un obstacle à la connaissance, mais à la condition la plus réaliste pour y accéder. Dans sa critique à Paul Ricœur, à propos de l'objectivité de l'histoire, Althusser disait, contre Raymond Aron (mais aussi, au fond, contre Ricœur lui-même) : « parce que la complexité, l'équivoque de la réalité, qui renvoie d'ailleurs à l'historien, empêche radicalement toute unification théorique, et parce que, dans cette triste situation, l'historien fait un choix (où il trouve grandeur et consolation), il choisit le sens de son passé, il se donne a priori une théorie qui est celle de son peuple, de sa classe, quand ce n'est pas celle de son humeur. On voit tout de suite, dans la grandeur de l'historien, la misère de sa théorie (et inversement). Car elle n'est pas universelle : elle n'est que la traduction d'intérêts, de passions, même nobles, de préférences philosophiques, elle n'est qu'idéologie ». Voir « Sur l'objectivité de l'histoire. Lettre à Paul Ricœur », in *SM*, 20-21. Ce texte fut publié pour la première fois dans la *Revue de l'enseignement philosophique*, 5 (4) (1955) : 3-15, même revue où Ricœur avait publié, dans le numéro précédent, l'article dont Althusser fait la critique : « Objectivité et subjectivité en histoire », repris dans Paul Ricœur, *Histoire et vérité*, Troisième édition augmentée de quelques textes (Paris: Éditions du Seuil, 1964), 23-44.

pleine résonnance avec la théorie freudienne de l'appareil psychique. Au moment d'une « digression » sur Freud et sa prétendue « théorie du développement », Balibar précise dans une note : « Dans le pseudo-développement freudien (et marxiste) (…), nous avons à faire à l'absence radicale d'unité préexistante, c'est-à-dire de germe ou d'origine »[1346]. Comme le dit explicitement un texte d'Althusser de 1966, « Sur la genèse », le concept de *Verbindung* préfigure une « théorie de la rencontre » ou de la « conjonction », qui nécessairement doit se construire sur une négation de toute idée d'origine[1347]. Et en même temps, le fait que ce concept conduise à penser l'absence radicale de centre indique très explicitement la nécessité de penser une causalité structurale, qui sera thématisée par Althusser justement comme une théorie de la « cause absente », question qu'on abordera vers la fin de ce chapitre.

Pour revenir aux termes d'Althusser dans *Pour Marx*, disons que la complexité de la totalité marxiste est inséparable des contradictions dont elle se compose et de l'*inégalité* entre ces contradictions. Plus précisément, la *différence* entre ces contradictions est ce qui rend possible l'existence même du tout. On retrouve ici la complémentarité nécessaire entre le concept de « structure à dominante » et le concept de « surdétermination » (liaison explicitée par Althusser lui-même lorsqu'il met dans le titre de la dernière section de son article : « Structure à dominante : contradiction et surdétermination »). Si complexité et dominance structurale sont deux aspects complémentaires du concept marxien de la totalité, c'est parce que la différence *entre* contradictions et la différence *dans* la contradiction est le résultat de leur surdétermination.

> « *Cette réflexion des conditions d'existence de la contradiction à l'intérieur d'elle-même, cette réflexion de la structure articulée à dominante qui constitue l'unité du tout complexe à l'intérieur de chaque contradiction*, voilà le trait le plus profond de la dialectique marxiste, celui que j'ai tenté de saisir naguère sous le concept de *"surdétermination"* »[1348].

[1346] *LC*, 481 (note 1).
[1347] *EH*, 81. Contre l'idée d'origine ou de genèse, Althusser souligne ici la fécondité du concept de *généalogie*, « un concept de Nietzsche que Balibar a utilisé avec bonheur à ce propos » (82). Il faut retenir, en tout cas, la déclaration explicite du besoin d'une « théorie de la rencontre » dans un texte qui date de 1966. On reviendra sur ce thème dans le chapitre 2.7.
[1348] *PM*, 212.

Le nœud de la complémentarité dont il s'agit, peut être formulé de la manière suivante : la contradiction est surdéterminée parce qu'elle est inscrite dans un tout complexe structuré à dominante, et inversement, l'unité de ce tout complexe, n'est autre chose que le « jeu » des différences entre les contradictions à dominance inégale. A propos de ce « jeu », Althusser reprendra ici une terminologie empruntée à la psychanalyse, qu'il avait déjà employé dans « Contradiction et surdétermination » : à la notion d'un « point de fusion » des différentes contradictions, il ajoutera la distinction entre le « *déplacement* », phénomène de substitution par lequel se produit un « changement des rôles entre les contradictions et leurs aspects », et la « *condensation* », phénomène par lequel se produit « "l'identité" des contraires dans une unité réelle » (aussi précisera-t-il que le déplacement d'une contradiction ne dévient « décisive » ou « explosive » que par condensation)[1349]. Dans sa contribution à *Lire le Capital*, Balibar a dit que plus qu'un emprunt conceptuel, il s'agit de véritables « *analogies épistémologiques* » entre la théorie de Marx et celle de Freud[1350] (et cela vaut surtout pour l'utilisation systématique qu'Althusser, aussi bien que Lacan, ont fait du concept d'« instance »)[1351].

En rappelant un autre versant de la source marxiste du concept de surdétermination (faisant « le détour d'un concept familier »), Althusser précise que ce que Lénine appelait « analyse concrète d'une situation concrète », ou ce que, à partir de Marx, une certaine tradition appelle les « conditions » ou « circonstances » (ce qu'Althusser résumera dans le mot de « conjoncture »), correspond au fond à un concept qui, bien qu'il puisse sembler un concept *empirique*, est en réalité un concept *théorique*, celui de « tout complexe toujours-déjà-donné ». Ce concept ne désigne alors rien d'autre que les circonstances ou les conditions d'existence du tout à un moment historique donné. Et s'il est dit « toujours-déjà-donné », c'est aussi au sens théorique : il ne s'agit pas de prendre cette expression (au sens

[1349] *Ibid.*, 217. Chez Freud, ces termes sont employés pour décrire les « processus primaires » du travail du rêve, ce qui désigne, d'ailleurs, une « *causalité proprement psychique* » de l'inconscient, comme l'a remarqué Pascale Guillot : *Althusser et la psychanalyse*, coll. Philosophies (Paris: Presses universitaires de France, 2009), 101. Voir notamment la *Traumdeutung* de 1899 : Sigmund Freud, *L'interprétation du rêve*, op. cit.

[1350] « Il ne s'agit pas, bien entendu, d'une correspondance entre les concepts de Freud et ceux de Marx ; mais d'un même type d'analyse, donc d'une identité de fonction de ces concepts dans la méthode ». *LC*, 482.

[1351] Voir Étienne Balibar, « L'instance de la lettre et la dernière instance », art. cit., 48 : « De même que, chez Althusser, la "dernière instance" économique était devenue, non pas un *élément* de la topique matérialiste, même déterminant, mais la *fonction* qui distribue à leur place respective toutes les autres "instances", de même, dans la recomposition millérienne du "système" lacanien, l'ordre symbolique, en tant que "logique du signifiant", *distribuait* les autres registres de l'expérience analytique (ou du fonctionnement de l'inconscient), et en faisait la médiation de son "primat" ».

empirique) comme la naturalisation naïve d'un état de choses immuable qui a toujours été ainsi, mais en même temps, si on parle d'un tout « toujours-déjà-donné », c'est parce qu'il ne s'agit pas non plus (au sens *spéculatif*) de faire la genèse absolue de ce tout, de tout ce qui le précède, jusqu'à son origine, parce que — on le devine — le faire reviendrait à réduire le tout à une unité simple, cela équivaudrait à le ramener à un principe explicatif unique, ce qui le dépouillerait précisément de ce qui lui donne sa complexité et son caractère structuré et différentié. D'une manière apparemment très simple mais en même temps profondément éclairante, Althusser dira qu'« on parle bien des "conditions d'existence" du tout, en parlant des "conditions existantes" »[1352]. Peut-être qu'il n'y a pas de meilleure façon de définir ce que penser « sous » la conjoncture veut dire.

Nous touchons ici à un problème explicitement abordé par Althusser dans sa contribution à *Lire le Capital* concernant l'idée selon laquelle, ces conditions existantes, qui configurent le tout à un moment historique donné (que nous les appelions « conjoncture », « circonstances » ou « situation concrète », peu importe à cet égard), pourraient être décrites et connues intégralement sous la forme d'une « coupe d'essence »[1353]. On verra alors que le thème de la « grande loi de l'inégalité » des contradictions dont parle Althusser dans son article « Sur la dialectique matérialiste », n'est autre chose que l'énoncé positif de la thèse écrite entre parenthèses comme sous-titre : *l'inégalité des origines*, et que l'une et l'autre ne sont à leur tour qu'une espèce de « protocole » pour une théorie de la « temporalité différentielle », annoncée elle-aussi dans *Lire le Capital*.

Vers toute la fin de l'article sur la dialectique matérialiste, Althusser décrit cette « loi de l'inégalité » comme une « loi primitive », c'est-à-dire, une loi non-dérivée, « antérieure » a toute formation sociale particulière. Dans l'un des passages les plus explicites du « flirt » avec ce qu'Althusser nommera bientôt l'« idéologie structuraliste »[1354], cette loi est même définie comme un « invariant structural », c'est-à-

[1352] *PM*, 213.
[1353] *LC*, 276-77. On reviendra sur la signification de cette image dans le chapitre suivant.
[1354] Voir, par exemple, « La philosophie comme arme de la révolution », in *P*, 42 ; le « Cinquième point » sur le « formalisme » dans « Du côté de la philosophie (cinquième cours de philosophie pour scientifiques) », in *EPP II*, 278-81 ; et *EA*, 57. Dans un écrit encore inédit, Althusser affirme plus explicitement : « on voit alors aussi en quoi les arguments par lesquels on tente aujourd'hui de réduire une lecture un peu attentive des œuvres de Marx au "structuralisme" et à ses défauts, sont hors de propos. A l'offensive "humaniste" se conjugue benoitement aujourd'hui l'offensive structuraliste. Mais le "structuralisme" désigne une idéologie philosophique qui considère que les structures (comme combinaisons variées d'éléments simples premiers) sont le produit d'une *combinatoire nécessairement pure*, il est clair que le marxisme n'est pas un

dire une loi qui « ne souffre aucune exception » face aux changements (par déplacement ou condensation) dans et entre les différentes contradictions dont se compose le tout social.

> « L'inégalité est donc bien intérieure à la formation sociale, parce que la structuration à dominante du tout complexe, *cet invariant structural*, *est elle-même la condition des variations concrètes des contradictions* qui la constituent, donc de leurs déplacements, condensations et mutations, etc… et inversement parce que *cette variation est l'existence de cet invariant* »[1355].

L'inégalité ne concerne pas seulement le développement des différentes contradictions dans leur rapport *externe*, mais elle est aussi essentielle à chaque contradiction dans son *intérieur*. C'est la raison pour laquelle, pour Althusser, « contradiction surdéterminée » et contradiction « *inégalement déterminée* » peuvent être deux définitions tout à fait équivalentes du concept marxiste de contradiction.

Comme on pouvait s'y attendre, la cible de cette loi de l'inégalité est toujours l'idée hégélienne de la dialectique et sa conception téléologique du développement d'un processus (et peut-être plus spécifiquement, une certaine « tendance hégélienne » à l'œuvre chez plusieurs auteurs marxistes par rapport auxquels Althusser veut tracer une ligne de démarcation). Pour le dire en quelques mots, il s'agit d'opposer cette loi du développement inégale des contradictions, au schème hégélien du « travail du négatif », où c'est la *négativité* le seul principe moteur du développement d'un processus. Et ce principe, on l'a vu déjà, renvoie pour Althusser de manière incontournable aux « présupposés théoriques hégéliens de la simplicité et de l'origine »[1356] (et donc aussi, de la fin, du sens téléologiquement orienté). Contre cette simplicité et unicité de l'origine, la loi de l'inégalité permet une fois de plus introduire la différence dans l'origine, ou bien, de faire de l'origine

---

"structuralisme". Les modes de production sont bien des structures, combinant des éléments définis, mais il n'est pas question un seul instant de les *déduire* d'une quelconque *combinatoire*. Et, de surcroît, les éléments qu'elles combinent ne sont pas toujours les mêmes, ni identiques dans leur contenu, non plus que les relations qui les relient. Quant à ceux qui prétendent que cette lecture attentive de Marx "détruit l'histoire" au profit de la "structure", c'est qu'ils se font une idée de la "structure" qui convient parfaitement à leur idéologie mais ne correspond en rien à l'idée qu'on doit s'en faire en étudiant Marx. La science de l'histoire emploie le concept de structure non pour éliminer l'"histoire", et les révolutions, mais au contraire pour les penser. Quant à ceux qui déclarent que parler du concept marxiste de structure "détruit" l'"homme", c'est une plaisanterie. La théorie marxiste détruit certes l'idée qu'ils se font de l'"homme", et le rôle fondateur qu'ils lui attribuent dans l'interprétation idéaliste qu'ils donnent du marxisme, et, à ce titre, c'est une destruction bienfaisante ». Louis Althusser, « Socialisme idéologique et socialisme scientifique ». 20ALT/8/8, Fonds Althusser, IMEC, 86-87.

[1355] *PM*, 219.

[1356] *Ibid.*, 220.

quelque chose toujours déjà *différé* ; elle pose l'existence d'un *décalage* ou désajustement dans le développement de toute contradiction, et donc, une inégalité fondamentale dans le développement de tout processus. Si Althusser a introduit la phrase « *de l'inégalité des origines* » entre parenthèses, c'est précisément pour mettre en relief ce point crucial de sa critique de la dialectique hégélienne : il n'y a pas d'origine simple, mais il y a toujours « plus qu'une origine », pourrait-on dire (ou peut-être « moins que *l'origine* »), toujours différente dans son intérieur, toujours inégale l'une de l'autre. La loi de l'inégalité alors cherche à éradiquer cette conception selon laquelle « dans tout commencement hégélien, c'est la Fin qui est à l'œuvre ; (…) l'origine ne fait jamais que croître en elle-même, et produire en soi sa propre fin, dans son aliénation »[1357].

Même si cette loi trouve toute sa cohérence à partir de l'entrelacement du concept marxiste de contradiction, la surdétermination, et le concept marxiste de totalité — le tout structuré complexe à dominante —, il faut reconnaître néanmoins que l'argument d'Althusser court ici le risque de ce que Bruno Bosteels a signalé comme le « devenir transcendantal » de cette loi[1358]. Si en effet, on doit prendre cette loi « primitive » comme « antérieure » à toute formation sociale particulière, comme un « invariant » structurel, ou même si on doit prendre l'inégalité comme « différence originaire », propre à toute formation sociale, elle n'est pas loin alors de ce qui était censé d'être la cible de la critique d'Althusser : les lois transcendantales du développement historique, en tant que lois nécessaires, et donc universelles, et par là, réductibles à un principe unique simple. Si cette critique peut être valable pour la terminologie employée ici — ce qu'Althusser a nommé son « flirt » avec un certain « jargon » structuraliste — elle ne semble plus tenable lorsqu'on considère les développements ultérieurs de cette idée qui en réalité ne sera plus développée sous la rubrique d'une « loi ». La critique même de la catégorie d'origine, prise dans toute sa radicalité, ainsi que la question du « jeu » des différences, et plus tard, de ce qu'il appellera l'« aléatoire », peuvent suffire à écarter ce risque d'un « devenir transcendantal ». En ce sens, peut-être qu'il faudrait ne pas prendre ici la notion de « loi »

[1357] *Ibid*.

[1358] Bruno Bosteels, « Leer *El Capital* desde los márgenes : Notas sobre las lógicas del desarrollo desigual », in Marcelo Rodríguez et Marcelo Starcenbaum, éds., *Lecturas de Althusser en América Latina* (Santiago, Chile: Doble Ciencia, 2017), 41-76; texte traduit au français dans le numéro spécial d'*Actuel Marx* consacré à la réception non-européenne d'Althusser : Bruno Bosteels, « Lire *Le Capital* depuis les marges : notes sur la logique du développement inégal », trad. par Guillaume Sibertin-Blanc, *Actuel Marx*, n° 67 (1) (2020): 63-85.

au sens strict, mais plutôt comme une « tendance » (bien qu'Althusser donne de nombreuses raisons de la considérer comme une loi scientifique au sens strict). Mais, par ailleurs, c'est Bosteels lui-même qui souligne le fait que cette notion de « loi du développement inégal des contradictions » élaborée dans *Pour Marx*, semble être substituée dans *Lire le Capital* pour la notion — moins stricte et beaucoup plus féconde — de « décalage ». Bien que la question de l'inégalité ne disparaisse pas dans ce dernier ouvrage, comme Bosteels l'affirme, il est vrai que le décalage, en tant que concept exprimant une pensée de la différence originaire, risque lui-aussi de devenir un « principe transcendantal ». En d'autres termes, l'usage « structural » de ce concept risque de s'imposer sur son usage « historique », au point de faire échouer la tentative politique qui aurait inspiré tout ce travail d'élaboration théorique d'Althusser, à savoir, celle de fabriquer une nouvelle conceptualité théorique pour une analyse matérialiste des conjonctures, l'« analyse concrète des situations concrètes »[1359]. Mais, encore une fois, il faudrait tenir en compte du fait que les décalages sont toujours immanentes à la structure dans laquelle ils se produisent, ce qui empêche, par la construction même du concept, un « devenir transcendantal » du décalage en tant que tel. Comme le rappelle un passage fort significatif de l'essai d'Althusser sur Rousseau (où le concept de « décalage » structure du début à la fin son argument) : « tout Décalage est aussi l'indice d'une *articulation* en la *dés-articulation* que constitue le Décalage »[1360].

On ne nie pas ici qu'il y a des raisons pour craindre ce risque que l'auteur fait bien de signaler, mais on ne partage pas son pessimisme au point d'affirmer que, tel comme « l'heure solitaire » de la dernière instance « ne sonne jamais », dans la théorie d'Althusser, le « temps de l'histoire (…) n'arrive jamais » non plus[1361]. Sans pouvoir discuter ici les

[1359] Bosteels reconnaît trois niveaux de fonctionnement du concept de décalage : au niveau *méthodologique*, ce concept sert à la construction d'une « nouvelle *théorie de la lecture* », la lecture symptômale ; au niveau *structural*, ce concept suppose le développement d'une « nouvelle *théorie de la cause absente* », la causalité structurale ; et au niveau *historique*, le concept de décalage permet de penser le problème de « l'historicité de la structure », ce qui suppose d'une part, une « *théorie implicite de l'événement* », et d'autre part, une « *théorie explicite de la transition* entre modes de production ». « Le point sur lequel risque d'achopper toute cette machinerie soutenant la logique des multiples niveaux d'écart, de distance et de différence internes, se trouve dans la relation hiérarchique que *Lire le Capital* établit entre les utilisations structurale et historique de cette notion de décalage », conclut Bosteels. Bruno Bosteels, « Lire *Le Capital* depuis les marges… », art. cit., 80 et 83.

[1360] *SM*, 74.

[1361] Bruno Bosteels, « Lire *Le Capital* depuis les marges… », art. cit., 84. Ou encore : « La formulation althussérienne du matérialisme dialectique résumée dans la théorie de la causalité structurale, reste

raisons de ce jugement — raisons qui trouvent sans doute leur racine dans son positionnement d'adhésion au projet philosophique d'Alain Badiou[1362] —, il reste pertinent de s'arrêter sur deux points que l'étude de Bosteels permet de relever. Le premier, qui intéresse peut-être plus à l'historien des idées, est l'absence frappante (Bosteels parle de « censure ») du nom de Trotsky dans tout l'ouvrage d'Althusser, tout particulièrement lorsqu'il est question de cette « loi du développement inégal », car — on le sait trop bien — cette thèse a des forts résonances avec la « loi du développement inégal et combiné » formulée par Trotsky dans son célèbre *Histoire de la révolution russe*. Dans le chapitre d'ouverture sur les « Particularités du développement de la Russie », Trotsky affirme :

> « L'inégalité de rythme, qui est la loi la plus générale du processus historique, se manifeste avec le plus de vigueur et de complexité dans les destinées des pays arriérés. Sous le fouet des nécessités extérieures, la vie retardataire est contrainte d'avancer par bonds. De cette loi universelle d'inégalité des rythmes découle une autre loi que, faute d'une appellation plus appropriée, l'on peut dénommer *loi du développement combiné*, dans le sens du rapprochement de diverses étapes, de la combinaison de phases distinctes, de l'amalgame de formes archaïques avec les plus modernes »[1363].

Faisant jouer ici Trotsky contre Althusser, Bosteels risque lui-même de se placer en « trotskyste », et de dénoncer chez ce dernier — un peu à la manière dont l'a fait Daniel Bensaïd avec Badiou —, les écueils de ses comptes non réglées avec les résidus d'un certain « stalinisme »[1364]. Quoi qu'il en soit, pour Bosteels, ce seraient précisément ces « nécessités extérieures » dont parle Trotsky que la loi d'inégalité formulée par Althusser — trop abstraite et universalisante, semble-t-il — serait incapable de prendre en considération, même si, au moment même où il parle de la Révolution Russe comme d'un cas exemplaire de ce qui est une contradiction surdéterminée (surdétermination qui est toujours liée à la « loi du développement inégal »), il dit explicitement qu'elle est

---

obstinément bloquée en cours de route, trébuche simplement de temps à autre, mais ne parvient finalement jamais à traverser le temps du matérialisme historique » (84-85).

[1362] Voir notamment Bruno Bosteels, *Alain Badiou, une trajectoire polémique* (Paris: La Fabrique, 2009).

[1363] Léon Trotsky, *Histoire de la Révolution russe. Vol. 1, Février*, trad. par Maurice Parijanine, édition numérique (Québec: Classiques Sciences Sociales, 2010), 15 (passage cité par Bosteels à la p. 73).

[1364] Voir Daniel Bensaïd, « Alain Badiou et le miracle de l'événement », in *Résistances : Essai de taupologie générale* (Paris: Fayard, 2001), 143-70. Texte disponible en ligne : Daniel Bensaïd, « Alain Badiou et le miracle de l'événement », *Le site Daniel Bensaid*, 2004, http://danielbensaid.org/Alain-Badiou-et-le-miracle-de-l-evenement?lang=fr.

« spécifiée par *la situation historique interne et externe* », et déterminée par son « *passé national* » ainsi que par le « *contexte mondial* »[1365]. Bref, il faut sans doute avoir en vue aussi l'enjeu strictement politique, voire « militant », dans le choix de ces références à Lénine et Mao qui laissent dans le silence absolu le nom de Trotsky. Bien qu'il était déjà un pari risqué de citer et commenter les concepts théoriques de Mao à l'intérieur du PCF au milieu des années 1960[1366], il est clair qu'il aurait été beaucoup plus compliqué pour le philosophe communiste qu'était Althusser, d'intégrer dans ses analyses la référence à Trotsky, surtout si on prend en compte que la « loi du développement inégal et combiné » était inséparable de le thèse de la « révolution permanente »[1367].

Le deuxième point est sans doute beaucoup plus intéressant dans le cadre de cette recherche. En effet, Bosteels attire l'attention sur un fait très intéressant. C'est que dans la même année où Althusser menait son séminaire de lecture du *Capital* (1964-1965), celui qu'aurait comme résultat l'ouvrage collectif éponyme, Jacques Derrida donnait son premier cours à l'ENS sous le titre « Heidegger : la question de l'être et l'histoire ». L'intérêt de cette coïncidence — qui explique, entre autres, pourquoi aucun des élèves d'Althusser n'a assisté au cours de Derrida[1368] — se situe à deux niveaux : premièrement, on retrouve dans

---

[1365] *PM*, 104-105.

[1366] Voir à ce sujet Étienne Balibar, « Althusser et Gramsci : entretien avec Étienne Balibar », *Période*, 2014, http://revueperiode.net/althusser-et-gramsci-entretien-avec-etienne-balibar/. A propos de l'usage qu'avait fait Althusser des écrits de Mao dans les articles de *Pour Marx*, Balibar dit : « je pense que les militants et les communistes français un peu plus vieux, surtout les dirigeants qui étaient sortis de cette histoire-là, ont dû se dire : "Tiens ! Althusser essaye de relancer l'alliance anti-khrouchtchévienne de Mao au niveau de la théorie, par des voies symboliques, indirectes". Il est absolument évident que *Pour Marx* est un livre écrit contre la déstalinisation khrouchtchévienne. Je ne dis pas que nous étions inconscients à l'époque. Le sens de la chose c'est : il faut faire la critique du stalinisme mais surtout ne pas la faire comme le font les khrouchtchéviens et les idéologues communistes du monde entier ».

[1367] Voir par exemple le chapitre 3, « The Emergence of the General Theory », de Michael Löwy, *The Politics of Combined and Uneven Development. The Theory of Permanent Revolution* (London: NLB, 1981), 70-99. Dans l'inédit cité précédemment, Althusser se réfère à la thèse de la révolution permanente (qu'il associe théoriquement avec le « mythe de la "grève générale" sorélienne ») dans les termes suivants : « la révolution est permanente car elle es imminente, et elle est imminente car, au fond elle est déjà réalisée "en puissance", en "essence" : dans le prolétariat qui est déjà, par essence, révolution. Il ne lui manque que *l'acte*, la déclaration, la décision. Il suffit de la "volonté" des "hommes". Il suffit donc de faire comprendre aux "hommes", que sont les prolétaires, ce qu'ils sont par essence, la révolution même. Il suffit qu'ils prennent conscience de ce qu'il sont : d'où l'apologie de la "conscience de classe" du prolétariat, et la définition de la classe sociale par la "conscience de classe" [Althusser précise ici en note de bas de page : "Lukács, Korsch, etc…"], ce qui est une variété de l'idéologie philosophique idéaliste du primat de la conscience sur l'être. (…) D'où le *volontarisme* du "gauchisme". Appel à la "conscience", appel à la "volonté", donc à la "liberté", autant de notions de l'idéologie morale et philosophique qui sont résumées dans *l'humanisme* du "gauchisme" prolétarien ». Louis Althusser, « Socialisme idéologique et socialisme scientifique ». op. cit., 38.

[1368] Selon le témoignage rapporté par Balibar lui-même. Voir Bruno Bosteels, « Lire *Le Capital* depuis les marges… », art. cit., 74-75. Voir aussi le chapitre 2 de la biographie de Derrida, « Dans l'ombre

le travail de lecture du texte heideggérien conduit par Derrida, l'esquisse d'une réflexion sur la temporalité analogue à celle qu'Althusser développe dans *Lire le Capital* dans les termes du développement inégal et des décalages entre différentes instances du tout social. Spécifiquement, dans la toute dernière séance du cours de Derrida, on retrouve l'idée d'une pluralité d'historicités, résultat de « différents types de production du sens historique, différentes lignes de productivité historique », et de « leur inégalité fondamentale de développement »[1369]. Ainsi, et sans abandonner l'esprit de sa critique, Bosteels peut conclure que :

> « Pour Derrida comme pour Althusser, le développement inégal de tous les niveaux et types d'historicité n'est pas un défaut par rapport à une norme ultime qui pourrait servir de principe téléologique pour un développement égal. L'effet d'inégalité est irréductible parce qu'il est lui-même principe »[1370].

Tous deux, suggère Bosteels, développent un concept de temporalité différentielle qui, fondé sur ce principe d'inégalité originaire et universel (inhérent à tous les phénomènes socio-historiques), est élevé à la catégorie de loi transcendantale. Plusieurs éléments de ce qui a été dit jusqu'à présent peuvent, en effet, renforcer l'affirmation de cette affinité théorique, sans pour autant endosser cette lecture qui observe le risque du devenir transcendantal de ces thèses. Ce n'est pas un hasard (au-delà du développement de ce thème la même année universitaire), qu'on puisse retrouver chez Althusser aussi bien que chez Derrida, une interrogation autour d'un concept qui permette de penser différentes formes du temps historique : chez l'un comme chez l'autre, il s'agit de remettre en cause le mythe de l'origine, soit comme « présence originaire », soit comme la « conscience de soi » d'un sujet de l'histoire. On reviendra sur ce thème dans le chapitre suivant.

Mais cette coïncidence peut être intéressante à un deuxième niveau qui concerne ce que Bosteels identifie comme un « carrefour » de l'histoire de la philosophie française des années 1960, un carrefour qui exprime un point de rencontre qui est à la fois un point de

---

d'Althusser » : Benoît Peeters, *Derrida*, op. cit., 182-93. Le témoignage, cependant, n'est pas exact, car un des élèves d'Althusser a suivi ce cours, comme le texte même de Derrida le précise : il s'agit de Michel Tort. Voir Jacques Derrida, *Heidegger: la question de l'Être et l'Histoire. Cours de l'ENS-Ulm 1964-1965*, éd. par Thomas Dutoit, coll. La philosophie en effet (Paris: Éditions Galilée, 2013), 141, 303.

[1369] *Ibid.*, 303.

[1370] Bruno Bosteels, « Lire *Le Capital* depuis les marges… », art. cit., 75.

bifurcation entre deux voies ou deux tendances de la pensée philosophique française : « une voie dialectique qui cherche à identifier et à élaborer avec rigueur la philosophie présente à l'état pratique dans les œuvres critico-historiques du Marx de la maturité » (soit l'entreprise althussérienne), et « une voie non dialectique mais déconstructive qui cherche à définir et à élaborer radicalement la question de l'histoire en partant de la question de l'être ouverte par Heidegger » (soit l'entreprise derridienne)[1371]. Ce carrefour s'inscrit dans une conjoncture théorique où s'opère un déplacement qui a été plusieurs fois décrit — et le plus souvent de manière trop générique — dans les termes d'une critique de la dialectique au nom de la « différence », o bien, comme le surgissement d'un « anti-hégélianisme » qui fait appel à des pensées comme celle de Spinoza, Nietzsche ou Heidegger, pour être codifiées comme « philosophies de la différence »[1372]. Mais ce qui donne à l'entreprise althussérienne sa singularité, c'est qu'elle est une tentative de développer une critique de la dialectique qui, tout en faisant appel à des figures de la différence, ne renonce pas à la catégorie même de dialectique. De toute évidence, il n'est pas question chez Althusser de prendre la défense d'une « logique dialectique » contre une « logique structurale », tel que cette querelle opposait plus ou moins à la même époque Lucien Sève à Maurice Godelier[1373]. A partir de ces termes, on pourrait dire qu'Althusser a voulu tenir les deux bouts de la chaîne, pour penser ensemble structure et dialectique, mais non pas dans le sens d'une « structuralisation » de la dialectique comme l'objectait Sève (ou de son revers symétrique : une structure « dialectisée »), mais dans le sens de quelque chose qu'il faudrait bien appeler une différence dialectique ou la dialectique comme différence. Yves Vargas a bien remarqué en ce sens que dès le début la confrontation d'Althusser avec la dialectique a pris

[1371] *Ibid.*, 75-76.
[1372] Comme le dit Bosteels : « Ce passage de la dialectique à la différence (ou par commodité sténographique : de Hegel et Marx à Deleuze et Derrida en passant par Nietzsche et Heidegger) n'est pas seulement le signe d'un changement de mode intellectuelle. C'est une réponse interne au champ de la pensée, qui implique sa propre critique immanente, dans la mesure où l'accent mis sur la notion de différence cherche à être une réponse critique à certaines des failles, illusions et certains échecs alors associés à la tradition dialectique, à laquelle elle apporterait une rectification salutaire ». *Ibid.*, 76.
[1373] Voir à ce propos Lucien Sève, *Structuralisme et dialectique*, coll. Essentiel (Paris: Editions sociales, 1984), notamment le chapitre 1, « Méthode structurale et méthode dialectique », 19-71. Cette étude, parue en 1967 dans *La Pensée*, constitue une réponse à l'article de Godelier paru l'année précédente : Maurice Godelier, « Système, structure et contradiction dans *Le Capital* », *Les Temps modernes,* n° 246 (1966): 828-64, texte repris dans Maurice Godelier, *Horizon, trajets marxistes en anthropologie* (Paris: F. Maspero, 1973), 187-221. On retrouvera la suite de cet échange dans la deuxième partie du chapitre III de l'ouvrage de Godelier (« Logique dialectique et analyse des structures. Réponse à Lucien Sève »), et puis dans le chapitre 2 de l'ouvrage de Sève (« Réponse à Maurice Godelier »).

la forme de la « différence spécifique » ou bien de penser la « différence radicale » de la dialectique marxiste par rapport à la dialectique hégélienne. « La dialectique de Hegel ne quitte pas la scène théorique, elle reste l'horizon du marxisme, un horizon dont l'avant-scène se détermine comme différence »[1374]. Vargas suggère que nous devrions même parler d'une « dialectique de la contradiction positive », car la dialectique matérialiste pensée par Althusser est en effet une dialectique sans négativité (sans la « négation de la négation »). Bien qu'il ne formule pas cette hypothèse, l'analyse de Vargas permettrait bien de rapprocher Althusser aux penseurs de l'« affirmation » ou de la « positivité » nietzschéennes au lieu des penseurs de la dialectique ou la contradiction marxiennes (selon les termes du déplacement auquel fait référence Bosteels). « Quand Althusser finit par déclarer qu'il préfère parler d'*antagonisme* plutôt que de *contradiction*, il sanctionne sa pratique philosophique, car un antagonisme est l'affrontement de forces positives sans négation »[1375].

Malgré l'élément de divergence entre les deux tentatives, Bosteels reconnaît qu'Althusser « participe certainement d'une tendance générale à situer un principe de différenciation interne irréductible au cœur de toutes les structures historiques », mais tandis que pour ce dernier le but n'est autre qu'une « réaffirmation conceptuelle de la dialectique marxiste », pour Derrida, le concept même de dialectique devient tôt « la première cible de la déconstruction, et peut-être la plus importante »[1376]. C'est quelque chose que Derrida lui-même avouera dans l'« Avant-propos » de sa mémoire d'études supérieures, délivrée en 1954 mais resté inédite jusqu'à 1990, *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*. Lorsqu'il était question pour lui de penser une « loi de contamination originaire de l'origine » sous la rubrique d'une « dialectique originaire » (et Derrida va jusqu'à parler d'une « surenchère » dialectique qui prétendait aller au-delà du matérialisme dialectique), il reconnaît que dès son « Introduction » à *L'origine de la géométrie* de Husserl (1962), le mot dialectique va disparaître complètement, ou bien, son

[1374] Voir Yves Vargas, « L'horreur dialectique (description d'un itinéraire) », in *Althusser. Une lecture de Marx*, coord. par Jean-Claude Bourdin, op. cit., 161. Peu après, Vargas explique que le concept de totalité complexe à dominante, mène Althusser à penser une « théorie causale peu canonique et très éclatée, voire dispersée en différences de différences » (166).
[1375] *Ibid*., 188. Vargas fait mention ici à un passage des entretiens avec Navarro : « …les *antagonismes* (je ne dis pas les "contradictions", je me méfie de cette catégorie employée à tort et à travers) *sont inévitables* ». *SP*, 68.
[1376] Bruno Bosteels, « Lire *Le Capital* depuis les marges… », art. cit., 76.

apparition n'aura lieu que pour « designer *ce sans quoi* ou *a l'écart de quoi* il fallait penser la différance »[1377]. On sait qu'Althusser, en revanche, ne va rejeter le terme de dialectique que vers toute la fin de son travail. Vers 1985, par exemple, la « dialectique » est qualifiée comme une « horreur », un « terme atroce », et il va même déclarer, dans une lettre à Navarro, que la dialectique « est *plus que douteuse*, *voire néfaste*, c'est-à-dire toujours plus ou moins téléologique »[1378].

2.3.4. La causalité structurale

Il faut revenir ici sur l'une des élaborations conceptuelles les plus caractéristiques de l'intervention théorique d'Althusser dont nous disposons, et que nous n'avons mentionné ici qu'en passant : celle de la causalité structurale. Le développement d'une « théorie de la *causalité structurale* » était considéré par Althusser en 1966 comme l'une des « questions stratégiques » fondamentales pour le développement de la théorie marxiste dans la conjoncture philosophique de l'époque[1379].

Bien que ce ne soit qu'après coup qu'Althusser va identifier la « surdétermination » comme l'un des « effets » de la causalité structurale[1380], dans *Pour Marx* — où ce concept est largement mobilisé —, la causalité structurale est complètement absente, ou presque, car dans « Contradiction et surdétermination », au moment du détour que fait Althusser par rapport à la lettre d'Engels à Joseph Bloch, c'est-à-dire par rapport à la question de la détermination en dernière instance, il est bien question de déterminer qu'est-ce que c'est, en dernière instance, la « cause » de cette détermination. « L'évidence du contenu qui nous frappe quand nous nous représentons le parallélogramme des forces (volontés individuelles) cesse dès qu'on se pose (et Engels se la pose !) la question de l'origine (donc de la cause)

[1377] Jacques Derrida, *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, op. cit., vii.
[1378] Voir la lettre du 8 avril 1986, in *SP*, 129. Voir également *EPP I*, 582, et *ADL*, 255. Voir à cet égard l'étude de Vargas citée plus haut.
[1379] Dans « Conjoncture philosophique et recherche théorique marxiste », intervention prononcée à l'École Normale Supérieure le 26 juin 1966, Althusser affirmait : « Il est apparu à l'usage que cette question commandait tout, en seconde instance, sinon en première. Elle commande la théorie de la *pratique* en général et donc la théorie de la *pratique théorique elle-même*. Cette question commande à la fois la théorie générale de la *pratique* et la théorie de la *dialectique* ». *EPP II*, 407.
[1380] Louis Althusser, « The Historical Task of Marxist Philosophy », in *The Humanist Controversy and Other Writings*, op. cit., 201.

des déterminations de ces volontés individuelles », dit Althusser. Et à propos de cette référence aux « volontés individuelles », il ajoute peu après : « A ce niveau on peut se donner l'impression de ressaisir dans des unités réelles et discrètes, et visibles, l'infinie diversité antérieure des causes microscopiques »[1381]. Cette solution pseudo-théorique donnée par Engels ne résout rien sur le fond, car elle pose le faux problème des volontés individuelles qu'il hérite de la théorie du contrat social. Althusser oppose donc à cette approche le concept de « surdétermination », par où le problème de la détermination en dernière instance acquiert une autre configuration, mais dont la solution théorique demeure ajournée par cette célèbre formulation de ton aporétique : « Ni au premier, ni au dernier instant, l'heure solitaire de la "dernière instance" ne sonne jamais »[1382]. Pourtant, il n'y a aucune mention au concept de causalité structurale.

Ce sera l'une des innovations majeures des contributions d'Althusser à *Lire Le Capital*. Dans le paragraphe 8 de « Du "Capital" à la philosophie de Marx », où Althusser introduit le concept de « lecture symptômale », la causalité structurale est présentée comme « *le concept de l'efficace d'une structure sur ses éléments* »[1383]. Grâce à la lecture symptômale du texte marxien, ce concept est trouvé notamment dans *Le Capital* de Marx comme une « *réponse ne correspondant à aucune question posée* » :

> « Cette réponse que Marx ne parvient à formuler que sous la condition de multiplier les images propres à la rendre, la réponse de la "Darstellung" et de ses avatars, c'est sans doute que Marx ne disposait pas, du temps qu'il vivait, et n'a pu se donner la disposition, de son vivant, du concept adéquat propre à penser ce qu'il produisait »[1384].

En effet, comme Vittorio Morfino l'a bien noté, Althusser identifie plusieurs termes employés par Marx pour essayer de désigner ce concept de causalité structurale :

> « le terme *Beleuchtung* dans l'*Introduction* de 1857, et surtout celui de *Darstellung* dans *Le Capital*, ainsi que les métaphores à travers lesquelles Marx pense le système capitaliste : *Triebwerk*, *Mechanismus*, *Getriebe*,

[1381] *PM*, 122, 124. Althusser reconnaît aussi que !les formes de la superstructure en effet sont bien cause d'une infinité d'événements » (119).
[1382] *Ibid.*, 113.
[1383] *LC*, 24.
[1384] *Ibid.*, 23, 24.

> métabolisme social, auxquels s'ajoutent les termes, tout aussi importants de ce point de vue, de *Verbindung* et *Gliederung* »[1385].

On a déjà vu l'importance de ces deux derniers concepts pour la construction du concept de totalité complexe. Quant au concept de *Darstellung*, il sera très important comme analogie (ou comme métaphore) de ce concept de l'efficace d'une structure sur ses éléments, et en tant que métaphore proprement dit, ce concept établit un lien étroit avec le concept de « dialectique à la cantonade » proposé dans l'article sur le théâtre matérialise, « Le "Piccolo", Bertolazzi et Brecht ». On y reviendra.

On peut noter tout d'abord, à la suite de Morfino, que tout comme chez Marx il y a tout un ensemble de termes qui rendent compte de la présence invisible de ce concept de causalité structurelle, chez Althusser lui-même ce concept opère toujours en connexion ou à l'aide d'autres concepts forgés par lui : « surdétermination », « causalité métonymique » (concept forgé en réalité par Jacques-Alain Miller), « cause immanente » (au sens spinoziste), et le concept de « théâtre sans auteur » (à nouveau, indissociable des concepts de *Darstellung* et de « dialectique à la cantonade »). Bref, la causalité structurelle opère comme une véritable charnière, un gros carrefour ou un point de convergence entre différents concepts qu'Althusser a produit au préalable dans les articles qui composent *Pour Marx*. Morfino lui-même avance l'hypothèse selon laquelle, pour dissiper des éventuelles ambigüités et pour bien saisir la portée et la nouveauté de ce concept althussérien, il faut l'inscrire dans l'intersection de trois thèses : « 1. la thèse du caractère constitutif des relations ; 2. la thèse de la contingence des relations ; 3. enfin la thèse de la temporalité plurielle »[1386]. Cette suggestion explique d'une autre manière pourquoi, comme on l'a indiqué précédemment, le concept de surdétermination est indissociable de celui de totalité structurée à dominante, lorsque ces deux sont à leur tour indissociables du nouveau concept de temps historique qu'Althusser va nommer « temporalité différentielle ».

Mais c'est surtout dans « L'objet du "Capital" » qu'Althusser va développer plus systématiquement ce concept de causalité structurale. En fait, il est introduit comme l'un des concepts, sinon *le* concept, qui résume « l'immense révolution théorique de Marx » (c'est le titre du chapitre IX de « L'objet du "Capital" »). Par ce concept, dit Althusser,

[1385] Vittorio Morfino, « La causalité structurelle », trad. par Nathalie Gailius, *La Pensée* 382 (2) (2015): 57-70.
[1386] *Ibid.*, 64.

Marx établit un tout autre rapport théorique avec l'économie politique classique et son objet. Cependant, comme ce concept est une réponse à une question qui n'est posée nulle part, il est, pour ainsi dire, « à l'état pratique », il faut donc le construire. « Il faut un autre concept pour rendre compte de la nouvelle forme de causalité requise par la nouvelle définition de l'objet de l'Économie Politique, par sa "complexité", c'est-à-dire par sa détermination propre : *la détermination par une structure* »[1387]. Autrement dit, le problème pour Althusser se pose dans les termes de « la production d'un concept philosophique indispensable, *qui n'existe pas dans la forme du concept* »[1388].

Comme on l'a vu plus haut, ce concept s'érige comme une démarcation explicite par rapport aux deux modèles de causalité hérités de la métaphysique moderne : celui de la « causalité transitive », qui s'appuie sur le schéma mécaniste cartésien, c'est-à-dire, un modèle où la cause a une antériorité logique et temporelle par rapport à ses effets, et qui est à la base d'une explication positiviste du déterminisme ; et celui de la « causalité expressive », propre à la notion leibnizienne d'expression, modèle qui selon Althusser serait aussi présent chez Hegel, et qui conçoit les effets comme la manifestation phénoménale d'une essence intérieure ou d'un principe unique qui en serait la cause. Le concept de causalité structurale déplace radicalement les termes du problème car, inspiré par une intuition spinoziste, la distinction même entre « cause » et « effet » devient relativisée ou reformulée sur un nouveau terrain. Plutôt que le concept de l'efficace d'une structure sur ses éléments, de manière plus radicale, la causalité structurale désigne « *l'existence de la structure dans ses effets* », c'est-à-dire qu'une structure n'est rien en soi, qu'elle n'existe pas indépendamment de ses effets, mais qu'elle n'est que dans et par ses effets. Dans les mots d'Althusser,

> « cela implique que la structure soit immanente à ses effets, cause immanente à ses effets au sens spinoziste du terme, que *toute l'existence de*

[1387] *LC*, 399.

[1388] *Ibid.*, 400. Ou encore : « Le problème épistémologique posé par la modification radicale de l'objet de l'Economie Politique par Marx peut être formulé ainsi : *par le moyen de quel concept peut-on penser le type de détermination nouveau, qui vient d'être identifié comme la détermination des phénomènes d'une région donnée par la structure de cette région ?* D'une manière plus générale, *au moyen de quel concept, ou de quel ensemble de concepts, peut-on penser la détermination des éléments d'une structure, et les rapports structuraux existant entre ces éléments, et tous les effets de ces rapports, par l'efficace de cette structure ? Et a fortiori, au moyen de quel concept, ou de quel ensemble de concepts peut-on penser la détermination d'une structure subordonnée par une structure dominante ? Autrement dit comment définir le concept d'une causalité structurale ?* » (401).

la structure consiste dans ses effets, bref que la structure qui n'est qu'une combinaison spécifique de ses propres éléments, ne soit rien en dehors de ses effets »[1389].

Althusser songe ici évidemment à la proposition XVIII de la première partie de l'*Éthique*, où Dieu est défini par Spinoza comme « cause immanente » et « non transitive » de toutes les choses[1390]. Mais si Althusser, au cours de *Lire Le Capital*, ne mentionne Spinoza que de manière ponctuelle — voire anecdotique —, son nom apparaît très souvent dans des moments bien stratégiques[1391]. Par exemple, ici, à propos de cette causalité structurale par laquelle on peut connaître la détermination des structures sur d'autres structures ou d'une structure sur ses éléments : « Le seul théoricien qui ait eu l'audace inouïe de poser ce problème et d'en esquisser une première solution, c'est Spinoza »[1392]. Comme Balibar l'a remarqué dans plusieurs endroits, ce qui attire profondément l'attention d'Althusser dans la causalité immanente de Spinoza, ce qui lui semble l'un des aspects les plus révolutionnaires de sa pensée, c'est notamment l'idée de « l'inhérence de la substance à la multiplicité de ses modes »[1393], ce qui fait de la causalité spinozienne « une causalité rigoureusement exclusive de toute téléologie »[1394]. On sait qu'Althusser lui-même a avoué cette fascination avec Spinoza dans *Éléments d'autocritique* au moment où il explique son

---

[1389] *Ibid.*, 405.

[1390] Voir Baruch Spinoza, *Éthique*, trad. par Bernard Pautrat, Nouvelle édition, coll. Points (Paris: Éditions du Seuil, 2014), I, P. XVIII, 53.

[1391] C'est un point que plusieurs commentateurs ont souligné à juste titre. Comme Pierre-François Moreau l'a remarqué, « Louis Althusser s'est réclamé de Spinoza. Il s'est accusé de spinozisme. On lui a reproché ce spinozisme. On lui a parfois aussi reproché d'avoir mal compris Spinoza. Enfin ses écrits, ou son exemple, ont certainement donné une impulsion à une part au moins des nouvelles études spinozistes. Pourtant, paradoxalement, Althusser cite peu les textes de Spinoza (même s'il l'évoque souvent) ; il ne lui a pas consacré d'étude séparée — si l'on excepte quelques pages rapides publiées récemment, qui parlent moins de Spinoza que des incitations à penser qu'Althusser lui-même a pu y trouver. Incitations à penser : c'est d'ailleurs ainsi que l'on pourrait désigner la plupart des références faites à l'auteur de *L'Ethique* au fil des œuvres d'Althusser. Dans les textes publiés de son vivant, les passages consacrés à Spinoza sont aussi rapides et elliptiques que rhétoriquement forts et stratégiquement situés ». Pierre-François Moreau, « Althusser et Spinoza », in *Althusser philosophe*, sous la dir. de Pierre Raymond, op. cit., 75-86. De manière plus générale, voir aussi les deux chapitres que Knox Peden consacre au spinozisme d'Althusser. Il ouvre en fait le premier chapitre par l'affirmation suivante : « The Spinozism of Louis Althusser confounds the expectations of the intellectual historian because its development over time ultimately results more from the deductive logic of its initial premises than the influence of shifting political and cultural conditions ». Knox Peden, *Spinoza contra Phenomenology*, op. cit., 127.

[1392] *LC*, 403.

[1393] Étienne Balibar, « Avant-propos pour la réédition de 1996 », in *PM*, viii.

[1394] Étienne Balibar, « Individualité, causalité, substance: réflexions sur l'ontologie de Spinoza », in *Spinoza: Issues and Directions. The Proceedings of the Chicago Spinoza Conference*, éd. par Edwin Curley et Pierre-François Moreau (Leiden et New York: Brill, 1990), 59. Balibar lui-même souligne que l'idée de l'inhérence des modes à la substance est celle qui « manifeste le mieux l'originalité du spinozisme » (66).

« flirt » avec le structuralisme (il utilise le concept *Kokettieren*, tel comme Marx l'avait employé pour expliquer son flirt avec la philosophie hégélienne). Quand il reconnaît qu'au lieu d'avoir été « structuraliste » il avait avant tout été un « spinoziste », c'est justement à propos de l'utilisation d'un concept comme celui de « l'efficace de la cause absente », un concept qui tout en étant « infiniment plus spinoziste que structuraliste », a rendu ses services pour des thèses que Spinoza « n'aurait sûrement jamais avouées, bien qu'il les autorisât »[1395], précise Althusser.

Malgré cette précision, on pourrait dire qu'en ce qui concerne la formule de « cause absente » au moins, il s'agit d'une une espèce de synthèse tout aussi bien spinoziste que structuraliste, car il ne faut pas oublier (on l'a vu tout à l'heure) que ce concept est assez proche du concept de « causalité métonymique » forgé par Jacques-Alain Miller, l'un des premières à intégrer le cercle étroit d'« althussériens », bien qu'il deviendra vite — par la médiation d'Althusser lui-même — le grand disciple et héritier de Lacan. Dans son célèbre essai sur l'« Action de la structure », rédigé en 1964 mais publié en 1968 dans les *Cahiers pour l'Analyse*, Miller proposait une théorie de la causalité structurale comprise dans l'horizon d'une « Théorie du Discours », qui se réclamait à parts égales de la théorie freudienne redécouverte par Lacan et de la théorie marxiste renouvelée par Althusser (le discours marxiste et le discours freudien étant les « deux discours sur la surdétermination » qu'on connaît à ce jour, et tous les deux donnent « le principe d'une organisation nouvelle du champ conceptuel »)[1396]. Miller distingue deux fonctions de son concept de structure : la « structuration », ce qui désigne l'action de la structure justement, et la « subjectivité », comme l'instance du sujet toujours assujettie. Ce qui est intéressant, c'est qu'à partir de la première fonction, il va distinguer entre un « plan actuel » et une « dimension virtuelle » qu'il décrit dans des termes pratiquement spinozistes : « Il faudra donc distinguer une structure *structurante* et une structure *structurée* »[1397]. Comme on le sait, cette formule

[1395] *EA*, 55, 65.
[1396] Jacques-Alain Miller, « Action de la structure », *Cahiers pour l'analyse* 9 (1968): 103, 93.
[1397] *Ibid.*, 95. Telle est, par ailleurs, la définition que Pierre Bourdieu donnera du concept d'« habitus » : « systèmes de *dispositions* durables et transposables, structures structurées prédisposées à fonctionner comme structures structurantes ». Pierre Bourdieu, *Le sens pratique*, coll. Le Sens commun (Paris: Éditions de Minuit, 1980), 88. Au-delà de ce point précis, une étude systématique sur le rapport entre Althusser et Bourdieu est toujours en attente. Pour une première approximation concernant la question de la reproduction et les appareils idéologiques d'État, voir Julien Pallotta, « Bourdieu face au marxisme althussérien : la question de l'État », *Actuel Marx* 58, n° 2 (2015): 130-43. Voir aussi la conférence récemment publiée en anglais où Althusser présente le travail de Bourdieu et Passeron, qu'il avait invités à donner un séminaire à l'ENS en

reproduit plus ou moins dans les mêmes termes le rapport que l'*Éthique* de Spinoza décrit entre la *natura naturans* (la substance infinie de Dieu) et la *natura naturata* (tous les modes des attributs de Dieu). La conjugaison verbal est en effet la même : on peut distinguer dans la nature une nature *naturante* et une nature *naturée*. Et comme l'a souligné Balibar, « le passage de la *natura naturans* à la *natura naturata* (…) est l'essence même de la causalité » spinozienne[1398]. Mais si Spinoza est mentionné par Miller quelques pages plus tard, il se concentre plutôt à ce stade sur le versant linguistique et psychanalytique de cette dimension virtuelle de la structuration, en ce sens que « la virtualité du structurant se convertit en une absence », et que « cette absence se produit dans l'ordre réel de la structure : l'action de la structure vient à être supportée par un manque »[1399]. Absence et manque sont donc les deux figures à travers lesquelles Miller pense cette schème de causalité structurale : si la structure est cause, elle ne « régit le réel » que se faisant absente, et ce n'est que par ses effets dans le réel que la cause peut être pressentie. De même au niveau de l'assujettissement : les représentations imaginaires, en tant qu'effets, « *n'existent que pour dissimuler la raison de leur existence* »[1400]. L'absence dont il est question, n'est autre que l'absence d'une réalité qui ne se présente que par *métonymie*, c'est-à-dire, tel comme la figure de style, par la désignation d'une chose avec un terme qui ne lui convient pas au niveau littéral, mais qui est associé à elle par un certain rapport de contigüité. Dans ce cas en particulier, lorsque l'effet est pris par la cause. Dans les termes de Miller : « La cause se métaphorise dans un discours, et en général dans toute structure : car la condition nécessaire au fonctionnement de la causalité structurale est que le sujet prenne l'effet *pour*

1963 : Louis Althusser, « Philosophy and Social Science: Introducing Bourdieu and Passeron », *Theory, Culture & Society* 36, nº 7-8 (2019): 5-21. Dans une note inédite de 1966, Althusser caractérise l'idéologie comme une structure qui serait en même temps « juge et partie » : « l'idéologie, déterminée par la *structure* de la société, *fait elle-même partie de cette structure*. Déterminée par une structure dont elle fait elle-même *partie* (…) l'idéologie est, si l'on peut dire *juge et partie* dans la causalité structurale de la société. Comme juge, elle donne une certaine *représentation* de la nature et de la société (…). Comme *partie*, elle est déformée dans son "jugement" par le fait qu'elle est un *élément constitutif* de la structure, donc qu'elle subit nécessairement, au sein de la *représentation* qu'elle donne du "monde", les effets de la fonction que lui assigne la *structure* dont elle fait *partie intégrante* ». Louis Althusser, « Théorie marxiste et Parti communiste… » (1966), 20ALT/7/9, Fonds Althusser, IMEC, 93. Nous reviendrons en détail sur le rapport entre idéologie et causalité structurale dans le chapitre 2.6.

[1398] Étienne Balibar, « Individualité et transindividualité chez Spinoza », in *Spinoza politique. Le transindividuel*, op. cit., 202. Ce texte fut publié bien avant en anglais : voir Étienne Balibar, *Spinoza: From Individuality to Transindividuality*, Mededelingen vanwege het Spinozahuis (Delft: Eburon, 1997).

[1399] Jacques-Alain Miller, « Action de la structure », art. cit., 95.

[1400] *Ibid.*, 96. Autrement dit : « La cause se réfléchit parmi les effets qu'elle détermine et qui s'ignorent comme tels ».

la cause. Loi fondamentale de l'action de la structure »[1401]. Si bien Miller décrit ici l'action de la structure sur le sujet comme un procès d'assujettissement en termes d'une méconnaissance structurelle à toute connaissance (motifs qu'Althusser reprendra dans son article sur les appareils idéologiques d'État), la causalité structurale pour Althusser n'est dite « métonymique » que par métaphore, si l'on peut doubler les tropes ici, car elle décrit une causalité plus vaste que celle de la méconnaissance par le sujet des causes de sa sujétion (bien qu'au fond elle la comprend).

Comme le dit Althusser,

> « *l'absence de cause dans la "causalité métonymique" de la structure sur ses effets n'est pas le résultat de l'extériorité de la structure par rapport aux phénomènes économiques ; c'est au contraire la forme même de l'intériorité de la structure, comme structure, dans ses effets*. Cela implique alors que les effets ne soient pas extérieurs à la structure, ne soient pas un objet, ou un élément, un espace préexistants sur lesquels la structure viendrait *imprimer sa marque* : tout au contraire, cela implique que la structure soit immanente à ses effets »[1402].

Le point décisif est donc que l'absence et l'immanence doivent être pensées ensemble, puisqu'il ne s'agit pas d'une absence au sens de la théologie mystique, car cela supposerait l'idée d'un « Dieu caché » totalement étrangère au concept spinoziste de Dieu comme nature ; il s'agit d'une absence dans la mesure où la cause ne se trouve jamais « présente » comme telle (dans cette position d'« extériorité » dont parle Althusser), parce qu'elle n'a d'existence que par moyen de ses effets (donc elle n'existe qu'à l' « intérieur » de ses effets). Comme il a été remarqué par Giorgos Fourtounis, tout le défi du concept de causalité structurale consiste à penser ensemble, non seulement l'absence de la structure et

---

[1401] *Ibid.*, 102.

[1402] *LC*, 405. A propos de la « causalité métonymique » écrite ici entre guillemets, Althusser ajoute en note de bas de page : « Expression de J. A. Miller pour caractériser une forme de causalité structurale repérée par J. Lacan dans Freud » (note 42). Sur le « drame » qui a surgi à propos de la « paternité » de ce concept (Miller, selon le témoin d'Althusser, aurait accusé Rancière de lui avoir « volé » son concept), voir *ADL*, 240-41 et 395. On peut également consulter les témoignages de Rancière lui-même, dans un entretien de 2008 : Peter Hallward, « Que sous forme de la rupture : un entretien avec Jacques Rancière », *Cahiers pour l'analyse* (an electronic edition), consulté le 24 novembre 2019, http://cahiers.kingston.ac.uk/interviews/ranciere.html, entretien publié en traduction anglaise dans Peter Hallward et Knox Peden, éd., *Concept and Form, Volume 2. Interviews and Essays on the Cahiers Pour l'Analyse* (London - New York: Verso, 2012) ; ainsi que celui de Miller, dans un entretien plus récent : Aliocha Wald Lasowski, « Une scène du *Rideau déchiré* d'Hitchcock. Conversation avec Jacques-Alain Miller », in *Althusser et nous*, op. cit., 204-05.

l'immanence de la causalité spinoziste, mais plus précisément, l'articulation réciproque de trois concepts qu'Althusser mobilise simultanément : le « tout », la « structure » et l'« immanence », cette dernière jouant un rôle déterminant. Seulement dans leur ensemble il est possible de contourner le problème d'un « devenir transcendantal » (comme disait Bosteels) de la structure ou du tout structuré[1403]. Selon Fourtounis, la raison pour laquelle Althusser réitère plusieurs fois le geste d'une double démarcation par rapport aux deux modèles de causalité hérités de la métaphysique moderne n'est, en effet, autre que le problème de l'immanence : « what is at stake in this delimitation of structure is simply immanence: the whole point of that double counterdistinction from both transitive atomism and transcendent holism is the notion of immanent causality, which was not allowed in either of the above general conceptions »[1404]. Autrement dit, l'immanence spinoziste est précisément ce qui s'oppose à la fois au modèle « transitive » et au modèle « expressive » (ou « transcendant ») de causalité. S'il y a un élément paradoxale, voire contradictoire dans l'idée exprimée avec la formule « cause absente », c'est justement en raison du caractère paradoxal de l'immanence spinoziste elle-même[1405].

Ce que Fourtounis appelle ainsi le « structuralisme immanentiste » ou le « structuralisme spinoziste »[1406] d'Althusser, peut être compris différemment si l'on revient ici sur la signification et la fonction qu'Althusser assigne au concept de la « *Darstellung* », concept difficile, chargé de différents connotations dans la tradition de l'idéalisme allemand, y compris l'hégélianisme dont Marx lui-même fait partie (même de manière critique), un concept quelque peu intraduisible qui doit toujours être contrasté avec le concept de la

[1403] Giorgos Fourtounis, « On Althusser's Immanentist Structuralism: Reading Montag Reading Althusser Reading Spinoza », *Rethinking Marxism* 17 (1) (2005): 101-18.
[1404] *Ibid.*, 107.
[1405] « The question here is not one of external antagonism between immanence and holism, but of the *internal, constitutive tension of Spinozist immanence itself*, which is necessarily holistic, on condition that a *radically new holism* —that is, a novel notion of *whole* — is involved, and that Althusser's concept of structure, as a structured whole, is consistently immanentist by having constitutive recourse to that *specific* form of holism, which I propose to term *immanentist holism*, opposed to the traditional, alternative concepts of whole ». *Ibid.*, 106. Fourtounis engage ici un débat qui exigerait un énorme détour par Spinoza et les différentes interprétations de la question de l'« expression » comme rapport entre la substance et les attributs, débat qui concerne au moins les lectures de Deleuze, Macherey, Matheron et Géroult, et que par ses dimensions, nous ne pouvons pas développer ici.
[1406] Voir aussi Giorgos Fourtounis, « El teatro de la inmanencia: estructura, ideología y sujeto en el estructuralismo spinozista de Althusser », in *Actas del Coloquio Internacional: 50 años de Lire le Capital*, éd. par Pedro Karczmarczyk, Natalia Romé et Marcelo Starcenbaum (La Plata: Universidad Nacional de La Plata, 2017), 300-17, disponible en ligne sur le lien : http://www.libros.fahce.unlp.edu.ar/index.php/libros/catalog/book/84.

« *Vorstellung* » (ce qu'Althusser fait, justement). Si ce dernier est le plus souvent traduit comme « représentation », la *Darstellung* peut plutôt être traduite par « présentation », voire par « exposition » ou « exhibition ». Comme l'indique le préfixe, « la *Vorstellung* est, dans son sens philosophique strict, le moment de la mise à distance devant soi (*vor-stellen*) d'un faisceau de déterminations convergentes, le moment de la synthèse extériorisante »[1407]. Cette définition est en fait la plus proche à celle que donne Hegel dans l'*Encyclopédie*, définition qui est parfois retenue par Marx de manière presque inaltérée. En fait, il est possible de distinguer au moins trois sens du concept de *Vorstellung* chez Marx : dans un sens non critique (et pratiquement hégélien), comme activité intellectuelle de synthèse entre l'intuition et la pensée, ou entre la perception et le concept ; dans un sens critique, comme résultat ou produit d'un moment ou d'un aptitude, que Marx emploie pour décrire l'illusion spéculative ou les « représentations » du sens commun ; enfin, de manière plus systématique, et rigoureusement critique, comme « représentation idéologique », c'est-à-dire, comme une construction « déformée et mystifiée de la réalité » : « Se représenter, c'est se *faire* une représentation ailleurs et par d'autres de toutes pièces constituée »[1408].

La *Darstellung*, en revanche, que Marx utilise par exemple pour parler de son « mode d'exposition » (*Darstellungsweise*), est selon Althusser ce concept par lequel Marx aurait « *pratiqué* » le concept de causalité structurale, celui de « l'efficace d'une structure sur ses éléments »[1409]. De plus, le concept de *Darstellung* est « le concept épistémologique-clé de toute la théorie marxiste de la valeur, et qui a précisément pour objet de désigner ce mode de *présence* de la structure dans ses *effets*, donc la causalité structurale elle-même »[1410]. Bien qu'Althusser choisit explicitement ce concept comme l'équivalent du concept de causalité structurale, c'est lui-même aussi qui prévient sur l'existence de toute une série d'autres concepts — « une bonne douzaine d'expressions différentes » — pour désigner « cette réalité spécifique, *impensée jusqu'à lui* »[1411]. Comme nous l'avons vu plus haut, il ne s'agit pas seulement d'une pluralité d'expressions dans le texte de Marx lui-même, mais aussi d'une certaine vacillation d'Althusser à l'égard de cette réalité qu'il ne

[1407] Voir l'article « Représentation » rédigé par Gérard Bensussan, in Gérard Bensussan et Georges Labica, *Dictionnaire critique du marxisme*, op. cit., 995.
[1408] *Ibid.*, 996.
[1409] *LC*, 410.
[1410] *Ibid.*, 404.
[1411] *Ibid*.

parvient pas non plus à désigner par un terme unique. Si le terme de « *Darstellung* » est considéré par Althusser lui-même comme « hautement symptomatique » dans le texte marxien, on peut dire en retour que la suppression d'un long passage sur la *Darstellung* dans la deuxième édition de *Lire Le Capital* (de 1968), fait aussi symptôme de la vacillation d'Althusser sur ce concept. Et ce, d'autant plus si l'on considère que ce passage donne une idée très juste de l'immanence de la structure, ce concept qui, à lire attentivement, lui aurait épargné nombre de critiques concernant son présumé structuralisme rigide et abstrait, c'est-à-dire ce supposé déterminisme qui empêche toute forme d'individualité ou d'initiative individuelle[1412].

Quelles que soient les raisons pour lesquelles Althusser a supprimé ce passage, il convient de le citer ici dans son intégralité :

> « "*Darstellung*" signifie, entre autres, en allemand *représentation théâtrale*, mais la figure de la représentation théâtrale adhère immédiatement au sens porté par le mot, qui signifie "présentation", "exposition", et, en sa racine la plus profonde, "position de présence", présence offerte et visible. Pour exprimer sa nuance spécifique, il peut être instructif d'opposer la "*Darstellung*" à la "*Vorstellung*". Dans la Vorstellung, on a bel et bien une position, mais qui se présente *devant*, ce qui suppose donc un quelque chose qui se tient *derrière* cette pré-position, quelque chose qui est *représenté* par ce qui se tient devant, par son émissaire : la Vorstellung. *Dans la Darstellung, au contraire, il n'y a rien derrière* : la chose même est là, "*da*", offerte dans la position de présence. Le texte entier d'une pièce de théâtre est ainsi là, offert dans la présence de la représentation (la Darstellung), mais la présence de la pièce tout entière ne s'épuise pas dans l'immédiateté des gestes ou des propos de tel personnage : nous "savons" que c'est la présence d'un tout achevé, qui habite chaque moment et chaque personnage, et tous les rapports entre les personnages donnés dans leur présence personnelle, —mais pourtant ne peut être saisie, comme présence même du tout, comme structure latente du tout, *que dans le tout*, et seulement

[1412] Voir notamment Michael Sprinker, « Imaginary Relations : Althusser and Materialist Aesthetics », in *Imaginary Relations. Aesthetics and Ideology in the Theory of Historical Materialism* (London et New York: Verso, 1987), 267-95.

> pressentie dans chaque élément et chaque rôle. C'est pourquoi, *selon le niveau auquel on se place*, on peut dire que la "*Darstellung*" est le concept de la *présence de la structure dans ses effets*, de la modification des effets par l'efficace de la structure présente en ses effets, — ou au contraire que la "*Dartsellung*" est le concept de l'*efficace d'une absence* »[1413].

L'identification du concept de *Darstellung* avec la « représentation théâtrale » révèle qu'Althusser a ici en tête les problèmes qu'il avait traité précédemment dans son article de 1962 « Le "Piccolo", Bertolazzi et Brecht », notamment à propos du concept de la « dialectique *à la cantonade* ». En fait, une note en bas de page dans la première édition de 1965 (elle aussi supprimée dans la deuxième édition de 1968), rendait explicite cette référence : « Dans un article sur Bertolazzi, Brecht, à propos justement du théâtre, j'avais cru pouvoir avancer l'expression de "dialectique *à la cantonade*" pour rendre compte des *effets* d'une "structure latente", qui agissait, en sa présence même comme une "absence" »[1414]. Tout comme le concept de « dialectique à la cantonade » (dont l'analyse on laissera pour le chapitre suivant), le concept de *Darstellung* porte ici sur cette étrange manière dont une structure « invisible » est rendue « visible » ou « perceptible » par ses effets ou ses éléments, tout comme au théâtre la « (re)présentation » d'une pièce rend visible le scénario qui l'organise, mais sans que son « plan » ne soit jamais présenté dans son intégralité. Tout l'enjeu du passage supprimé qu'on vient de citer peut être situé dans la phrase, soulignée par Althusser, « *dans la Darstellung… il n'y a rien derrière* », car c'est justement le concept de causalité immanente ou d'une structure immanente à ses effets ce que Althusser cherche à définir.

Lorsqu'on dit qu'il y a une structure « invisible » ou même lorsqu'Althusser parle d'une structure « latente », on risque toujours de renvoyer à un « au-delà » — ou à un « en-deçà » (peu importe cette différence) — qui suppose d'une façon ou d'une autre qu'il existe une réalité séparable de ses effets. Ainsi, la transcendance que l'on pensait avoir été

[1413] *LC*, 646. Le passage supprimé se poursuit ainsi : « C'est en ce second sens que Rancière a utilisé le concept décisif, élaboré avec profondeur par Miller, l'an passé au cours de notre séminaire sur Lacan, de "*causalité métonymique*". Je crois qu'entendu comme le concept de *l'efficace d'une cause absente*, ce concept convient admirablement pour désigner l'absence en personne de la structure dans les effets considérés dans la perspective rasante de leur existence. Mais il faut insister sur l'autre aspect du phénomène, qui est celui de la *présence*, de l'immanence de la cause dans ses effets, autrement dit de *l'existence de la structure* dans ses effets ».

[1414] *LC*, 647.

expulsée par la porte entre maintenant par la fenêtre. Le propos de la formule d'un « théâtre sans auteur », également très paradoxale (et que nous devons reconnaître comme une anticipation de la formule d'un « procès sans sujet »), est d'empêcher une telle interprétation. Rapprochée du concept de « machinerie » employé aussi par Marx, la *Darstellung* peut être comprise, dit Althusser, comme

> « l'existence de cette machinerie en ces effets : le mode d'existence de cette *mise en scène*, de ce théâtre qui est à la fois sa propre scène, son propre texte, ses propres acteurs, ce théâtre dont les spectateurs ne peuvent en être, d'occasion, spectateurs, que parce qu'ils en sont d'abord les acteurs forcés, pris dans les contraintes d'un texte et de rôles dont ils ne peuvent en être les auteurs, puisque c'est, par essence, *un théâtre sans auteur* »[1415].

Tout comme le « mécanisme » dans une « machinerie », la formule du théâtre sans auteur suppose bien évidemment un certain « automatisme »[1416], car l'absence d'auteur n'indique pas simplement le fait d'un auteur « anonyme », qui demeure pour ainsi dire inconnu ; il s'agit de l'absence de la figure de l'auteur comme producteur, comme origine de la pièce de théâtre, ce qu'implique, au but de comptes, que le théâtre sans auteur doit être compris comme un théâtre qui — tel comme les sujets de l'idéologie — « marche tout seul ». Comme l'a bien montré Judith Butler, l'automatisme en question correspond en fait au problème de la *reproduction* des rapports sociaux, mécanisme de reproduction qui opère surtout au niveau de la reproduction des sujets à travers le mécanisme de l'interpellation idéologique[1417]. Le théâtre sans auteur fait donc référence à un théâtre dont l'auteur n'a d'existence qu'à travers l'action et le discours des personnages et rôles joués par les acteurs. Mais comme il s'agit d'un théâtre dont même les spectateurs font partie, on voit que ce dont il est question est une métaphore de la vie réelle elle-même, le processus historique par

---

[1415] *Ibid.*, 411.

[1416] Dans un sens non pas très éloigné de ce que Marx lui-même, à propos du procès de transformation de l'argent en capital, appelait un « sujet automate ». Voir Karl Marx, *Le Capital*, op. cit., 173. Il serait possible ici de songer à l'idée de l'« automatisme spirituel » chez Spinoza, tel qu'elle est commentée par Macherey : voir Pierre Macherey, *Hegel ou Spinoza*, coll. Armillaire (Paris: La Découverte, 1990), 72-75, 80.

[1417] Judith Butler, « Theatrical Machines », *differences* 26 (3) (2015): 23-42. Butler rappelle différentes figures du « mécanisme » chez Kafka, Freud ou Benjamin, mais il est surtout celle qu'on retrouve chez Freud celle qui résonne le plus explicitement dans la problématique althussérienne : « the "mechanism" is a figure for the very problem of how the external world impressed itself upon the psyche and how primary drives do, or do not, find expression in the outer world. Indeed, it seems that the "mechanical" belongs neither to psychic nor to historical life, but to the very event of their disturbing convergence » (25). On reviendra sur ces analyses dans le chapitre 2.6 sur l'idéologie.

lequel le scénario de la pièce s'écrit en même temps que les rôles sont joués par les acteurs. De ce point de vue, toute distinction entre la scène et la salle, entre l'intérieur et l'extérieur, entre les acteurs et les spectateurs, voire entre l'auteur et les acteurs, devient une distinction interne à ce « théâtre sans auteur », qu'on ne peut établir que de manière rétrospective. Encore une fois, tout comme il n'y a pas un dehors de l'idéologie, il n'y a pas non plus un dehors de ce théâtre sans auteur[1418].

Ainsi, nous pouvons mieux comprendre l'association établie par Althusser entre le « théâtre sans auteur » et le concept de *Darstellung*, puisque tous deux sont des métaphores du concept de causalité structurale en ce qu'ils permettent d'illustrer l'immanence de la structure dans ses effets.

Comme il a été suggéré par Balibar, il est possible d'apprécier une certaine évolution dans l'élaboration théorique de ce concept, depuis une problématique « épistémologique » qui est celle formulée dans *Lire Le Capital*, à savoir, l'importance de tracer une ligne de démarcation par rapport aux deux modèles de causalité hérités de la métaphysique moderne pour bien cerner la révolution théorique de Marx, vers une problématique proprement « politique », concernant le rôle de l'individu dans l'histoire et les rapports de détermination entre base et superstructure, questions qui le mènent enfin vers une problématique qui serait plutôt « ontologique », soutient-il[1419]. C'est au milieu de ce parcours que le détour par Spinoza, « détour sur un détour »[1420], provoque cette étrange

[1418] Voir à cet égard Warren Montag, « Althusser's Authorless Theater », *differences* 26 (3) (2015): 43-53. Montag souligne à juste titre l'importance de la phrase « sa propre » répétée par Althusser dans le passage cité tout à l'heure (*ce théâtre qui est à la fois sa propre scène, son propre texte, ses propres acteurs*) : « This is the significance of the repeated formula "its own" (*sa propre*): it is no longer the script that is performed or the actors that perform it but a script written by and in the performance itself, a script written "simultaneously" with its performance and the actors, bearers of a role assigned to them, more acted than acting, brought to life, as it were, by the performance attributed to them. The author is no less a product than they, an origin assigned retroactively by the performance itself, recruited to play the role of creator, but offstage, in the wings, an absence dressed up in the costume of presence, a costume woven of sound and silence, like Beckett's Godot, present only through his emissaries » (49).

[1419] « Althusser started with a concept of "structural causaliy" that addressed an epistemological dilemma. Then he realized that the implications were basically political. Finally, the questions asked in this general framework (…) revealed an even more decisive substratum : the ontological question of the individual and of transindividual structures ». Etienne Balibar, « Structural Causality, Overdetermination and Antagonism », in *Postmodern Materialism and the Future of Marxist Theory. Essays in the Althusserian Tradition*, éd. par Antonio Callari et David F. Ruccio, op. cit., 114. De manière plus générale, l'interprétation que propose Peden du « spinozisme » d'Althusser distingue un premier moment « épistémologique », un deuxième moment « ontologique » et un troisième moment « philosophique ». Voir le chapitre 5 de Knox Peden, *Spinoza contra Phenomenology*, op. cit., 149-90.

[1420] Comme le dit le célèbre passage d'*Éléments d'autocritique* : « nous avons fait le détour par Spinoza pour voir une peu plus clair dans la philosophie de Marx », mais il s'agit d'une « détour sur un détour », car il fait

combinaison entre la causalité immanente de Spinoza et la dialectique matérialiste de Marx. Comme l'affirme Althusser dans *Éléments d'autocritique*, la causalité structurale inspirée par Spinoza désigne en fait « l'immense découverte théorique de Marx, mais qu'on peut appeler aussi, dans la tradition marxiste, la causalité dialectique *matérialiste* »[1421]. Althusser tente ici, en quelques lignes seulement, une difficile synthèse entre Spinoza et Marx autour d'un concept commun de causalité. En effet, la rétention du concept de dialectique — qui, placé comme adjectif de la causalité, risque toujours d'être lu comme un recul vers l'orthodoxie du « Dia-Mat », au sens d'une ossification des formules engelsiennes — peut être motivée par le désir de combler le manque qu'Althusser lui-même a identifié dans la philosophie de Spinoza, lorsqu'il affirmait, de manière célèbre aussi, qu'« il manquera toujours à Spinoza ce que Hegel a donné à Marx : *la contradiction* »[1422]. En ce sens, nous pouvons mieux comprendre la tentative d'Althusser si nous gardons à l'esprit le fait que ce qui est en jeu dans le concept de causalité structurale est au fond un problème classique dans la théorie marxiste, celui de la détermination en dernière instance par l'économie (le même problème qu'Engels, comme nous l'avons vu, n'a pas réussi à résoudre). Dans l'espace d'une note de bas de page, en fait, où Althusser rappelle l'importance *politique*, *scientifique* et *philosophique* de la catégorie de « cause absente », il explique ce concept de la manière suivante :

> « Dire que "la cause est absente" signifie donc, dans le Matérialisme historique, que la "contradiction en dernière instance" n'est *jamais présente en personne* sur la scène de l'histoire ("l'heure de la détermination en dernière instance ne sonne jamais") et qu'on ne peut avoir prise sur elle directement, comme sur une "personne présente". Elle est "cause", mais au sens dialectique, en déterminant *quel* est, sur la scène de la lutte des classes, "le maillon décisif" sur lequel avoir prise. (…) La dialectique *rend absente la cause* régnante, car elle efface, éclipse et "dépasse" *la* catégorie mécaniste, préhégélienne, de cause, conçue comme *la* boule de billard en

---

le détour par Spinoza pour voir plus clair dans le détour de Marx par Hegel. Spinoza serait selon Althusser la « répétition anticipée » de Hegel : « Dans la répétition anticipée de Hegel par Spinoza, nous avons cherché et cru discerner à quelles conditions une philosophie pouvait, sous ses proclamations et son silence, en dépit de sa forme : tout au contraire, par sa forme même, c'est-à-dire par le dispositif théorique de ses thèses, bref par ses *positions*, produire des effets propres à servir le matérialisme » (*EA*, 69-70).

[1421] *Ibid.*, 55.

[1422] *Ibid.*, 81.

personne, et qu'on peut saisir, la cause identifiée avec *la* substance, *le* sujet, etc. La dialectique rend absente la causalité mécaniste, en présentant la thèse d'une toute autre "causalité" »[1423].

Tout d'abord, on peut noter qu'Althusser rappelle ici l'aporie à laquelle il était parvenu dans « Contradiction et surdétermination » à propos de la détermination en dernière instance. Au lieu de cette métaphore selon laquelle l'« heure solitaire » de la dernière instance « ne sonne jamais », il est possible de penser ce problème avec le concept de causalité structurale, formulé comme « cause absente ». Car si l'« heure solitaire » n'arrive ni à la première ni à la dernière instance, c'est avant tout parce qu'elle ne se présente « en personne » à aucun moment. Elle est introuvable comme cause, car elle n'existe que dans ses effets. Suivant une remarque de Balibar, il faut bien souligner le mot « solitaire » (qu'Althusser par une maladresse ou une « bévue » semble avoir oublié ici), car avec la formule forgée dans « Contradiction et surdétermination », il « ne voulait pas dire que l'heure de la dernière instance *ne sonne jamais*… elle ne sonne jamais *d'une façon solitaire* »[1424]. Ce que le concept de causalité structurale vient clarifier donc, c'est justement cette impossibilité d'« isoler » la dernière instance, et donc d'« identifier » la détermination de la dernière instance dans la présence pleine d'une cause en position « externe », soit séparée de ses effets. Althusser explique cet aspect de manière assez didactique dans « Sur la genèse », où le concept de causalité structurale est défini de la façon suivante : « il signifie (en termes très grossiers) qu'un *effet B* (qui est considéré comme élément) n'est pas l'effet d'une *cause A* (d'un autre élément), mais l'effet de l'élément A en tant que *cet élément A est inséré dans les relations* qui constituent *la structure* dans laquelle est "pris" et situé A ». Ainsi, poursuit Althusser,

« pour comprendre la production de l'effet B, il ne suffit pas de considérer la cause A (immédiatement précédente, ou visiblement en rapport avec l'effet B) isolément, mais la cause A en tant qu'élément d'une structure où

[1423] *Ibid.*, 56-57 (note 1) (d'ailleurs, l'image de la boule de billard assurément fait référence à l'exemple employé par David Hume dans sa critique au principe de causalité dans son *Traité sur la nature humaine*). Dans « Sur la genèse », Althusser explique que sous certaines conditions, la causalité structurale peut s'accomplir sous la forme d'une causalité linéaire ou mécaniste, mais ceci ne serait qu'un effet dans « des *zones* ou des *séquences rigoureusement définies et limitées* », et qu'en définitive, conclut-il, « les limites et le "jeu" de la causalité mécanique, ainsi que le *type d'objet* qu'elle produit, sont déterminés en dernière instance par la causalité structurale ». *EH*, 84, 86.

[1424] Etienne Balibar, « Althusser et Gramsci : entretien avec Étienne Balibar », art. cit.

> elle prend place, en tant donc que soumise aux relations, aux rapports structuraux spécifiques qui définissent la structure en question »[1425].

Il devient clair que le problème réside toujours dans le fait de prendre un certain élément « A » dans sa pure « évidence », comme quelque chose de « donné », et de conclure ensuite que cet élément est *la* cause — parfaitement isolable car identifié comme cause — d'un élément « B » qui serait son effet. Contre cette « visibilité » de l'évidence, Althusser plaide pour une considération de ces éléments simples dans les relations ou les rapports qu'ils entretiennent avec d'autres éléments, et entre ces rapports et d'autres rapports (« rapport de rapports », comme le dit Balibar)[1426] à l'intérieur d'une structure, un entrelacs de rapports qui produisent les combinaisons nécessaires pour qu'un tel élément « A » assume la position de cause et un autre élément « B » celle de l'effet.

Comme toute contradiction, pour le dire en d'autres termes, celle qui occupe la place de la dernière instance, c'est-à-dire la position de la *cause*, s'articule aussi *dans* une totalité complexe et structurée, et est donc soumise aux *effets* de la surdétermination. Comme le dit Balibar, dans le cadre de l'élaboration théorique du concept de causalité structurale, « la "dernière instance" est caractérisée non pas comme celle qui l'emporte toujours sur les autres en puissance mais comme celle qui, en secret, distribue l'*efficace* ou *indice d'efficace* entre les autres, de façon à instituer une "dominance" historiquement changeante »[1427]. L'une des conséquences les plus importantes que l'on peut tirer de cette innovation conceptuelle concerne l'analyse matérialiste des conjonctures, un problème qui au moment de l'intervention d'Althusser (ou peut-être, à cause de sa propre intervention),

---

[1425] *EH*, 83-84.

[1426] Dans un passage de sa contribution à *Lire Le Capital*, Balibar dit qu'il est possible d'extraire du *Capital* « le principe (…) d'une détermination en dernière instance par l'économie. Dans des structures différentes, *l'économie est déterminante en ce qu'elle détermine celle des instances de la structure sociale qui occupe la place déterminante*. Non pas rapport simple, mais rapport de rapports ; non pas causalité transitive, mais causalité structurale ». *LC*, 452.

[1427] Etienne Balibar, « L'instance de la lettre et la dernière instance », art. cit., 43. C'est précisément ce qui semble souligner Althusser, lorsque dans l'inédit « Socialisme idéologique et socialisme scientifique » il soutient : « Marx a montré que parmi ces trois niveaux, il existait une détermination complexe, réglée par la détermination en dernière instance par l'"économique". Cette "détermination en dernière instance" règle le degré et la forme d'autonomie relative des autres niveaux au regard du niveau économique, et entre eux. Elle détermine également le *niveau dominant* selon la nature du mode de production considéré (l'économique est toujours déterminant en dernière instance, mais il n'est pas dominant *dans tous les modes de production*, bien qu'il détermine toujours le niveau qui occupe la place de la "dominante" : par ex. dans le mode de production capitaliste, c'est l'économique qui occupe la place de la dominante, alors que dans le mode de production esclavagiste c'est le politique, etc. ». Louis Althusser, « Socialisme idéologique et socialisme scientifique », op. cit., 71-72.

la structure d'un côté et la conjoncture de l'autre se posait comme une alternative irréconciliable. Dans la mesure où la causalité structurale comprend ou articule dans un même processus la surdétermination et la sous-détermination, ce concept permet de comprendre « structure » et « conjoncture » comme des concepts non seulement compatibles et complémentaires, mais structurellement réciproques. Comme Balibar l'observe à juste titre ailleurs :

> « It is no longer a question of viewing the conjuncture as a short moment in the life of the structure or a transition between successive stages of the structure, because the reality of the structure is nothing but the unpredictable succession of conjunctures ; conversely, the conjuncture is merely determined as a certain disposition of the structure »[1428].

Morfino, pour sa part, a également identifié ce rapport de réciprocité entre structure et conjoncture comme un rapport conceptuellement nécessaire : « la structure, loin d'être une prison parménidienne qui enferme le devenir, est en réalité un tout articulé de temporalité, une conjonction d'éléments, dont le devenir est le propre produit de sa non-contemporanéité structurelle ». Plus encore, dit-il, « c'est précisément parce que la structure est un entrelacs de temporalité, une conjonction (*Verbindung*) complexe d'éléments qui se structure dans une *Gliederung* de relations avec une articulation déterminée, que sa nature est en réalité celle d'une conjoncture »[1429].

Ensuite, quant à l'équivalence entre une « causalité dialectique *matérialiste* » et la « causalité immanente » de Spinoza, il faut reconnaître que, malgré toutes les nuances et médiations, elle ne va pas forcément de soi. A l'instar de l'hypothèse proposée par Yves Vargas selon laquelle Althusser aurait toujours cherché à penser la dialectique matérialiste comme une dialectique sans négativité (« Althusser est le penseur de la cause positive mise

[1428] Etienne Balibar, « Structural Causality, Overdetermination and Antagonism », in op. cit., 115. A travers cette remarque, soit dit en passant, Balibar donne lui-même une solution théorique à la divergence qu'il identifiera peu après entre un « althussérisme de la structure » et un « althussérisme de la conjoncture ». Voir Etienne Balibar, « L'objet d'Althusser », in op. cit., 94, distinction sur laquelle il reviendra aussi dans la préface qu'il rédige à la nouvelle édition de *Machiavel et nous* : voir Etienne Balibar, « Une rencontre en Romagne », in Louis Althusser, *Machiavel et nous* (Paris: Tallandier, 2009), 18. Une version précédente du texte qu'on cite ici en anglais fut publié pour la première fois en italien en 1987 dans le volume collectif *Il marxismo di Louis Althusser* (Verbania : Vallerini, 1987). Quant à « L'objet d'Althusser », qui a son origine dans une conférence tenue en 1991, fut publié en 1993.

[1429] Vittorio Morfino, « La causalité structurelle », art. cit., 69.

en système, mais jamais du travail du négatif »)[1430], il serait également possible de lire cette tentative comme la formulation, bien qu'incomplète et même contradictoire, de ce que Pierre Macherey, au début de son ouvrage de 1979, *Hegel ou Spinoza*, nommait une « dialectique sans téléologie »[1431]. La conséquence la plus importante à ce niveau serait, comme le signale encore Balibar, une transformation radicale de la manière de comprendre le problème de la « transition historique », c'est-à-dire des formes de transition d'un mode de production à un autre — que Balibar lui-même avait tenté de théoriser dans sa propre contribution à *Lire Le Capital* [1432] —, et plus généralement, une toute nouvelle compréhension du « temps historique »[1433] (que nous verrons dans le chapitre suivant).

* * *

Avant de passer au chapitre suivant, faisons une dernière remarque. Le nouveau concept de structure ou de « totalité complexe à dominante » développé par Althusser, et surtout le concept de « causalité structurale » auquel il est étroitement lié, constitue l'un des concepts fondamentaux de l'antihumanisme théorique d'Althusser. Comme nous l'avons remarqué, c'est en fait l'une des innovations théoriques le plus commentées dans l'althussérisme. Ce concept reflète encore d'une autre manière le processus de coupure avec l'humanisme théorique conçu comme travail de transformation des structures de la dialectique. Et ce travail même, nous semble-t-il, montre encore une fois en quel sens le travail de production théorique d'Althusser constitue en même temps un travail de déconstruction du marxisme.

D'une part, la définition de l'économie comme une réalité « structurée », ou de manière plus générale, la définition d'une formation sociale donnée, comme le résultat d'une causalité structurale, est, en effet, une critique radicale de l'« anthropologie » sous-jacente à la théorie économique classique de l'*homo œconomicus* selon laquelle l'économie

[1430] Yves Vargas, « L'horreur dialectique (description d'un itinéraire) », in op. cit., 169.
[1431] Pierre Macherey, *Hegel ou Spinoza*, op. cit., 13.
[1432] Voir notamment le chapitre IV, « Éléments pour une théorie du passage » (*LC*, 520-68).
[1433] Etienne Balibar, « Structural Causality, Overdetermination and Antagonism », in op. cit., 115.

est comprise sur la base de l'interaction des individus, et dans laquelle l'individu est conçu comme l'origine de son désir et le maître de sa volonté, et son action est orientée par ses intérêts privés qu'il peut satisfaire en vertu l'échange marchande. Cette définition est aussi une critique radicale de la même anthropologie qui est à la base de l'idéologie juridique du « sujet de droits », qui pense aussi les phénomènes sociaux et historiques sur la base d'un *homo politicus* ou un *homo juridicus*, agent conscient et libre de choisir et de décider son cours d'action devant les conflits ou les contradictions de la société à laquelle il appartient. Le concept de causalité structurale rompt radicalement avec ces formes naïves d'humanisme théorique. Comme le souligne très clairement Fourtounis, l'immanence spinoziste sur laquelle repose le concept de causalité structurale implique en dernier ressort une critique radicale de deux notions de souveraineté propres à la modernité politique, qui sont en réalité intimement liées :

> « first, that of the individual as a free, sovereign subject, by reason of its transcendent mind, irreducible author of (and responsible for) his thoughts and actions; second, that of right and law, of political and ethical values and, finally, of state power (even, or perhaps especially, when its source is claimed to be 'the people'), as transcendent to the field of social forces »[1434].

Malgré ce qu'a souligné Balibar (ou peut-être, précisément à cause de cela), à savoir, que « la problématique de la "causalité structurale" est hantée par le discours du "souverain" »[1435], le concept de causalité structurale cherche à défaire aussi bien la souveraineté du sujet, comme celle de l'État ou du peuple — et nous pourrions bien ajouter celle de la « classe » ou plus précisément du « prolétariat » (toutes les trois formes homologues, voire typiques, d'un « grand sujet »).

Ainsi, d'autre part, le concept de causalité structurale rompt également avec des formes plus ou moins élaborées d'humanisme théorique dans le marxisme lui-même. Ce n'est pas seulement la « conscience de classe » lukacsienne qui est ainsi visée, mais plus en général, toute forme de sujet de l'histoire. Toute l'analyse développée par Althusser dans « Du "Capital" à la philosophie de Marx » sur l'« effet de connaissance » et l'« effet de société » comme résultats (ou effets) de la causalité structurale vise — entre autres — à

[1434] Giorgos Fourtounis, « On Althusser's Immanentist Structuralism… », art. cit., 106.
[1435] Etienne Balibar, « L'instance de la lettre ou la dernière instance », art. cit., 46.

mettre en cause ces figures du sujet. Tout comme le procès de production de connaissances produit des « effets de connaissance », notamment celui qui permet de distinguer entre un sujet connaissant et un objet de connaissance, le procès de production matériel d'une formation sociale donnée produit également des « effets de société », à commencer par celui qui permet de constater qu'« il y a » quelque chose comme « la société » (mais aussi, qu'« il y a » des classes sociales). Althusser est très explicite en distinguant ce problème de l'existence des connaissances ou des classes sociales comme « résultats » ou « produits », d'un autre problème qui consiste à élucider le *mécanisme* qui produit les uns et les autres en tant que résultats[1436]. Comme l'explique Althusser :

> « L'objet d'étude de Marx est donc la société bourgeoise actuelle, qui est pensée comme un *résultat* historique : mais l'intelligence de cette société, loin de passer par la théorie de la genèse de ce résultat, passe au contraire exclusivement par la théorie du "*corps*", c'est-à-dire de la *structure actuelle de la société*, sans que sa genèse y intervienne pour quoi que ce soit ».

Il s'agit, ajoute-t-il, de « *deux problèmes* distincts, dans leur unité de disjonction »[1437]. Cette théorie du « corps », de la « structure actuelle » de la société, n'est rien d'autre que la théorie qui nous permet de rendre compte du *mécanisme* par lequel cette société a cette forme et cette structure et produit ensuite l'*effet de société* respectif (ou bien, pourquoi ce « corps » de la société fonctionne comme société). De fait, précise Althusser, « Marx considère la société actuelle (…) à la fois comme *résultat* et comme une *société* »[1438], ce qui veut dire qu'il la considère à la fois comme *produit* historique et comme *mécanisme* qui fonctionne comme société, c'est-à-dire comme mécanisme qui produit lui-même des effets de société. Althusser reformule alors sa définition de l'objet d'étude de Marx dans *Le Capital*, et affirme :

[1436] Par exemple : « Lorsque nous posons la question du *mécanisme* par lequel l'objet de la connaissance produit l'appropriation cognitive de l'objet réel, nous posons une question toute différente de la question des conditions de la *production* des connaissances (…). La question que nous posons est une question nouvelle, qui est justement passée sous silence dans l'autre » (*LC*, 68). Ainsi, poursuit Althusser, « une théorie de l'histoire de la production des connaissances ne rend donc pas compte de ce que je propose d'appeler "*l'effet de connaissance*", qui est le propre de ces produits particuliers que sont les connaissances. Notre nouvelle question concerne justement cet *effet de connaissance* (…). Le *mécanisme* que nous nous proposons d'élucider est le mécanisme qui produit cet *effet de connaissance* dans ces produits tout à fait particuliers que nous appelons *connaissances* » (*ibid.*, 69).

[1437] *Ibid.*, 73.

[1438] *Ibid.*, 74.

> « ce que Marx étudie dans *Le Capital*, c'est le mécanisme qui fait exister *comme société* le résultat de la production d'une histoire ; c'est donc le mécanisme qui donne à ce produit de l'histoire, qu'est justement le produit-société qu'il étudie, la propriété de produire l'"*effet de société*", qui fait exister ce résultat *comme société*, et non comme tas de sable, fourmilière, magasin d'outils ou simple rassemblement humain »[1439].

Ce mécanisme, bien évidemment, est celui qu'Althusser décrit comme « *l'efficace d'une structure sur ses éléments* », et qu'il désignera par la suite avec le concept de causalité structurale. C'est précisément ce mécanisme qui permet aux individus d'une société de reconnaître les rapports qu'ils entretiennent entre eux comme des rapports *sociaux*, et qui leur permet de s'identifier à une certaine classe sociale ou avec une certaine « société » donnée. En ce sens, tout comme l'effet de connaissance, l'effet de société a aussi des effets idéologiques[1440].

[1439] *Ibid*.

[1440] « Le mécanisme de la production de cet "effet de société" atteint seulement son achèvement lorsque tous les effets du mécanisme sont exposés, jusqu'au point où ils se produisent sous la forme des effets mêmes qui constituent le rapport concret, conscient ou inconscient des individus à la société comme société, c'est-à-dire jusqu'aux effets du fétichisme de l'idéologie (ou "formes de la conscience sociale" — *Préface* à la *Contribution* —) dans lesquels les hommes vivent leurs idées, leurs projets, leurs actions, leurs comportements et leurs fonctions, consciemment ou inconsciemment, comme *sociaux*. Sous cet angle *Le Capital* doit être considéré comme la théorie du mécanisme de production de *l'effet de société* dans le monde de production capitaliste ». *Ibid.*, 75. Sur l'importance du concept de causalité structurale (ou « causalité immanente ») dans le problème de la reproduction et de l'interpellation idéologique, voir Jason Read, « Causa Inmanente: Entre La Reproducción y La No-Reproducción », in *Actas Del Coloquio Internacional Althusser Hoy: Estrategia y Materialismo*, éd. par Pedro Karczmarczyk et al. (Universidad Nacional de La Plata. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, 2020), 635-55.

2.4. Un nouveau concept d'histoire (la « temporalité différentielle »)

> « Je t'en ferai un jour la théorie, et tu verras sur pièces comment l'althussérianisme (quel mot !) fait une théorie du *temps* qui est fondamentalement une théorie du *lieu* ».
>
> *LF*, 685.

> « *Comment rompre de l'intérieur avec le courant même de l'histoire* ? Comment dissocier pratiquement ce qui est *dominant* dans les luttes de classes de ce qui y est *déterminant* ? Cette énigme pourrait nous permettre de mieux comprendre pourquoi, en des pages fameuses de *Lire le Capital*, Althusser avait fait de la "non-contemporanéité" l'essence même du temps historique ».
>
> Étienne Balibar, *Écrits pour Althusser*, 102.

2.4.1. L'esquisse du concept de temps historique : le concept de temporalité différentielle

Comme nous l'avons déjà noté, c'est dans le chapitre IV de « L'objet du "Capital" » où Althusser s'est proposé de développer l'« esquisse » d'un nouveau « concept de temps historique », à propos du constat selon lequel le rapport théorique du marxisme à l'histoire, dit-il, « touche pour nous directement au rapport de Marx à Hegel et à la conception de la dialectique et de l'histoire »[1441]. Il est clair, en ce sens, que nous n'avons pas quitté la problématique qui organise toute la recherche d'Althusser à cette époque : déterminer quel est le rapport de Marx à Hegel et quelle est la différence spécifique entre la dialectique marxiste et la dialectique hégélienne. Si Althusser a déjà tenté de développer un nouveau

[1441] *LC*, 274.

concept de dialectique (la contradiction surdéterminée), ainsi qu'un nouveau concept de structure (le tout complexe structuré à dominante), maintenant c'est le tour de développer un nouveau concept d'histoire, pour lequel, on le verra, les deux concepts précédents constituent la condition théorique de possibilité[1442].

Encore une fois, le détour par Hegel s'impose. Althusser veut montrer que les deux traits distinctifs du concept hégélien du temps historique ne peuvent être compris qu'à partir du concept de totalité sociale auquel ils se réfèrent. Ces deux traits sont : (1) « la continuité homogène » et (2) « la contemporanéité du temps », c'est-à-dire ce qui exprime la catégorie du « *présent* historique ». « La continuité homogène du temps est la réflexion dans l'existence de la continuité du développement dialectique de l'Idée », dit Althusser. De ce point de vue, le temps est « un continu *dans lequel* se manifeste la continuité dialectique du processus de développement de l'Idée »[1443], d'où le temps peut ainsi être « découpé » en moments ou périodes qui font toujours partie de cette succession continuelle, et ces transitions successives se comprennent comme des transitions d'une totalité dialectique (simple) à une autre. Le deuxième trait, qui est « condition de possibilité » du premier, présuppose le concept de totalité dont il est comme l'envers. Selon Althusser, chez Hegel, le rapport entre la totalité sociale et son existence historique est un rapport *immédiat*, ce que veut dire que la totalité sociale dont il est question ici peut être comprise comme une structure « telle que tous les éléments du tout coexistent toujours dans le même temps, dans le même présent, et sont donc contemporains les uns aux autres dans le même présent »[1444]. C'est précisément à cette coexistence parfaitement simultanée et à cette pleine contemporanéité que fait allusion le concept de « coupe d'essence », à savoir, « cette opération intellectuelle par laquelle on opère à n'importe quel moment du temps historique une *coupure verticale*, une coupure du présent telle que tous les éléments de tout révélés par cette coupe soient entre eux dans un rapport immédiat, qui exprime immédiatement leur essence interne »[1445]. Bien évidemment, cette nouvelle métaphore suppose que l'on imagine

[1442] Althusser pose ce problème dans des termes d'une déduction : « il faudrait (…) se demander quel *doit* être le contenu du concept d'histoire qu'exige et impose la problématique théorique de Marx ». *Ibid.*, 275.
[1443] *Ibid.*, 276.
[1444] *Ibid*.
[1445] *Ibid.*, 276-77. On pourra remarquer ici la réapparition, de manière presque subreptice, de la métaphore (ou le concept ?) althussérienne de la « coupure ». Ce fut Balibar, en fait, qui a attiré l'attention sur cette occurrence, pour souligner que « si le concept de coupure épistémologique a un sens, en tant que concept d'un événement décisif dans l'histoire des formations théoriques, c'est à la condition que la "coupure" ne

le temps comme une progression linéaire et continuelle, dont les phénomènes historiques ne sont que les manifestations (l'enveloppe) d'une essence intérieure profonde, mais éventuellement intelligible, cachée derrière la multiplicité des apparences historiques inessentielles (la coupure est « verticale », alors, à l'instar du chirurgien qui opère une coupure « transversale » sur le tissu humain)[1446].

Le mythe de la coupure verticale conduit ainsi à l'illusion de croire que l'on peut « lire » (et au fond, « connaître »), dans l'immédiateté d'un présent synchronique, comme l'instant d'une prise photographique, toutes les déterminations d'un phénomène historique, précisément parce que ces déterminations sont celles d'une totalité sociale simple, c'est-à-dire, sans décalages, et donc, non différentiée. La « synchronie » et la « diachronie », d'ailleurs, seraient toutes les deux des conceptions dépendantes du concept hégélien du temps historique : le synchronique, précisément comme ce moment d'une contemporanéité pure, d'un temps continu et homogène, et le diachronique, comme la succession continuelle de ce présent, de cette coprésence dans son devenir historique. L'un et l'autre, ainsi que le concept hégélien d'histoire lui-même, sont jugés par Althusser comme des conceptions idéologiques du temps historique[1447]. A propos de ces catégories, termes clés dans le jargon structuraliste de l'époque, Althusser mentionne au passage le nom de Lévi-Strauss comme exemple d'une conception du temps historique qui fait un usage systématique des termes de synchronie et diachronie[1448]. Pour Althusser, le projet d'une « histoire structurale », soulève plus de doutes et de problèmes que les outils qu'il offre pour penser le développement historique. « La diachronie n'est alors que le faux nom du *processus*, ou de ce que Marx appelle le *développement des formes* ». Et si ceci est vrai pour le « processus de la connaissance », dit Althusser, elle ne touche pas non plus le « processus réel » d'une transformation historique, par exemple, « le passage d'un mode de production à un autre ».

---

ressemble ni de près ni de loin à l'idée d'une "coupe d'essence", c'est-à-dire d'un présent absolu (ou d'un instant absolu) dans lequel se jouerait l'histoire ». Etienne Balibar, « Le concept de "coupure épistémologique"… », in *Écrits pour Althusser*, op. cit., 31.

[1446] Vu qu'on est à la recherche des images, faut-il entendre dans la « coupe d'essence » un écho de la « coupe de séance » tel qu'elle s'opère dans l'analyse ? Y a-t-il dans la coupe de la séance une opération, on ne dira pas « idéologique », mais peut-être « illusoire », tout comme la « coupe d'essence » opérée dans la théorie idéologique de l'histoire est illusoire ? L'analogie jouée par Althusser entre l'« analyse interminable » et l'« histoire interminable » semble autoriser un tel rapprochement.

[1447] *LC*, 279.

[1448] Voir, par exemple, toute la première partie de son *Anthropologie structurale* : « Langage et parenté » : Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale* (Paris: Plon, 1990), 37-110. Il faut toutefois rappeler que ce sont des termes qu'ont été introduits par Ferdinand de Saussure dans son *Cours de linguistique générale*.

La diachronie, en ce sens (tout comme la synchronie), ne permet pas de penser la « transformation réelle des structures »[1449]. Comme Althusser le dira dans un texte de 1966, « Sur Lévi-Strauss », cet écueil tient au « *mauvais* formalisme » de la pensée structurale lévi-straussienne. Appuyée dans des catégories comme la diachronie et la synchronie, l'« idéologie ethnologique » spontanée de Lévi-Strauss se manifeste surtout dans une conception des « sociétés primitives » comme des sociétés « *originaires* », et de ce point de vue, comme étant la « vérité cachée » ou « aliénée » de nos sociétés modernes et complexes[1450]. Le mythe rousseauiste de l'origine, empêche ainsi Lévi-Strauss de penser la structure d'une *formation sociale* à l'intérieur d'un *mode de production* spécifique, mode de production qui n'est jamais « pur » mais toujours résultat d'une *combinaison* des structures appartenant à différents modes de production (autrement dit, un mode de production a toujours des *décalages*, phénomène inconcevable depuis le formalisme de la synchronie)[1451].

La « coupe d'essence » suppose donc la possibilité que toutes ces déterminations, correspondant aux différentes instances d'un tout structuré, soient observables dans une « coprésence » parfaitement contemporaine, et cette supposition n'est possible que parce qu'elle s'appuie sur le concept d'une totalité « spirituelle » simple, c'est-à-dire, comme on l'a vu précédemment,

> « le type d'unité d'une totalité expressive, (…) d'une totalité dont toutes les parties soient autant de "*parties totales*", expressives les unes des autres, et expressives chacune de la totalité sociale qui les contient, parce que contenant chacune en soi, sous la forme immédiate de son expression, l'essence même de la totalité »[1452].

La totalité hégélienne, permet de comprendre toutes ses « parties », c'est-à-dire, toutes les déterminations de la structure sociale, comme la manifestation de « la présence du concept à soi-même ». Lorsqu'on opère une « coupe d'essence », toutes les déterminations d'un phénomène historique renvoient à cette présence du concept, et toutes les déterminations

[1449] *LC*, 295, note 8.
[1450] *EPP II*, 420.
[1451] La conséquence de cet obstacle est encore plus profonde pour ce qui concerne les « *formes de l'idéologique* » qui sont les « mythes », ce sur quoi, d'après Althusser, porte tout le travail de Lévi-Strauss : « Lévi-Strauss *ne sait pas* ce qu'est l'idéologique (bien qu'il dise qu'il a affaire à l'idéologique !), car il ne sait pas ce qu'est l'instance idéologique dans l'articulation complexe d'un mode de production ». *Ibid.*, 427.
[1452] *LC*, 277.

contemporaines sont également présentes simultanément, les unes après les autres. « C'est en ce sens que la coprésence des éléments les uns aux autres, et la présence de chaque élément au tout sont fondées dans une présence préalable en droit : la présence totale du concept dans toutes les déterminations de son existence »[1453].

Mais le concept marxiste de totalité, par le fait même d'être complexe, structuré et à dominante, rend cette opération impossible, ou, si elle est possible, ce que l'on découvrirait serait plutôt le décalage structural des différentes déterminations du tout social, c'est-à-dire la non-coïncidence, la *non-contemporanéité* des différentes instances qui le composent, rendant ainsi leur coprésence pleine impossible (ou illusoire). Quand Althusser explique la différence spécifique de la totalité marxiste à partir de sa structuration en instances « *relativement autonomes* », cela veut dire que chacune de ces instances, chacune de ces déterminations du tout social a son propre « rythme », son temps et son histoire. Plus précisément, « la spécificité de chacun de ces temps (…) leur autonomie et indépendance relatives, sont fondées sur un certain type d'articulation dans le tout, donc sur un certain *type de dépendance* à l'égard du tout »[1454]. De manière très précise — ce qui peut sembler paradoxal — Althusser dit que c'est le « type de dépendance » spécifique qui produit l'« indépendance relative » de chaque instance du tout social.

> « La spécificité de ces temps et de ces histoires est donc *différentielle*, puisqu'elle est fondée sur les rapports différentiels existant dans le tout entre les différents niveaux : le mode et le degré d'*indépendance* de chaque temps et de chaque histoire sont donc déterminés avec nécessité par le mode et le degré de *dépendance* de chaque niveau dans l'ensemble des articulations du tout »[1455].

Il ne s'agit cependant pas de prendre cette indépendance relative comme la simple constatation (*de fait*) qu'il existe temps différents qui se superposent ou interagissent de quelque façon que l'on ignore ou qu'il faudrait essayer de découvrir à chaque fois ; il s'agit d'aller jusqu'à trouver le concept qui permet d'expliquer (*de droit*) l'articulation de ces temps différents. Pour employer les termes qu'Althusser utilisait dans sa critique de Lévi-

[1453] *Ibid*.
[1454] *Ibid.*, 284.
[1455] *Ibid*.

Strauss, il ne s'agit pas simplement de construire le concept de la *possibilité* d'une temporalité différentielle, il s'agit de « produire le concept de sa *nécessité* »[1456].

L'exemple du travail de certains historiens tels que Fernand Braudel, figure emblématique de « l'Ecole des Annales », et mentionné lui-aussi au passage par Althusser, rend bien compte de cette limitation.

> « Aujourd'hui, certains historiens commencent à se poser des questions, et souvent sous une forme très remarquable (cf. L. Febvre, Labrousse, Braudel, etc.) : mais ils ne se les posent pas explicitement en fonction *de la structure du tout* qu'ils étudient, ils ne se les posent pas sous une forme vraiment conceptuelle : ils *constatent* simplement *qu'il y a* différents temps dans l'histoire, des variétés de temps, des temps courts, moyens et longs, et ils se contentent de noter leurs interférences comme autant de produits de leur rencontre ; ils ne rapportent donc pas ces variétés, comme autant de *variations*, à la structure du tout qui pourtant commande directement la production de ces variations ; ils sont plutôt tentés de rapporter ces variétés, comme autant de variantes mesurables par la *durée*, au temps ordinaire lui-même, au temps idéologique continu dont on a parlé »[1457].

La notion de « longue durée » fut introduite par Braudel dans sa thèse de 1947 (publiée en 1949), *La Méditerranée et le Monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*[1458]. Mais elle reçoit une forme théorique plus précise dans son étude de 1958 « Histoire et sciences sociales. La longue durée », article qui réagit à la parution de l'*Anthropologie structurale* de Lévi-Strauss cette même année-là, et où la distinction entre « temps court » et « temps long » est aussi introduite[1459]. Aux yeux d'Althusser, cependant, cette notion de « longue durée » ainsi que la distinction de temps courts et longs, ne vont pas au-delà de cette question *de fait*.

Dans la « Préface à la première édition » (1946), Braudel parle, en effet, d'un temps géographique, d'un temps social et d'un temps individuel : le premier fait référence à une

[1456] Pour Althusser, en ce sens, « Lévi-Strauss prend le formalisme de la *possibilité* pour la *formalisation* de la *nécessité* ». *EPP II*, 426.
[1457] *LC*, 279-280.
[1458] Fernand Braudel, *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*, Seconde édition revue et augmentée (Paris: Armand Colin, 1966).
[1459] Fernand Braudel, « Histoire et Sciences sociales : La longue durée », *Annales* 13, n° 4 (1958): 725-753 ; texte repris dans Fernand Braudel, *Écrits sur l'histoire*, coll. Champs (Paris: Flammarion, 1984), 41-83.

« histoire quasi immobile, celle de l'homme dans ses rapports avec le milieu qui l'entoure ; une histoire lente à couler, à se transformer, faite souvent de retours insistants, de cycles sans cesse recommencés » ; le deuxième, renvoie à une histoire qui est « au-dessus » de la première, « une histoire lentement rythmée : (…) une histoire *sociale*, celle des groupes et des groupements » ; le troisième, enfin, fait référence à ce qu'on dirait est « l'histoire traditionnelle (…) l'histoire à la dimension non de l'homme, mais de l'individu, l'histoire événementielle (…). Une histoire à oscillations brèves, rapides, nerveuses »[1460]. Il est intéressant, toutefois, de noter le type d'images ou métaphores que Braudel utilise, parce que, d'une part, il propose une image qui pourrait être prise comme le modèle même auquel fait référence la métaphore de la « coupe d'essence », mais d'autre part et de manière simultanée, on le voit faire appel à une image explicitement « antihumaniste », dirait-on :

> « Ainsi sommes-nous arrivé à une décomposition de l'histoire en plans étages. Ou, si l'on veut, à la distinction, dans le temps de l'histoire, d'un temps géographique, d'un temps social, d'un temps individuel. Ou si l'on préfère encore, à la décomposition de l'homme en cortège de personnages »[1461].

Cette image de la « décomposition » de l'homme rappelle presque mot pour mot le motif du « décentrement » du sujet, ou même simplement l'idée de la « mort de l'homme », qui est devenue à un moment donné un adage du structuralisme.

Dans la « Préface à la seconde édition » (1963), néanmoins, Braudel rappelle le problème essentiel de sa recherche dans les termes suivants :

> « peut-on saisir, en même temps, d'une façon ou d'une autre, une histoire qui se transforme vite (…) et une histoire sous-jacente plutôt silencieuse, à coup sûr discrète, quasi insoupçonnée de ses témoins et de ses acteurs et qui se maintient, vaille que vaille, contre l'usure obstinée du temps ? Cette contradiction décisive, toujours à expliquer, s'avère un grand moyen de connaissance et de recherche »[1462].

Dans ce cas, il s'agit de manière explicite du *constat* d'une contradiction qui demeure « toujours à expliquer », car Braudel ignore complètement (pour répliquer avec les termes

[1460] Fernand Braudel, *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*, op. cit., 16-17.
[1461] *Ibid*., 17.
[1462] *Ibid*., 12.

d'Althusser) la cause de cette contradiction, à savoir, l'articulation de ces variations temporelles dans la structure d'un tout complexe. Dans l'article de 1958, d'autre part, on peut lire le suivant :

> « c'est par rapport à ces nappes d'histoire lente que la totalité de l'histoire peut se repenser comme à partir d'une infrastructure. Tous les étages, tous les milliers d'étages, tous les milliers d'éclatements du temps de l'histoire se comprennent à partir de cette profondeur, de cette semi-immobilité ; tout gravite autour d'elle »[1463],

soit tout gravite autour de la longue durée. Ainsi, Braudel en vient à confirmer l'existence de ces « nappes », mais il réduit leur autonomie relative à cette espèce de « fondement » qu'est la longue durée. Plus tard, Braudel tente une explication de l'articulation de ces variations temporelles, mais répète ce même geste de réduire leur hétérogénéité à un principe unique simple (littéralement « une même échelle ») :

> « les durées que nous distinguons sont solidaires les unes des autres : ce n'est pas la durée qui est tellement création de notre esprit, mais les morcellements de cette durée. Or, ces fragments se rejoignent au terme de notre travail. Longue durée, conjoncture, événement s'emboîtent sans difficulté, car tous se mesurent à une même échelle. Aussi bien, participer en esprit à l'un de ces temps, c'est participer à tous »[1464].

Malgré les tentatives de Braudel, on retrouve ici un exemple net de ce qu'Althusser entend par totalité expressive (et dont Hegel donne le « contre-exemple » exact). Il s'agit d'une limitation qu'Althusser attribue de manière généralisée à tous « les meilleurs historiens de notre temps », lesquels se contentant de *constater* des temps et rythmes différents, n'arrivent pas à « les rapporter au concept de leur différence »[1465].

Il faut cependant noter que la position de Braudel semble plus proche du projet althussérien qu'on ne pourrait le croire à partir des objections d'Althusser, surtout si l'on considère que Braudel, prenant ses distances avec Sartre et du privilège qu'il assigne à l'histoire événementielle (l'« histoire courte »), attribue au « génie de Marx » le premier

[1463] Fernand Braudel, « Histoire et Sciences sociales : La longue durée », art. cit., 734.
[1464] *Ibid.*, 749.
[1465] *LC*, 285.

développement d'un modèle de « longue durée historique »[1466]. De manière générale, on pourrait dire qu'un dialogue entre Althusser et le travail de « l'Ecole des Annales » peut se révéler non seulement possible mais théoriquement fécond[1467]. C'est ce qui suggère l'analyse de l'historien allemand Peter Schöttler qui, à propos de l'article publié par Pierre Vilar en 1973 (justement dans les *Annales*, et spécifiquement dans la section appelée « Débats et combats »), considère que l'« essai de dialogue avec Althusser » que proposait Vilar n'était pas un simple geste rhétorique ou même ironique, mais un véritable exercice de dialogue intellectuel[1468]. Schöttler prend la suite de ce geste et il se propose d'identifier certains « points de convergence » entre le travail historiographique des historiens des Annales — tout particulièrement celui de Lucien Febvre — et le « marxisme structuraliste » d'Althusser, des points de convergence qu'il résume en trois « thèses » :

[1466] Fernand Braudel, « Histoire et Sciences sociales : La longue durée », art. cit., 752. Sur ce point en particulier, on peut dire qu'Althusser se trompe lorsque dans la discussion qui suit à « Lénine et la philosophie » (intervention faite devant la Société française de philosophie en 1968), il répond à une question posée par Ricœur sur la science et le travail des historiens, en affirmant le suivant : « Je crois d'ailleurs que les historiens, à l'intérieur même de leur propre pratique, de leur pratique historienne, sont amenés à se poser des problèmes, à remanier des concepts dans un sens qui atteste que Marx les a déjà précédés depuis très longtemps dans cette élaboration. Quand on voit, par exemple, l'effort qui a été fait, et qui manifestement n'est pas inspiré par le marxisme, dans l'École française des Annales, par Marc Bloch ou bien par Braudel, qui en est actuellement la tête et le chef, on voit apparaître un certain nombre de concepts, y compris les concepts de longue durée, de courte durée, etc., que les historiens ont dépensé beaucoup d'efforts et de conscience à élaborer, mais qui restent quand même encore passablement flous, alors que lorsque l'on étudie de près *Le Capital*, on s'aperçoit que des concepts infiniment plus précis, qui portent sur les mêmes objets en les définissant infiniment mieux, y sont déjà présents depuis cent ans ». Louis Althusser, « Lénine et la philosophie », *Bulletin de la Société Française de Philosophie* 62, n° 4 (octobre-décembre 1968): 162. Des extraits de cette discussion ont été repris dans la réédition de ce texte incluse dans *Solitude de Machiavel*. Voir *SM*, 139-144.

[1467] Il est intéressant à ce propos de remarquer que dans un entretien de 1967, Michel Foucault soulignait précisément deux « manifestations essentielles » des changements dans les recherches historiques : « du côté des historiens, les travaux de Braudel », et (du côté des philosophes — Foucault ne le dit pas) « la très remarquable critique et analyse de la notion d'histoire développée par Althusser ». Voir Michel Foucault, « Sur les façons d'écrire l'histoire », in *Dits et écrits I (1954-1969)*, éd. par Daniel Defert, François Ewald, et Jacques Lagrange, coll. Bibliothèque des sciences humaines (Paris: Gallimard, 1994), 587.

[1468] Voir Pierre Vilar, « Histoire marxiste, histoire en construction. Essai de dialogue avec Althusser », *Annales. Economies, sociétés, civilisations* 28, n° 1 (1973): 165-98. Bien que l'objection principale faite par Vilar concerne précisément le réductionnisme de la critique d'Althusser à l'égard du travail des historiens — une critique peu soucieuse, qui se borne en quelques lignes à ne citer que quelques noms —, son article est plein de nuances tout à fait favorables : « Nous nous réservons de voir, le moment venu, les éléments constructifs, utilisables par l'historien, de la puissante contribution d'Althusser à l'édification d'une science marxiste » (172) ; « Ici, nous rejoignons Althusser. Le concept central, le tout cohérent, l'objet théorique de Marx, c'est bien le mode de production, comme structure déterminée et déterminante » (174) ; « Sur plusieurs points importants, et en particulier sur l'un d'entre eux — le temps historique — les recherches de Louis Althusser nous font prendre une conscience plus nette de nos lacunes, de nos fidélités ou de nos infidélités, mais aussi de quelques-unes de nos acquisitions » (179). Althusser avait envisagé une réponse à l'article de Vilar, qui a restée inachevée et jamais publiée de son vivant. Voir le « Projet de réponse à Pierre Vilar » in *EH*, 99-102.

> « 1. The scientific writing of history is only possible in the form of a *history of problems* (*histoire-problème*). 2. There is *no continuity* between the science of history and the philosophy of history; 3. Real history can only be thought in the form of a *structural process* of evolution of complex societies »[1469].

La première thèse souligne l'importance de la théorie et de la production de concepts dans tout approche historique : il n'y a pas un accès direct aux « faits » purs ou concrets (illusion empiriste de l'historicisme, dont le hégélianisme serait l'envers), mais toujours un travail de formulation de *problèmes*, donc un accès aux objets construits avec l'aide des concepts théoriques. C'est pourquoi la deuxième thèse affirme une « coupure » (*break*) entre philosophie et histoire, qui est aussi un point commun entre la nouvelle science historique et une philosophie matérialiste. La troisième thèse enfin, exprime le rejet de toute téléologie, c'est-à-dire, de toute conception progressive de l'histoire, pour mettre en avant la nécessité de penser l'histoire comme « histoire totale », ce qui ne veut pas dire la « totalité de l'histoire », mais l'exigence de penser à toutes les conditions et toutes les déterminations d'une réalité complexe, et structurée par différentes rythmes ou temporalités[1470].

Reprenant les termes du visible et de l'invisible dont il avait fait usage dans « Du "Capital" à la philosophie de Marx », le propos du projet althussérien consiste alors à penser non seulement « l'existence de temps *visibles* et mensurables », mais aussi le « mode d'existence de temps *invisibles*, de rythmes et de scansions invisibles à déceler sous les apparences de chaque temps visible »[1471]. Pour cela, il faudrait en réalité *produire* le concept d'un « temps complexe non linéaire », un « temps de temps », dit aussi Althusser, ou (ce qui semble être le meilleur candidat pour le désigner) le concept d'une « temporalité différentielle », ce que Vittorio Morfino, dans une série de travaux qui développement ce vecteur du travail d'Althusser, désigne aussi comme une « temporalité plurielle »[1472].

[1469] Peter Schöttler, « Althusser and Annales Historiography — An Impossible Dialogue? », in *The Althusserian Legacy*, éd. par E. Ann Kaplan et Michael Sprinker, op. cit., 85.
[1470] Pour une analyse plutôt critique des thèses d'Althusser à l'égard de l'historiographie des « Annales », voir Peter Osborne, *The Politics of Time: Modernity and Avant-garde* (London: Verso, 1995), 23-29.
[1471] *LC*, 285.
[1472] Voir notamment Vittorio Morfino, *Plural Temporality. Transindividuality and the Aleatory between Spinoza and Althusser*, coll. Historical Materialism book series (Leiden et Boston: Brill, 2014), et Vittorio Morfino, *Le temps de la multitude*, trad. par Nathalie Gailius (Paris: Amsterdam, 2010). Voir aussi Vittorio Morfino, « Sul non contemporaneo: Marx, Bloch, Althusser », *Bollettino Filosofico* 27 (2012): 413-43, repris en traduction anglaise dans Vittorio Morfino et Peter D. Thomas, éd., *The Government of Time. Theories of*

Althusser propose ainsi de faire « l'épreuve » de la « coupe d'essence » pour montrer ce qui se passe avec un concept de temporalité complexe et différentielle. Si l'on opère une telle coupure historique, on ne trouvera « jamais aucun "présent" qui possède la structure dite de la "contemporanéité" », dit Althusser, car ce présent est toujours un présent complexe, ou plus précisément, un présent surdéterminé. Ce présent ne peut jamais refléter la « présence correspondant au type d'unité expressive ou spirituelle du tout »[1473]. Ce qui veut tout simplement dire que le « présent » d'un niveau de la structure sociale — prenons le niveau économique —, ne correspond pas au présent d'un autre niveau — le niveau idéologique, par exemple —, parce que chaque niveau ou instance du tout social a une autonomie relative par rapport aux autres, a son propre temps, sa propre histoire. C'est justement à ce point précis qu'il est possible de repérer la manière dont la complexité de la structure du tout social n'est autre chose que la complexité d'une temporalité différentielle, car « le présent d'un niveau est, pour ainsi dire, l'absence d'un autre, et cette coexistence d'une "présence" et d'absences n'est que l'effet de la structure du tout dans sa décentration articulée »[1474]. Ce que nous retrouverions en testant une coupe d'essence ne serait donc rien d'autre que cet « *entrelacement des différents temps* » que l'analyse du mode de production capitaliste élaborée par Marx dans *Le Capital* a mis en évidence. La « coupe d'essence » est au fond impossible, dit Althusser, ou bien, elle n'a du sens que pour ceux qui pensent à un concept *idéologique* du temps historique. Althusser souligne encore une fois qu'il ne s'agit pas de « rapporter à un même temps idéologique de base la diversité des différentes temporalités, et de mesurer, sur la même ligne d'un temps continu de référence, leur *décalage*, qu'on se contenterait alors de penser comme un retard ou une avance *dans le temps*, donc dans ce temps idéologique de référence »[1475]. Ce serait un temps qui peut être finalement réduit à la synchronie d'une présence sans reste, un temps simple, homogène et

---

Plural Temporality in the Marxist Tradition, coll. Historical Materialism Book Series (Leiden et Boston: Brill, 2018), 117-47.

[1473] *LC*, 290.

[1474] *Ibid*.

[1475] *Ibid.*, 291. Il peut être intéressant de remarquer qu'Althusser fait intervenir ici l'image du train pour illustrer ce type d'opération (« comme dans ces tableaux de la S.N.C.F. où l'avance et le retard des trains sont figurés par une avance et un retard spatiaux »), puisque le train, on le sait, réapparaîtra plus tard comme image pour illustrer aussi la différence entre la position idéaliste et la position matérialiste en philosophie : « un philosophe idéaliste est comme un homme qui sait d'avance *et* d'où part le train dans lequel il monte *et* où va le train : quelle est sa gare de départ et sa gare de destination (…). Le matérialiste, au contraire, est un homme qui prend le train *en marche* (…) mais sans savoir d'où vient le train ni où il va ». *ADL*, 486. Voir aussi *EPP I*, 581.

linéaire qui va de pair avec une conception spirituelle (ou « expressive ») de la totalité sociale.

Malgré la différence qu'il établit avec les travaux de Lévi-Strauss ou de Braudel, il faut cependant noter qu'Althusser admet un bon usage du « synchronique », mais au sens *spinoziste*. Le synchronique n'aurait rien à voir avec la coprésence pleine des diverses variations temporelles, il ne concerne pas la présence temporelle de l'objet en tant qu'objet *réel*, dit Althusser, « mais la présence (ou le "temps") *de l'objet de connaissance* de l'analyse théorique elle-même, la présence *de la connaissance* »[1476]. De ce point de vue, on découvre un sens tout à fait différent du synchronique :

> « Le synchronique n'est alors que la conception des rapports spécifiques existant entre les différents éléments et les différentes structures de la structure du tout, c'est *la connaissance* des rapports de dépendance et d'articulation qui en fait un tout organique, un système. *Le synchronique, c'est l'éternité au sens spinoziste*, ou connaissance adéquate d'un objet complexe par la connaissance adéquate de sa complexité »[1477].

Althusser songe ici certainement à l'idée spinozienne de penser « *sub specie aeternitatis* », ce qui veut dire une façon d'appréhender les choses dans ce qu'elles ont de nécessaire, voire d'universel. Elle a précisément ce caractère temporelle (ou « atemporelle », plutôt) qui contraste avec une façon d'appréhender les choses du point de vue de leur durée finie, de leur contingence, et par conséquent, de ce qui leur est particulier (les choses selon leur apparence purement sensible). Mais il ne faut surtout pas comprendre cette référence à l'éternité spinozienne comme une sorte de champ transcendantal auquel le sujet de la connaissance — inexistant chez Spinoza — doit s'efforcer pour y accéder. Comme l'a suggéré Morfino, inspiré bien sûr des thèses althussériennes, l'éternité peut être mieux saisie en tant que « principe d'objectivité de la relation des durées »[1478], du *rapport* entre différentes temporalités, de leur articulation et de leur interconnexion mutuelle. La nécessité et l'universalité dont on parle (et qui devraient peut-être être mises entre guillemets), doivent être comprises comme la « connaissance des rencontres et des

[1476] *LC*, 294.
[1477] *Ibid*.
[1478] Vittorio Morfino, « La temporalité plurielle de la multitude », in *Spinoza transalpin. Les interprétations actuelles en Italie*, dir. par Chantal Jaquet et Pierre-François Moreau (Paris: Éditions de la Sorbonne, 2014), 172.

rapports » entre les différentes temporalités, une connaissance qui dérive, dit Morfino, de la connaissance de la totalité comme cause immanente[1479]. Si on peut parler donc du synchronique, c'est du point de vue de la connaissance de la *nécessité* sous-jacente à l'articulation complexe des différentes temporalités, connaissance qui ne serait adéquate que par la prise en compte de ses *causes*, c'est-à-dire, des différentes instances qui structurent le tout social, dans une combinaison hiérarchisée, à dominante[1480].

Le concept de temporalité différentielle, donc, conçoit le temps historique comme un temps composé ou articulé (ou mieux encore, « articulé en la désarticulation »), comme le résultat de la combinaison de différents temps correspondant aux différentes instances, toujours en « décalage » les unes par rapport aux autres. Comme le dira Althusser dans l'une des conclusions que lui-même tire de son analyse :

> « il n'est possible de donner un contenu au concept de temps historique, qu'en définissant le temps historique, comme la forme spécifique de l'existence de la totalité sociale considérée, existence où différents niveaux structurels de temporalité interfèrent, en fonction des rapports propres de correspondance, non-correspondance, articulation, décalage et torsion qu'entretiennent entre eux, en fonction de la structure d'ensemble du tout, les différents "niveaux" du tout »[1481].

Par ailleurs, c'est seulement avec ce concept de temporalité différentielle que des notions telles que l'« *inégalité du développement* » (et la « loi du développement inégal » présentée

---

[1479] Voir Vittorio Morfino, *Plural Temporality*, op. cit., 152. Il s'agit de la même étude citée précédemment (le chapitre 6 : « The Many Times of the Multitude »), sauf qu'elle présente quelques variations dans sa version anglaise.

[1480] Cette référence à l'éternité spinozienne ouvre une question difficile qu'Althusser ne semble jamais avoir abordé directement, à savoir comment penser simultanément cette idée spinozienne d'éternité avec l'idée freudienne de l'éternité de l'inconscient (idée qu'Althusser mobilise pour la construction de son concept de temporalité différentielle, comme nous le verrons dans ce qui suit). Plus précisément, dans le cadre du problème qu'Althusser analyse ici, il faudrait se demander comment une véritable « présence » dans la connaissance peut être possible si l'on prend au pied de la lettre l'effet de ce décalage structural entre le temps de l'inconscient (son atemporalité) et le temps de la conscience. Si cette « présence » peut être saisie sous l'espèce de ce que Spinoza appelle le troisième genre de connaissance, c'est parce que chez Spinoza il n'y a rien qui se rassemble à une « topique ». Au contraire, la théorie spinozienne des genres de la connaissance exige une « dépersonnalisation » et une « désubjectivation » radicales du psychisme. Comme l'a indiqué de manière succincte Macherey, cette incompatibilité a pour contrepartie le fait que chez Spinoza — à cause même de cette exigence théorique — on trouve ce qui fait défaut chez Freud : une théorie du politique. Voir Pierre Macherey, « Note sur le rapport de Spinoza à Freud », in *Avec Spinoza. Etudes sur la doctrine et l'histoire du spinozisme*, coll. Philosophie aujourd'hui (Paris: Presses universitaires de France, 1992), 198-201.

[1481] *LC*, 296.

dans les articles de *Pour Marx*), la question des « *survivances* », le « *retard* » ainsi que le « *sous-développement* », peuvent avoir du sens et devenir des notions utiles à une analyse matérialiste des conjonctures.

La nécessité de produire un nouveau concept de temps historique est donc double : théorique et politique, ou bien, simultanément théorico-politique. D'une part, ce concept de temps historique fournit les éléments de base et l'appareillage d'une théorie de la conjoncture, ce que nous venons d'appeler une analyse matérialiste des conjonctures. Car depuis ce concept de temporalité, le « présent » ne peut se concevoir que comme le « présent de la *conjoncture* », c'est-à-dire, un temps toujours traversé ou interrompu, *décalé* par les différents temps dont il se compose et dont il est le résultat. Si le présent n'est jamais que le présent de la conjoncture, son analyse (matérialiste) ne doit pas chercher à trouver une mesure commune à tous les temps qui sont en jeu (et qui font l'*enjeu*), un temps originel de base à partir duquel pourrait-on rapporter toutes les différences ; l'analyse doit au contraire prendre ces différences comme ce qu'elles sont, les conditions d'existence même de ce qui est le « présent », et donc, penser le présent d'une conjoncture dans et à partir de leur *articulation* même. Une théorie matérialiste de la conjoncture doit donc penser ce qu'Althusser désigne comme l'« indice de détermination » ou l'« indice d'efficacité » propre à chacune de ces différences, c'est-à-dire, l'indice d'efficacité de chaque niveaux ou instance de la totalité sociale. Autrement dit, cette théorie doit considérer le présent comme la combinaison toujours dérivée du jeu des rapports de *surdétermination* et *sous-détermination* des différents niveaux de la structure du tout social. Mais, d'autre part, toute l'élaboration conceptuelle qu'Althusser déploie ici est explicitement dirigée contre l'historicisme dans le marxisme, ou mieux encore, contre le marxisme *comme* historicisme. Le nouveau concept de temps historique a ici pour cible principale l'« historicisme absolu » d'Antonio Gramsci, bien qu'à travers lui — selon la stratégie du détour qu'on a remarqué avant — ce sont aussi d'autres figures qui y sont impliquées (figures théoriques comme Sartre, bien sûr, mais aussi des figures politiques qu'à l'intérieur du PCF ont montré un rapprochement aux thèses gramsciennes).

2.4.2. Sur l'historicisme de Gramsci (ou deuxième confrontation avec Sartre)

Le chapitre V de « L'objet du "Capital" » se sert d'une formule explicite pour présenter cette critique : « Le marxisme n'est pas un historicisme »[1482]. A lire les pages de ce chapitre très polémique, avec cet historicisme, Althusser pense évidemment — d'une part — à Gramsci, et d'autre part — mais pour des raisons théoriques similaires — à la forme d'historicisme à l'œuvre chez Sartre. Etant donnée la complicité théorique essentielle que montre l'analyse d'Althusser entre historicisme et humanisme, le titre choisi pour ce chapitre peut parfaitement être lu comme « le marxisme n'est pas un humanisme » (formulation qui résonne sans équivoque avec le titre de la célèbre conférence de Sartre)[1483]. Comme l'a suggéré Morfino, le rapport d'Althusser à la pensée de Gramsci tout au long de ses écrits est fortement surdéterminé et, pour cette raison même, reste très équivoque. Sa position et son jugement change de manière considérable selon la période ou le sujet en discussion. Selon le protocole de lecture de ce rapport proposé par Morfino, cette surdétermination et cette équivocité peuvent être appréciées à partir de trois nœuds de la confrontation d'Althusser avec Gramsci : premièrement, compte tenu du fait que « la rencontre avec Gramsci de l'été 1961 est également celle avec Machiavel (…) les deux auteurs seront constamment pensés l'un par rapport à l'autre », dit Morfino. Deuxièmement, la « forte ambivalence dans le jugement qu'Althusser porte sur Gramsci » qui peut s'apprécier dans le fait que, d'un côté, Gramsci apparaît « comme son seul précurseur dans la tradition marxiste, pour avoir tenté de penser la superstructure », mais de l'autre, il « représente le paradigme d'une conception de la temporalité et de la politique dont il faut se démarquer », notamment son très connu « historicisme absolu ». Enfin, troisièmement, cette démarcation a lieu à deux moments différents, précise Morfino : « d'une critique de la méconnaissance de la spécificité du statut des sciences en général et de la science de l'histoire en particulier (typique de la seconde moitié des années 1960), Althusser passe

[1482] *Ibid.*, 310-344.
[1483] Voir Jean-Paul Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*, op. cit. Si nous avons parlé dans le chapitre 2.2 d'une « première confrontation avec Sartre », ce serait l'endroit d'une « deuxième confrontation », toujours mélangée ou « traversée » par sa critique à Gramsci. Cette confrontation pourrait même avoir un troisième moment dans la *Réponse à John Lewis* (confrontation qui, là encore, ne se fait qu'avec la médiation d'une tierce personne). Evidemment, ici et là, c'est la même problématique théorique qui est remise en cause.

(vers la fin des années 1970) à une critique du concept d'hégémonie par lequel on perdrait la domination de classe »[1484].

On connaît le passage de « Contradiction et surdétermination » où Althusser se demande, à propos de la « théorie de l'efficace des superstructures » : « Qui, depuis Marx et Lénine, en a vraiment tenté ou poursuivi l'exploration ? » ; question qu'il répond sans ambages : « Je ne connais que Gramsci ». Contrairement aux limitations du hégélianisme « honteux » de Lukács, argumente Althusser, « *Gramsci* est d'une autre taille »[1485]. Mais peu après, dans l'intervalle qui sépare cet article de *Lire Le Capital*, Gramsci devient la cible de tout un développement critique à propos de la formule gramscienne sur le marxisme comme « historicisme absolu ». On pourrait dire que les mêmes arguments qu'il utilise contre la philosophie de la praxis sartrienne, servent également contre l'historicisme de Gramsci. Selon Althusser, l'historicisme absolu plaide pour une conception du rapport entre théorie et pratique comme un rapport d'« expression directe » qui ne devient possible que par un aplatissement et une réduction des différences réelles entre les différentes instances où la pratique se déroule, c'est-à-dire, entre les différences de temporalité de chaque pratique sociale articulées ou combinées dans une totalité complexe. Cette identité entre théorie et pratique se montre alors très explicitement héritière de Hegel au lieu de Marx, car elle ne fait que prendre la totalité marxiste comme une variante de la totalité hégélienne : « la philosophie est alors, comme le voulait Hegel (conception reprise par Croce) "histoire de la philosophie", et en définitive *histoire* »[1486]. L'historicisme de Gramsci fait donc partie de la « tentation empiriste » qu'identifie, dans un « rapport d'unité expressive » et par un même mouvement, théorie et pratique, philosophie et histoire, science et politique. Comme le dira Althusser dans un projet de réponse à l'article de Pierre Vilar, ce que l'historicisme néglige c'est « la distinction entre l'histoire vécue et la connaissance de l'histoire »[1487].

[1484] Vittorio Morfino, « Althusser lecteur de Gramsci », *Actuel Marx* n° 57 (1) (2015): 62.

[1485] *PM*, 113-14, note 30. La note du bas de page se poursuit ainsi (à propos des *Cahiers de Prison*) : « On y trouve des vues absolument originales et parfois géniales sur ce problème, fondamental aujourd'hui, des superstructures. On y trouve aussi, comme il se doit quand il s'agit de vraies découvertes, des *concepts nouveaux*, par exemple le concept d'*hégémonie*, remarquable exemple d'une esquisse de solution théorique aux problèmes de l'interpénétration de l'économique et du politique. Malheureusement qui a repris et prolongé, du moins en France, l'effort théorique de Gramsci ? ».

[1486] *LC*, 329.

[1487] *EH*, 101. Comme le dira encore Althusser dans *Que faire ?* (rédigé en 1978) : « Pour Gramsci, l'essence de l'historique (et tout est historique) est immédiatement visible (…). Spinoza disait : le concept de chien

Comme il a été remarqué dans des commentaires récents, la conjoncture dans laquelle Althusser élabore cette critique de l'historicisme gramscien est fortement centrée sur la nécessité (théoriciste) que voyait Althusser de distinguer entre « matérialisme historique » et « matérialisme dialectique », c'est-à-dire la science de l'histoire capable de produire des connaissances scientifiques et la philosophie marxiste comprise comme « Théorie de la pratique théorique ». A ce moment-là,

> « tout risque de "confusion" entre matérialisme historique, comme pratique théorique produisant des savoirs scientifiques, et matérialisme dialectique, comme "Théorie de la pratique théorique" offrant des protocoles de scientificité, mettait pour Althusser en danger son effort tendant à une correction théorique des déviations politiques du mouvement communiste »[1488].

En effet, dans la lettre qu'Althusser adresse en 1967 à Luciano Gruppi, membre du comité de rédaction de la revue *Rinascita* (hebdomadaire théorique du Parti Communiste Italien), Althusser reconnaît d'une part, le mérite de Gramsci d'affirmer, contre toute aspiration positiviste, la liaison essentielle entre philosophie et politique, mais d'autre part, il réitère ce qui en constitue son défaut principal : le fait de n'avoir pas pensé le rapport entre la philosophie et les sciences. La conséquence de ce défaut, le « point faible » de Gramsci, dit Althusser, était de la plus haute gravité : « Comme Gramsci ne pense pas le rapport spécifique que la philosophie entretient avec les sciences, il a constamment tendance à réduire et à assimiler complètement, à une simple différence formelle près, la "philosophie"

---

n'aboie pas. (…) [de même, on] pourrait dire : le concept d'histoire n'est pas historique, non parce [que] l'histoire n'est pas historique (elle n'est que ça), mais parce qu'il n'y a pas de concept d'histoire. En vérité, s'il n'y a pas de concept d'histoire, nous savons déjà pourquoi : il y a chez Gramsci une Idée de l'histoire, ou encore l'histoire est Idée, c'est-à-dire elle poursuit une Fin ». *QF*, 78-79. C'est la raison pour laquelle, conclut Althusser, « *Gramsci n'est pas un théoricien de l'histoire, mais un lecteur de l'histoire* : l'histoire est pour lui comme un texte qui livre immédiatement son sens à celui qui le lit » (*ibid.*, 79).

[1488] Voir la présentation de Panagiotis Sotiris et Laurent Lévy dans Louis Althusser, « Lettre à *Rinascita* (sur la pensée de Gramsci) », *Période*, s. d., http://revueperiode.net/inedit-lettre-a-rinascita-sur-la-pensee-de-gramsci/. Voir également Étienne Balibar, « Althusser et Gramsci : entretien avec Étienne Balibar », art. cit. Sur ce point, Balibar soutient par exemple : « je pense de plus en plus qu'Althusser est quand même toujours resté profondément stalinien, dans ce sens : qu'il n'a jamais cessé de croire à la nécessité du matérialisme dialectique et de la distinction entre le matérialisme dialectique et le matérialisme historique. Distinction, voulant dire – évidemment – articulation. D'une certaine façon, à l'époque théoriciste, Althusser cherche une autre façon d'articuler le matérialisme dialectique avec le matérialisme historique, disons une façon d'articuler un nouveau matérialisme dialectique d'une autre façon avec le matérialisme historique, c'est-à-dire l'histoire et la politique. D'où son hostilité profonde avec ce qu'il appelle l'historicisme de Gramsci ».

à la "conception du monde" »[1489]. Ce qui, aux yeux d'Althusser, n'était pas sans conséquences pratiques, bien sûr (par exemple, l'impossibilité de distinguer la philosophie, et surtout la philosophie marxiste, de toute conception religieuse du monde). C'est donc dans cet esprit qu'il faudrait comprendre la critique parfois très dogmatique, et pour cette raison même peu *juste* à l'égard de la pensée gramscienne, qu'Althusser développe dans « Le marxisme n'est pas un historicisme », lorsqu'il réaffirme, par exemple :

> « La "philosophie de la praxis" ne peut être, comme philosophie, que la philosophie de l'identité philosophie-histoire, ou science-histoire. N'ayant plus d'objet propre, la philosophie marxiste perd alors son statut de discipline autonome, et se réduit, suivant le mot de Gramsci, repris de Croce, à une simple "*méthodologie historique*", c'est-à-dire à la simple conscience de soi de l'historicité de l'histoire, à la réflexion sur la présence de l'histoire réelle dans toutes ses manifestations »[1490].

Sur ce point, les travaux récents de Peter Thomas sont incontournables. On pourrait dire que le grand mérite de ses recherches est de reprendre une étude systématique de Gramsci à partir, justement, de la critique d'Althusser, mais pour aller, bien évidemment, contre l'« image » qu'il s'en est construit (ou peut-être, contre l'*évidence* sur laquelle s'appuie sa lecture)[1491]. Thomas remarque à juste titre qu'à l'époque où Althusser déploie sa critique de l'historicisme absolu de Gramsci, l'édition critique préparée par Valentino Gerratana n'était pas encore disponible (elle ne sera publiée qu'en 1975), ce qui permettait une lecture beaucoup plus « croceenne » que « gramscienne » de l'historicisme de Gramsci (lecture également renforcée par l'hégémonie de l'interprétation de Togliatti au sein du Parti Communiste Italien, influence dont Althusser était pourtant bien conscient)[1492]. En ce

---

[1489] Louis Althusser, « Lettre à *Rinascita* (sur la pensée de Gramsci) », art. cit.

[1490] *LC*, 335. D'autre part, dans une lettre à Madonia datée du 18 mars 1965, Althusser lui dit avoir trouvé chez Gramsci « pas mal de sottises dans l'ordre proprement philosophique », tout en précisant : « l'irrespect que j'ai pour Gramsci est purement philosophique, car c'était un maître d'esprit, incomparable pour son discernement théorique dans le domaine de l'histoire, et personne n'arrive à ses chevilles dans ce domaine-là ». *LF*, 609.

[1491] Voir notamment Peter D. Thomas, *The Gramscian Moment: Philosophy, Hegemony and Marxism*, Historical materialism book series (Leiden et Boston: Brill, 2009), surtout le chapitre 1, et les chapitres 7 à 9, qui abordent, respectivement, l'historicisme, l'immanence, et l'humanisme absolus de Gramsci.

[1492] Voir à ce propos les remarques faites par Althusser dans le chapitre final de *Marx dans ses limites* : *EPP I*, 500 et s. D'autre part, Althusser reconnaît cette limitation en 1976 dans *Les vaches noires*, où il célèbre la parution de l'« édition universitaire » des *Quaderni del carcere*, en 4 volumes, sous les soins de Gerratana. Voir *VN*, 174.

qui concerne le concept de temporalité à l'œuvre dans l'historicisme gramscien, Thomas a démontré de manière convaincante que il y a en effet dans les *Cahiers de Prison* de Gramsci un concept de « temporalité plurielle », que l'on peut repérer à plusieurs endroits et niveaux : à propos de son concept de « personne » comme une organisation instable et conflictuelle entre différentes tendances, temps et intensités ; à propos de ses réflexions sur le « centre » et la « périphérie », dont le rapport, loin d'être conçu sous le schème d'un développement téléologique vers la « modernité » ou l'« industrialisation » des grandes villes métropolitaines, constitue plutôt la dynamique d'un rapport de forces dont l'« anachronisme » constitutif ouvre la possibilité de l'intervention politique ; enfin et surtout, à propos du concept même d'« hégémonie » :

> « Above all, the *Prison Notebooks* theorize noncontemporaneity as a hegemonic relation. As a theory of political leadership (*direzione*), hegemony presupposes the multiple times of uneven sociopolitical development, both within national social formations and internationally »[1493].

A chacun de ces niveaux, ce que l'on trouve dans les écrits de Gramsci, c'est une pensée de la « non-contemporanéité du présent », voire de la « non-présence du présent ». Selon Thomas, la contemporanéité du présent constitue le domaine même d'un rapport politique qui est toujours en construction et pour cela même, est susceptible d'être transformé. C'est pourquoi le maître mot de Gramsci, l'hégémonie, présuppose également un concept de temporalité plurielle et permet, en outre, d'articuler positivement une *politique* (ce qui, il faut le souligner, est peut-être ce qui fait défaut chez Althusser).

Dans la même veine, André Tosel, dans son dernier ouvrage publié avant sa mort, s'est aussi proposé de faire justice à la pensée de Gramsci, contre la « surinterprétation » qui a faite Althusser dans *Lire Le Capital*. Pour Tosel,

> « Gramsci insiste sur le caractère non unilinéaire, discontinu et conflictuel de ce processus [la lutte pour l'hégémonie]. L'histoire fait des sauts et marque des ruptures selon les rythmes inégaux et des temporalités décalées. La non-contemporanéité que soulignent à la même époque Ernst Bloch et

[1493] Peter D. Thomas, « The Plural Temporalities of Hegemony », *Rethinking Marxism* 29, n° 2 (2017): 290.

> Walter Benjamin sont la règle, contrairement à la conception qu'Althusser se fait de l'historicisme gramscien »[1494].

Comme Tosel le reconnaît lui-même dans un entretien de 2016, sans négliger les mérites de l'intervention théorique de celui qui l'avait « initié » au marxisme et au spinozisme, il commence prendre ses distances avec son ancien professeur précisément à cause de sa lecture de Gramsci : « Alors qu'Althusser déconstruit à juste titre la catégorie de philosophie de l'histoire universelle, Gramsci est capable de produire un diagnostic de conjoncture plus intégrateur et plus différencié, inscrit dans un récit théorisé de l'histoire moderne se globalisant »[1495]. Quoi qu'il en soit, il convient de rappeler ici la remarque faite par Morfino (que nous partageons volontiers), vers la fin de son article cité plus haut :

> « Si, comme [Althusser] le dit, l'essence du travail philosophique consiste dans la démarcation, dans le "détour" par d'autres positions pour définir et maintenir les siennes propres, il me semble qu'une bonne clé de lecture de sa position se trouve dans son travail incessant sur Gramsci, travail d'autant plus nécessaire qu'il sentait que, dans les concepts de celui-ci, se jouait quelque chose d'essentiel pour sa propre philosophie »[1496].

Sans entrer dans les détails du rapport plutôt équivoque d'Althusser avec Gramsci, ce qui est important de souligner à propos de cette position, c'est la manière dont l'historicisme, *au niveau théorique*, fait corps avec l'humanisme, de la même manière que l'humanisme fait corps avec l'économisme. Comme Althusser le souligne à plusieurs reprises, il s'agit, en tout rigueur, d'une même logique interne, d'une même *problématique*

[1494] André Tosel, *Étudier Gramsci: pour une critique continue de la révolution passive capitaliste* (Paris: Éditions Kimé, 2016), 112-13.

[1495] André Tosel, « De Spinoza à Gramsci. Entretien avec André Tosel », *Période*, 30 mai 2016, http://revueperiode.net/de-spinoza-a-gramsci-entretien-avec-andre-tosel/. Tosel réitère ici les motifs de son désaccord avec Althusser : « L'accusation d'historicisme faite à Gramsci est infondée tant Althusser ignore la conception gramscienne : il ne dit rien des éléments de la théorie de l'histoire moderne, capable de produire de vrais récits différenciés, articulés en une périodisation originale qui a pour axe la problématique de la saturation des classes dirigeantes, base de toute révolution passive. Il ne dit rien de la distinction entre événement conjoncturel et événement structurel qui ouvre sur une thèse de la non contemporanéité des temps historiques (…). Il ignore le passage dans les *Cahiers* d'une conception téléologique de l'histoire come histoire universelle de la liberté (encore marquée par Hegel et Croce) à une conception spatiale et géopolitique d'une originale histoire globale avec ses distinctions nord-sud, est-ouest, Europe-Etats-Unis (…). Althusser refusait un historicisme platement réformiste dont il voyait une source dans le gramscisme édulcoré du PCI. Il n'avait pas mal vu cet aspect de l'historicisme et sa conséquence qui fut le suicide du PCI passé au libéralisme post moderne. Le gramscisme historiciste togliattien fut abandonné et on oublia qu'il avait eu le mérite de soutenir un parti de masse encore représentatif du monde des subalternes, différent en cela de ses successeurs ».

[1496] Vittorio Morfino, « Althusser lecteur de Gramsci », art. cit., 81.

théorique, solidaire aussi bien au couple « mécanisme-économisme » qu'à l'« humanisme-historicisme »[1497]. Dans *Que faire ?*, rédigé en 1978 et dont tout un chapitre est consacré à « l'empirisme absolu » de Gramsci, Althusser observe : « on ne s'étonne pas de trouver chez Gramsci le thème majeur de *l'humanisme*, et l'identité formellement affirmée entre "*l'historicisme absolu*" et "*l'humanisme absolu*" »[1498].

De toute évidence, le problème pour Althusser n'est pas le fait que l'historicisme prétend « historiciser » les catégories de l'économie politique, ainsi que de toute formation théorique, politique ou sociale (le fait que toutes ces formations soient un produit, un résultat de l'histoire, et non un fait donné, « naturel », dont l'existence serait éternelle et donc immuable). Comme le rappelle le slogan popularisé par Fredric Jameson, « *always historicize* », ceci constitue l'impératif de toute pensée dialectique[1499], il est un geste typiquement marxiste et on pourrait dire qu'il est toujours à l'œuvre dans la propre critique de Marx (même depuis ses textes de « jeunesse »). Le problème est plutôt le type de concept de temps historique sur lequel un certain historicisme débouche dans le développement de cette tendance, sans remarquer le caractère empiriste (pour Althusser, idéologique) de cette conception de l'histoire. Pour le dire brièvement, l'historicisme vient faire coïncider l'histoire avec l'évidence des faits accomplis et de leur évolution successive, avec la conséquence (présupposée) que le « présent » peut être parfaitement décrit et compris, ou, autrement dit, que le présent historique peut aussi coïncider avec sa description théorique. Cette idée suppose, bien sûr, que l'activité de la connaissance est aussi un résultat ou un produit de l'histoire, ce qui revient à admettre une sorte de fusion ou d'égalisation — pour ne pas dire une *confusion* — entre théorie et histoire (et entre théorie et pratique), question qui pour Althusser abrite une conception du rapport de la théorie marxiste à l'histoire réelle fondée sur un modèle d'« *expression directe* »[1500], comme on l'a dit, c'est-à-dire une conception dans laquelle toutes les « opacités » des structures qui déterminent l'objet nommé « histoire réelle », sont dissipées dans l'unité « transparente »

[1497] *LC*, 337.
[1498] *QF*, 75. Ou encore : « L'historicisme est ainsi un empirisme. Et cela se voit très clairement chez Gramsci » (62) ; « Gramsci "lit" l'histoire dans *l'illusion* de l'empirisme absolu (identique avec l'historicisme absolu » (79).
[1499] Voir la « Préface » dans Fredric Jameson, *The Political Unconscious* (London: Routledge, 2007), ix-xiv. Publié pour la première fois en 1981, il convient de rappeler qu'il s'agit d'un ouvrage écrit en grande partie sous le signe des thèses althussériennes (voir notamment la première section du chapitre 1, « On Interpretation », p. 7-43).
[1500] *LC*, 327.

de la relation d'expression directe et immédiate entre philosophie et histoire. Par cette voie, l'historicisme réduit l'objet théorique, l'objet de connaissance, à l'objet historique ou objet réel : c'est la « chute théorique » dans « l'idéologie empiriste », dit Althusser[1501]. L'historicisme, dans ce sens, assigne un privilège excessif (jusqu'à la naïveté, pourrait-on dire), à la *conscience historique* du présent, et cette conception éloigne le marxisme de « *la forme de la scientificité* » et le rapproche toujours plus d'une « conception de monde » idéologique.

Ce rapport d'expression directe entre « philosophie marxiste » et « histoire présente », comme on peut le prévoir, rattache l'historicisme à une conception hégélienne de l'histoire, et donc (comme on vient de le voir) au concept hégélien de totalité. « Le projet de penser le marxisme comme historicisme (absolu) déclenche donc automatiquement les effets en chaîne d'une logique nécessaire, qui tend à rabattre et aplatir la totalité marxiste sur une variation de la totalité hégélienne », c'est-à-dire, une totalité que « finit par estomper, réduire ou omettre les différences réelles qui séparent les niveaux »[1502] de la totalité sociale. L'insistance de Gramsci sur l'idée de *la* praxis (de manière analogue à la conception de la praxis chez Sartre), et de sa célèbre définition du marxisme comme une « philosophie de la praxis », met en évidence ce fait même : de même qu'il n'est pas question de différencier entre une diversité de pratiques hétérogènes, il n'y a pas de différenciation entre niveaux ou instances de la totalité sociale. Et même si Gramsci a beaucoup traité le problème de la « superstructure » — au point qu'il mérite à certains endroits l'éloge d'Althusser —, celle-ci semble aussi être comprise comme un niveau qui « exprime » ce qui serait l'essence de tout formation structurale ainsi que superstructurale : les « rapports humains », voire la *praxis* humaine (au moins c'est ce qu'Althusser *lit* chez Gramsci). Le véritable problème qu'Althusser rencontre dans le projet de définir le marxisme comme historicisme (et sur ce point il comprend aussi bien l'entreprise théorique de Gramsci que celle de Sartre) tient alors au concept de temps historique que cette position assume ou présuppose. « La structure fondamentale de tout historicisme », dit-il, est « la contemporanéité permettant une lecture en coupe de l'essence », c'est-à-dire, que le

[1501] *Ibid.*, 330.
[1502] *Ibid.*, 328.

concept marxiste d'histoire « retombe » dans le concept hégélien, celui qui réduit la temporalité à la « catégorie de la présence et de la continuité temporelles »[1503].

2.4.3. Les « formes d'existence historiques de l'individualité » : vers un principe marxiste d'individuation

Le lien entre cette conception historiciste de l'histoire et l'humanisme théorique auquel Althusser l'attribue peut devenir plus clair si l'on considère que pour l'historicisme, toute formation sociale est comprise comme le résultat direct des « rapports humains », c'est-à-dire, comme le résultat — avec plus ou moins de « médiations », Sartre *dixit* — de la praxis humaine. En effet, dans la réduction opérée par l'historicisme de toute connaissance ou objet théorique à l'objet historique ou à l'histoire réelle, il se produit « en sous-main », dit Althusser, « une seconde réduction, qui traite les *rapports de production* comme de simples *rapports humains* »[1504]. Par cette seconde réduction, on touche alors au problème classique — qui constituera le cœur de sa *Réponse à John Lewis* — du sujet de l'histoire, la question de savoir *qui* fait l'histoire. Pour l'historicisme, la réponse a été toujours très claire : « les "acteurs" de l'histoire sont [aussi] les auteurs de son texte, les sujets de sa production »[1505]. Autant l'historicisme cherche à « historiciser » les rapports humains, autant l'historicisme veut introduire l'histoire dans la nature humaine pour penser l'histoire comme la transformation constante de cette nature, sous la forme des individus humains, elle « demeure le vrai sujet de l'histoire »[1506]. Pour Althusser, c'est dans cette

[1503] *Ibid.*, 336. Il faut insister ici sur le fait que la lecture althussérienne de Gramsci reste assez problématique, et dont l'ambivalence, comme déjà mentionné, peut aller jusqu'à l'injustice (ou peut-être cette lecture est « juste » ou « ajustée » exclusivement en vue de la ligne de démarcation tracée par Althusser). Sur ce point en particulier, à savoir, le concept de temps historique chez Gramsci, il suffirait de se rapporter à cette phrase, mille fois citée (provenant d'un paragraphe sur « *Passé et présent* ») : « La crise consiste justement dans le fait que l'ancien meurt et que le nouveau ne peut pas naître : pendant cet interrègne on observe les phénomènes morbides les plus variés », pour découvrir peut-être une toute autre conception de la temporalité, une qui serait paradoxalement beaucoup plus proche de la temporalité complexe et différentiée pensée par Althusser de ce qu'on pourrait le croire. Voir Antonio Gramsci, *Cahiers de prison. Cahiers 1, 2, 3, 4, 5*, introduction, avant-propos, notices et notes de Robert Paris, trad. par Monique Aymard et Françoise Bouillot, coll. Bibliothèque de philosophie (Paris: Gallimard, 1996), 283.
[1504] *LC*, 338.
[1505] *Ibid*.
[1506] *Ibid.*, 339.

problématique où le rapport entre l'historicisme et l'humanisme théorique devient le plus évident. Par ailleurs, c'est la thèse avec laquelle débute le chapitre « Le marxisme n'est pas un historicisme » dans *Lire Le Capital* : « *théoriquement parlant*, le marxisme est, d'un même mouvement et en vertu de l'unique rupture épistémologique qui le fonde, un antihumanisme et un antihistoricisme. Je devrais en toute rigueur dire un a-humanisme et un a-historicisme »[1507]. La véritable coupure avec cet humanisme, pour le dire autrement, ne peut se faire qu'en abandonnant cette problématique du sujet de l'histoire (et *du sujet* tout court, ou du moins, du sujet comme fondement ou origine)[1508], pour passer sur un tout autre terrain, celui de l'histoire comme « procès sans sujet », procès qui n'est cependant pas exempt de mécanismes structurels d'*assujettissement* (qu'Althusser va penser sous le concept de *reproduction*). Autrement dit, et tel que l'affirme à plusieurs reprises Althusser, s'il n'y a pas du « sujet *de* l'histoire » (au singulier), il y a nonobstant des « sujets *dans* l'histoire » (au pluriel)[1509].

Nous reviendrons en détail, dans le chapitre suivant, sur ce concept de « procès sans sujet » qui est, au fond, inséparable du nouveau concept de temps historique qu'Althusser retrouve chez Marx (ou plutôt, qu'il produit à partir de lui). Pour l'instant, il faut juste remarquer qu'il y a une réponse alternative à la question qui se pose l'humanisme historiciste (« qui fait l'histoire ? » ; « quel est le sujet de l'histoire ? »), quand elle est formulée dans les termes du « faux problème » sur « le rôle de l'individu dans l'histoire » (lorsque cet individu est compris simplement comme un autre nom du sujet humain). Au lieu de se poser cette question, le matérialisme historique pose le problème (antihumaniste) des « *formes d'existence historiques de l'individualité* »[1510]. D'après les analyses proposées dans *Le Capital*, argumente Althusser, l'action des individus n'est jamais comprise comme l'initiative consciente et volontaire des hommes, mais ils assument une fonction ou un

[1507] *Ibid.*, 310.
[1508] Pour rappeler encore une fois l'argument de Balibar dans son article sur le structuralisme, il ne s'agit pas ici d'un simple abandon ou du rejet du concept de sujet, mais de sa reconsidération et de sa reformulation sur d'autres bases théoriques. Voir Etienne Balibar, « Le structuralisme : une destitution du sujet ? », art. cit., 15-16.
[1509] *RJL*, 70. Voir aussi *FM*, 86-87.
[1510] *LC*, 300. L'une des « questions stratégiques » fondamentales pour la théorie marxiste qu'Althusser énumère dans « Conjoncture philosophique et recherche théorique marxiste » (texte de 1966), consiste, précisément, dans la production d'une « théorie de l'individualité, — indispensable pour développer dans le matérialisme historique la théorie des formes historiques de l'individualité ». *EPP II*, 409.

« rôle » dont ils « sont les "porteurs" (Träger) dans la division du travail, dans les différents "niveaux" de la structure »[1511]. De façon analogue Balibar dira :

> « une classe ne peut pas être *sujet* de la propriété au sens où — juridiquement — l'individu est sujet de *sa* propriété, ni *partenaire*, "autrui", d'un contrat. Nous n'avons pas affaire ici à l'inhérence de l'objet à son sujet, ou à la reconnaissance mutuelle des sujets, mais au mécanisme de constante répartition des moyens de production »,

ce qu'Althusser avait désigné comme un mécanisme d'« attribution » et « distribution » de rôles et positions dans la structure sociale. Pour Balibar, en ce sens, « les classes n'en sont pas le sujet [non plus] mais le support »[1512]. C'est donc par rapport à ce problème que la métaphoricité du théâtre acquiert toute sa pertinence. Les individus, comme les classes, ne sont pas réellement les auteurs du rôle qu'ils veulent jouer en tant qu'acteurs dans une histoire, mais jouent plutôt le rôle qui leur est attribué par le véritable « metteur en scène » du théâtre de l'histoire : les rapports de production (et ce qui serait son extension : les différentes instances de la structure sociale).

Plus loin, dans le chapitre IX de « L'objet du "Capital" », et à propos de l'usage *symptomatique* que fait Marx du terme « *Darstellung* », à propos du concept de « causalité structurale », Althusser reprendra cette métaphoricité pour expliquer que le système capitaliste, tout comme l'histoire, peut être saisi comme « *un théâtre sans auteur* », c'est-à-dire, comme

> « le mode d'existence de cette *mise en scène*, de ce théâtre qui est à la fois sa propre scène, son propre texte, ses propres acteurs, ce théâtre dont les spectateurs ne peuvent être, d'occasion, spectateurs, que parce qu'ils en sont d'abord les acteurs forcés, pris dans les contraintes d'un texte et de rôles dont ils ne peuvent en être les auteurs »[1513].

Le faux problème du rôle des individus dans l'histoire alors, devient le véritable problème de la *distribution-attribution* (selon la logique de la *Verbindung*)[1514] des rôles par un

---

[1511] *LC*, 300.
[1512] *Ibid.*, 465.
[1513] *Ibid.*, 411.
[1514] Comme le dira encore Balibar, à propos de la *Verbindung* : « chacun des éléments de la *combinaison* (Verbindung) possède sans doute une manière d' "histoire", mais *une histoire dont le sujet est introuvable* : le

metteur en scène qui ne peut pas assumer la forme d'un auteur : les rapports de production ou les différentes instances de la structure sociale. « Puisque le concept marxiste d'histoire repose sur le principe de la variation des formes de cette "combinaison" »[1515], Morfino a tout à fait raison d'affirmer que « le concept de *Verbindung* constitue le fondement du refus de l'historicisme »[1516].

Dans ce dernier déplacement, quelque chose d'important semble s'esquisser. Premièrement, le fait qu'au lieu des « individus » ou des « hommes », Althusser propose de parler des « *formes d'existence historiques de l'individualité* » — ce que Balibar appellera pour sa part, les « *formes différentielles de l'individualité historique* »[1517] —, peut être le signe du fait qu'avec ce concept se dessinent les contours de ce qu'on pourrait bien appeler un *principe marxiste d'individuation*[1518]. Ce principe pourrait être compris comme le *jeu* ou l'interaction de la *Gliederung* et la *Verbindung*, jeu par lequel, dans un procès historique qui n'a pas de sujet, et donc qui est non téléologique (ou *atéléologique*), se produisent les différentes formes d'individualité, formes qui n'ont pas la nature d'un individu constitué d'une fois pour toutes, mais qui sont plutôt des *individuations*, c'est-à-dire, des formations qui sont toujours un résultat (jamais une cause ou une origine), mais pas un résultat définitif, parce que ce sont des formes toujours en devenir qui vont s'intégrer, soit se déformer ou se désindividuer, dans des nouveaux procès d'individuation, dans des nouvelles compositions ou agencements. Comme le dit Althusser dans « Socialisme idéologique et socialisme scientifique » (texte encore inédit), si les individus sont les « porteurs » des différentes instances structurales et leurs effets, ils le sont

véritable sujet de toute histoire partielle est *la combinaison* sous la dépendance de laquelle sont les éléments et leur rapport, c'est-à-dire *quelque chose qui n'est pas un sujet* ». *Ibid.*, 488.

[1515] *Ibid.*, 388.

[1516] Vittorio Morfino, « La causalité structurelle », art. cit., 61.

[1517] *LC*, 490.

[1518] A ce stade, nous ne pouvons qu'énoncer cette hypothèse, qui nécessiterait d'être approfondie. On se contentera ici de signaler quelques traits pour une recherche qui reste à venir, et qui devrait prendre en considération, d'une part, l'étude de Muriel Combes, *Simondon: une philosophie du transindividuel* (Paris: Éditions Dittmar, 2014), réédition augmentée de son livre paru quinze ans auparavant : Muriel Combes, *Simondon, individu et collectivité. Pour une philosophie du transindividuel*, coll. Philosophies (Paris: PUF, 1999) ; et d'autre part, les travaux de Jason Read, notamment : Jason Read, *The Politics of Transindividuality*, Historical materialism book series (Leiden et Boston: Brill, 2016). Il faut remarquer que l'introduction de cet ouvrage, intitulé « Transindividualité (un concept pour le marxisme) », porte comme exergue une citation d'Althusser, tirée spécifiquement de « Marxisme et humanisme » : « On ne peut *connaître* quelque chose des hommes qu'à la condition absolue de réduire en cendres le mythe philosophique (théorique) de l'homme » (*PM*, 236).

> « non seulement des structures économiques (…), mais aussi des structures juridiques (…) des structures politiques (…) et des structures idéologiques (…). Chaque individu est ainsi "porteur" d'un nombre complexe de structures, dont les "effets" structuraux déterminent des formes d'individualité spécifiques, dans le "jeu" desquelles chaque "individu" trouve "sa" place, croit trouver tout seul une place qui l'attend avant même qu'il naisse ou la désire, ou en dépit même de son "désir". C'est ainsi que l'intelligence des formes d'individualité singulière dépend, jusque dans l'illusion ou la réalité de sa "liberté", des effets de la complexité des multiples structures dont les individus sont "porteurs", comme "agents" ou "sujets" »[1519].

Autrement dit, l'individu ne serait jamais un *être*, mais toujours un être *individué*. Ainsi, les formes de l'individualité seraient toujours affectées — serait-on à tort de dire « surdéterminées » ? — par le *transindividuel*, c'est-à-dire par la relation transindividuelle qui traverse aussi bien l'individuation psychique que l'individuation collective. Il nous semble que c'est par cette piste que l'on pourrait prolonger et complexifier l'hypothèse proposée par Balibar dans *La philosophie de Marx*, selon laquelle, il y aurait chez Marx une pensée de la « *relation constitutive* », ou plus précisément du « transindividuel » :

> « il s'agit en effet de penser l'humanité comme une réalité *transindividuelle*, et à la limite de penser la transindividualité comme telle. Non pas ce qui est idéalement "dans" chaque individu (comme une forme ou une substance) (…), mais ce qui existe *entre les individus*, du fait de leurs multiples interactions »[1520].

C'est Balibar lui-même en fait qui a indiqué la voie pour une telle enquête, dans une série de travaux qui vont bien au-delà des formulations plus ou moins schématiques esquissées dans *Lire le Capital*, et qui prennent comme chantier non seulement la théorie de

[1519] Louis Althusser, « Socialisme idéologique et socialisme scientifique », op. cit., 76-77. Althusser ajoute ensuite : « Le "jeu" et les "jeux" de la détermination structurale des classes sociales permettent de rendre compte de phénomènes concrets, exactement comme le "jeu" et les "jeux" de la détermination des individus comme "porteurs" ("agents" ou "sujets") des structures permet de rendre compte de la complexité des formes de l'individualité » (p. 78).
[1520] Etienne Balibar, *La philosophie de Marx*, op. cit., 70.

Marx mais également — et peut-être surtout — la philosophie de Spinoza[1521]. Dans une étude publiée en 1997 sur la transindividualité chez Spinoza (motivée par l'ouvrage colossal d'Alexandre Matheron)[1522], Balibar rapporte explicitement la causalité structurale pensée par Althusser à partir de Spinoza avec le concept du transindividuel emprunté à Simondon. A l'instar de son livre de 1993 sur Marx, il pense le transindividuel en termes d'une « ontologie de la relation », pour penser l'individu et la société au-delà des modèles classiques du « psychologisme » et du « sociologisme » (ou bien, au-delà de l'« individualisme » et de l'« organicisme » ou de l'« holisme »). Depuis cette perspective, dit Balibar,

> « l'individu n'est évidemment pas "substance", comme chez Aristote, mais inversement la substance (*aliter* Dieu, ou la Nature) ne "précède" pas les individus, elle n'est rien d'*autre* que leur multiplicité. Elle désigne identiquement le procès infini de production d'individus et l'infinité des connexions causales existant entre eux »[1523].

Ensuite, un développement particulièrement intéressant l'en constitue le « complément de 2014 » à la réédition de *La philosophie de Marx* (travail présenté d'abord dans un colloque de 2011), où Balibar se propose de reprendre le débat sur l'interprétation de la VIème thèse sur Feuerbach dans les termes d'une « ontologie de la relation », ou plutôt, dans les termes d'une alternative entre celle-ci et une « anthropologie philosophique » qui ne serait

---

[1521] Voir les travaux rassemblés maintenant dans la deuxième partie d'Étienne Balibar, *Spinoza politique. Le transindividuel*, op. cit., tout particulièrement le chapitre 1, « Individualité et transindividualité chez Spinoza » (199-244), et le chapitre 3, « Philosophies du transindividuel : Spinoza, Marx, Freud » (285-334) ; ce dernier texte fut publié simultanément en version anglaise dans un numéro spécial d'une revue australienne consacré au thème « Balibar and transindividuality », coordonné par Mark Kelly et Dimitris Vardoulakis. Voir Étienne Balibar, « Philosophies of the Transindividual: Spinoza, Marx, Freud », *Australasian Philosophical Review* 2, n° 1 (2018): 5-25.

[1522] Alexandre Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza*, coll. Le Sens commun (Paris: Les Éditions de Minuit, 1988).

[1523] Etienne Balibar, *Spinoza politique*, op. cit., 201. Cette thèse sera reprise et prolongée par Vittorio Morfino dans une étude qui met explicitement en question la formule même d'une « ontologie de la relation », au sens où, chez Spinoza, elle serait plutôt l'expression (non sans provocation) d'un espèce d'oxymore, car si la relation est première ou fondamentale — c'est le « primat de la relation sur la substance », affirmé par Morfino —, le terme d'ontologie ne peut jamais avoir le sens d'une « philosophie première », mais toujours « seconde » : « An ontology of relation should instead be considered "second" philosophy, a philosophy that must always be thought in the contingency of the *connexio singularis* of historically given relations. Far from being a first philosophy, such an ontology would be nothing less —or more— than the methodological banishment and methodical abandonment of such a pretension ». Vittorio Morfino, « Spinoza: An Ontology of Relation? », *Graduate Faculty Philosophy Journal* 27 (1) (2006): 123-24, texte repris dans le chapitre 2 de Vittorio Morfino, *Plural Temporality*, op. cit., 46-71.

cependant pas humaniste[1524]. Enfin, dans une étude plus récente, Balibar a repris ces hypothèses pour penser Spinoza, Marx et Freud comme trois penseurs du transindividuel. Tout comme il l'a fait à l'égard de Spinoza et de Marx, il serait également possible de lire un « *moment du transindividuel* » dans l'œuvre de Freud, notamment dans son ouvrage de 1921, *Psychologie des masses ou analyse du moi* : « Le schème freudien ouvre symétriquement à la double question des *modalités de la totalisation* et des *modalités de l'individualisation* », double question qui s'inscrit dans « une typologie des effets de la structure, qui est une typologie des variantes de l'*être en relation* », c'est-à-dire, qu'il existe une « élaboration spécifiquement freudienne de l'*ontologie de la relation* »[1525] (ou une philosophie spécifiquement freudienne de la relation constitutive).

Morfino, pour sa part, a repris ce projet pour l'inscrire plus explicitement dans des termes althussériens. Le défi du projet posé par Balibar de penser au-delà de l'individu et la société (ou bien, au-delà de la « structure » et ses « éléments »), exige qu'on se place au niveau du transindividuel ou du *procès d'individuation*, ce qu'implique rejeter à la fois l'idée de la préexistence de l'individu sur la société aussi bien que celle de la préexistence de la société sur l'individu. Formulé dans des thèses « dogmatiques » (au sens althussérien), Morfino propose de penser simultanément le « primat du procès d'individuation sur l'individu » et le « primat de la relation sur les termes de la relation »[1526]. Il attire l'attention sur le fait que le concept de « transindividuel » n'est employé qu'une seule fois dans toute l'œuvre d'Althusser, spécifiquement dans « Sur Marx et Freud » de 1976. Il est vrai, comme dit Morfino, qu'il s'agit d'un passage où le concept de « transindividuel » n'a pas une valeur théorique très précise. Mais si nous prêtons attention à l'ensemble de son argument (et si nous prenons également en compte l'esquisse de ce « principe marxiste

[1524] A partir de la question des « différences anthropologiques », et contre ce qui fut toujours l'intuition d'Althusser, Balibar affirme la possibilité d'une anthropologie « non-humaniste » voire « antihumaniste » : « Ma position sur ce point (…), consiste à poser qu' "humanisme" et "anthropologie" sont deux notions et deux questions en fait distinctes, dont il faut s'occuper séparément. Si paradoxale que sonne l'expression d'anthropologie "non humaniste" ou même "antihumaniste" (…), il se pourrait qu'elle apparaisse aujourd'hui non seulement comme possible, mais comme nécessaire ». Voir Etienne Balibar, « Anthropologie philosophique ou Ontologie de la relation ? Que faire de la "VIe Thèse sur Feuerbach" ? », in *La philosophie de Marx*, op. cit., 204, et surtout la dernière partie de ce complément, p. 236-50. Pour un développement plus détaillé de ce projet, voir Étienne Balibar, « L'introuvable humanité du sujet moderne. L'universalité "civique-bourgeoise" et la question des différences anthropologiques », *L'Homme*, n° 203-204 (2012): 19-50.

[1525] Etienne Balibar, *Spinoza politique*, op. cit., 316, 320, 324.

[1526] Vittorio Morfino, « Individuación y transindividual. De Simondon a Althusser », in *El materialismo de Althusser. Más allá del telos y el eschaton* (Santiago de Chile: Palinodia, 2014), 13.

d'individuation » que nous avons identifié dans *Lire Le Capital*), c'est bien d'un procès d'individuation qu'il parle. Althusser vient d'évoquer la différence qui sépare Marx de Freud (« *l'objet de Freud n'est pas l'objet de Marx* »), mais il tente d'identifier des positions théoriques où se produisent des « étranges ressemblances » entre l'un et l'autre[1527]. C'est notamment le cas d'un type de causalité qu'il appelle ici une « *causalité par les rapports* et non par les éléments »[1528], c'est-à-dire, ce que dans *Lire Le Capital* il a appelé la causalité structurale, qui constitue l'immense révolution théorique de Marx, et ce qu'il va identifier également comme un type de causalité psychique chez Freud. Il rappelle alors cette thèse selon laquelle « il faut considérer les individus comme des *supports* (*Träger*) de *fonctions*, ces fonctions étant elles-mêmes déterminées et fixées par les *rapports* de lutte de classe (…) qui meuvent toute la structure sociale, même lorsqu'elle ne fait que se reproduire ». Bien que Marx n'ait pu « *aller au-delà d'une théorie de l'individualité sociale, ou des formes historiques de l'individualité* », cette thèse, Althusser le dit explicitement, fait partie d'une « théorie du primat des rapports sur les termes »[1529]. Du côté de Freud, sa grande découverte a rendu possible une critique radicale de la conscience comme *centre* et *unité* de l'individu, c'est-à-dire, de l'individu comme cause ou origine de sa pensée et de sa volonté. En un mot, une critique de ce que la psychologie et la métaphysique désignent par la catégorie de sujet. C'est alors qu'Althusser fait mention au concept de transindividuel :

> « ce qu'il avait découvert ne portait nullement sur la "société" ou les "rapports sociaux", mais sur des phénomènes très particuliers affectant des *individus*. Bien qu'on ait pu soutenir qu'il y a dans l'inconscient un élément "transindividuel", c'est de toute façon *dans l'individu* que se manifestent les effets de l'inconscient, et c'est *sur l'individu* que la cure opère »[1530].

Assurément, Althusser n'a jamais eu connaissance du travail de Simondon, et il est certain que cette référence soit en fait prise de Lacan qui, dans son célèbre « Discours de Rome » prononcé en 1953, avait parlé de l'inconscient comme « cette partie du discours concret en tant que transindividuel »[1531]. Quoi qu'il en soit, des formules comme « dans l'individu » et « sur l'individu », mises en avant par Althusser, semblent en fait l'éloigner de ce que le

[1527] *ESP*, 237, 238.
[1528] *Ibid.*, 237.
[1529] *Ibid*.
[1530] *Ibid.*, 238.
[1531] Jacques Lacan, « Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse », in *Écrits*, op. cit., 258.

principe d'individuation déplace et reformule de manière radicale. Mais, une fois de plus, si on met l'accent sur le fait qu'il s'agit des phénomènes qui « affectent » l'individu, et donc, que l'individu est toujours pensé comme résultat d'une combinaison des processus et jamais comme leur origine, et ce qui est plus, si l'on considère que dans ce même texte Althusser veut surtout souligner que la « décentration de l'appareil psychique » provoquée par la découverte de l'inconscient produit rien de moins que « l'éclatement du sujet »[1532], on est moins sûr qu'il s'éloigne d'une pensée de l'individuation.

L'argument de Morfino va précisément dans cette direction. Contre toute philosophie de l'origine et de la genèse, celle d'Althusser serait une pensée qui développe une critique radicale de la *genèse*, du *temps*, et du *sujet*, par des thèses qui rejoignent à plusieurs égards les positions d'une philosophie du transindividuel. Les « Lettres à D… » (adressées à son analyste René Diatkine) publiées de manière posthume dans les *Écrits sur la psychanalyse* rendent compte de quel statut théorique donnait Althusser à cette catégorie de « genèse », présente non seulement dans l'histoire de la métaphysique (jusqu'à Husserl) mais aussi dans des théories psychologiques du développement. « Je tiens pour *religieux* en leur fond les concepts d'*origine* et de *genèse*, pris bien entendu au sens rigoureux constitué par leur *couple*. C'est une opinion que j'ai soutenue avec des arguments déjà sérieux dans *Lire "Le Capital"* », affirme Althusser dans sa lettre du 18 juillet 1966[1533]. Dans la deuxième lettre publiée (datée 22 août 1966), il oppose à une « logique de la genèse » ou de « l'engendrement », une « logique du surgissement », logique qui cherche à rendre compte des mécanismes spécifiques qui produisent comme *effet* la configuration concrète de la psyché individuelle. Althusser non seulement rappelle que c'est quelque chose qu'il avait tenté d'analyser dans « Sur la dialectique matérialiste », mais il reprend aussi les termes développés dans *Lire Le Capital*, tout en faisant appel à une « théorie de la rencontre » :

> « le mode de production capitaliste n'a pas été "engendré" par le mode de production féodal comme son propre *fils*. Il n'y a pas de *filiation* au sens propre (précis) entre le mode de production féodal et le mode de production capitaliste. Le mode de production capitaliste surgit de la *rencontre* (…) d'un certain nombre d'éléments très précis, et de la *combinaison* spécifique

[1532] *ESP*, 241.
[1533] *Ibid.*, 65.

de ces *éléments* (combinaison traduit le concept marxiste de "*Verbindung*" […]) »[1534].

Dans la première lettre Althusser avait déjà identifié « une dialectique très particulière, qui n'est pas celle d'une *genèse* (…), mais celle d'une *surgissement* », et il opposait cette dialectique du surgissement à la dialectique hégélienne : « Je ne vous cache pas que je m'intéresse beaucoup à ces formes, qui me semblent être les formes d'une vraie *dialectique*, tout à l'opposé, ou plutôt complètement étrangère aux formes de la dialectique hégélienne ou vulgaire, qui repose, elle, sur l'idée de *genèse-origine* »[1535]. Notons également à ce stade que cette logique du surgissement (une véritable dialectique) sera renommée dans les « Trois notes sur la théorie des discours », également rédigées en 1966, sous les termes d'une « articulation différentielle »[1536].

La critique du modèle génétique selon lequel l'individu (ou un mode de production) qui se forme dans le présent était déjà contenu « en essence » à la naissance, ou qu'il était déjà préfiguré « en germe » au commencement, implique pour Althusser que « la structure de toute genèse est nécessairement téléologique : si la fin est déjà, en soi, en germe, virtuellement, etc., présente dès le commencement-origine, c'est que tout le procès est *régi par sa fin*, tend vers sa fin (pensée profondément aristotélicien) »[1537]. De là que, selon la lecture qu'en propose Morfino, la pensée du transindividuel chez Althusser implique une critique de la notion du temps, plus précisément d'une conception du temps « vulgaire » — tel comme le dit Althusser dans l'une de ses lettres à Diatkine —, c'est-à-dire, ce temps linéaire, homogène et téléologique. « Ni la *temporalité* du surgissement d'une structure nouvelle, ni la *temporalité* de son fonctionnement (mode de production ou inconscient) ne sont réductibles à ce qu'on appelle le temps vulgaire, ou la simple chronologie et ses apparentes exigences »[1538]. Althusser reprend ici en des termes différents l'idée formulée

[1534] *Ibid.*, 91. Ce sont presque les mêmes termes qu'Althusser emploie dans la brève note « Sur la genèse » (*EH*, 81-86), contemporaine à ces lettres.
[1535] *ESP*, 66-67.
[1536] A propos de l'interpellation idéologique, Althusser affirme : « si on dit (…), que le sujet interpellé par le discours idéologique "produit" un effet qui est l'effet-inconscient, cette production n'aura pas le sens d'une genèse, mais le sens d'une articulation différentielle ». *Ibid.*, 140. Peu après, Althusser parle aussi d'une « articulation des structures » (145), ainsi que d'une « conjonction » (146), toutes les deux opposées à une logique ou à une problématique de la « genèse ».
[1537] *Ibid.*, 86.
[1538] *Ibid.*, 94. On ne peut qu'être surpris par cette dénomination d'un « temps vulgaire », qui résonne fortement avec la critique au concept hégélien du temps développée par Heidegger dans le dernier chapitre de *Sein und Zeit*. On reprendra ce thème vers la fin de ce chapitre.

assez brièvement dans *Lire Le Capital* sur la temporalité de l'inconscient. Au milieu du chapitre IV de « L'objet du "Capital" », dans les pages où Althusser développe les traits fondamentales de son concept de temporalité différentielle, il fait référence à Freud et au problème du *temps de l'inconscient* : « le temps de l'inconscient ne se confond pas avec le temps de la biographie », de la même manière que les différents temps historiques — tel qu'on a pu le voir plus haut — ne se confondent pas avec « l'évidence idéologique de la continuité du temps »[1539]. Cette remarque, si l'on veut, n'est rien d'autre qu'une explicitation des conséquences théoriques de l'« emprunt » d'Althusser à la psychanalyse du concept de « surdétermination » (ainsi que de la « topique » et de tout le vocabulaire psychanalytique qui s'y infiltre de manière parfois inaperçue). Car, il faut le rappeler, la surdétermination d'une contradiction est inséparable du fait qu'elle est inscrite dans une totalité complexe structurée à dominante, c'est-à-dire, une structure dont les différentes instances du tout social n'ont pas le même temps ou le même rythme de développement. De même les instances de l'appareil psychique : le temps de la conscience n'est pas le temps de l'inconscient, et peut-être qu'on pourrait ajouter aussi que, suivant la distinction de la première topique freudienne, ceux-ci ne coïncident pas non plus avec le temps du « préconscient »[1540]. Le parallèle entre Marx et Freud à l'égard de la temporalité, est rendu de manière encore plus explicite dans la lettre à Diatkine d'août 1966. Althusser y va jusqu'à dire qu'« une fois *surgie* la *nouvelle* structure [d'un mode de production], elle fonctionne *intemporellement*, *exactement comme* l'inconscient ». Plus encore, dit Althusser :

> « Lorsqu'il [Marx] dit que le mode de production est "éternel" il veut dire qu'il fonctionne en circuit fermé, sur le mode de l'atemporalité, que loin

[1539] *LC*, 288.

[1540] Bien que la distinction théoriquement fondamentale est plutôt entre l'inconscient et le préconscient. Comme l'explique Guillot, « la première topique paraît distinguer en réalité non pas trois, mais deux systèmes, le système *Ics* et le système *Pcs-Cs*, la priorité théorique étant généralement accordée au préconscient, plutôt qu'au conscient ». Pascale Guillot, *Althusser et la psychanalyse*, op. cit., 103. Reste à savoir si d'après la deuxième topique freudienne est-il possible (ou s'il y aurait même du sens) de parler des différents temps pour chaque instance : le temps du « ça », du « moi » et du « surmoi », surtout sachant l'importance qu'Althusser donnera à la thèse freudienne selon laquelle « l'inconscient est éternel ». Peut-être qu'il serait plus pertinent de penser à une temporalité plurielle à l'œuvre dans le *discours* de l'analysé, comme une « cause absente » qui ne serait repérable que dans ses effets, c'est-à-dire, dans les énoncés, les actes manqués, les lapsus, les contradictions, les silences, etc., qui « rythment » le discours d'un sujet. C'est en quelque sorte ce que Barbara Cassin appelle une « rhétorique du temps » (si bien il n'est pas question pour elle des temps différents ou d'une temporalité plurielle). Voir Barbara Cassin, *Jacques le sophiste: Lacan,* logos *et psychanalyse* (Paris: Epel, 2012), 165-172.

> d'être soumis à la temporalité de la "chronologie", c'est-à-dire de la simple succession temporelle, ou de l'historicité au sens vulgaire, il en est indépendant, *exactement comme* l'inconscient, il *se reproduit lui-même* sans cesse, et cette reproduction a-temporelle, in-temporelle, "synchronique", est la condition absolue de sa "production" au sens économique (…). Il veut dire par là que les formes de la temporalité historique qu'on peut observer dans la "période historique" du mode de production capitaliste, sont déterminées comme historiques, et comme les formes qu'elles sont, par la structure a-temporelle, éternelle dudit mode de production ».

De cette manière, poursuit Althusser,

> « l'"éternité" du mode de production n'est pas plus incompatible avec l'*histoire* réelle, la temporalité historique déterminée qui est produite sous le mode de production en question, que n'est incompatible avec l'intemporalité de l'inconscient l'*histoire réelle* de l'individu. Dans ces deux cas cette histoire réelle est déterminée par l'an-historicité de la structure (ici mode de production, là inconscient) »[1541].

On voit donc que d'une critique du modèle génétique, auquel il oppose une « logique du surgissement », Althusser passe à une critique du temps par la voie de ce concept de temps décalé, d'une temporalité différentielle non contemporaine, qu'Althusser pense à partir de « l'objet de Freud ». Comme Morfino le dit : « le temps du transindividuel ne peut pas être la contemporanéité, la *bloßes Zugleichsein* des monades dont Husserl affirme qu'elle fonde le temps de l'histoire »[1542]. Il s'agit d'une temporalité plurielle, dont chacun des temps demeure irréductible à cette simultanéité ou coexistence harmonieuse qui est à la base de la notion phénoménologique d'intersubjectivité. Comme il est évident à ce point, par ce dernier mouvement on retrouve ce motif classiquement « antihumaniste » du décentrement de la conscience et du sujet humain. Tout l'effort des « Trois notes sur la théorie des discours », peut être compris comme un effort pour penser l'articulation entre le discours idéologique et le discours de l'inconscient comme « lieu » d'un processus

[1541] *ESP*, 93-94.
[1542] Vittorio Morfino, « Individuación y transindividual. De Simondon a Althusser », in op. cit., 37 (traduction propre). Voir aussi sur ce point : Vittorio Morfino, « Intersubjectivité et transindividualité : à partir de Leibniz et Spinoza », in *Le temps de la multitude*, op. cit.

d'individuation, c'est-à-dire, comme ce lieu où le sujet humain, ou mieux, l'« effet de subjectivité » est produit[1543]. C'est ainsi que la critique de la catégorie de genèse, du concept vulgaire du temps, et de la catégorie idéaliste du sujet — telle que proposée par la lecture de Morfino —, peut parfaitement être lue comme l'esquisse d'une pensée du transindividuel, une esquisse qui, plutôt que de fournir des solutions ou des réponses, ouvre une toute nouvelle série de questions et de problèmes dont le développement reste à venir.

2.4.4. La dialectique à la cantonade

Mais il y a un autre aspect intéressant à souligner à propos de ce même déplacement et qui nous oblige à revenir, à propos de la métaphoricité du théâtre, à l'un des articles de *Pour Marx* peu discuté jusqu'à présent, mais qui contient, peut-être de manière plus souterraine que manifeste, des thèses dans lesquelles on peut dire que le concept de surdétermination, celui de tout complexe à dominante et celui de temporalité différentielle convergent dans une même problématique, convergence qui permet en même temps de lire la théorie althussérienne de l'interpellation idéologique sous un nouvel éclairage. Nous nous référons à « Le "Piccolo", Bertolazzi et Brecht. (Notes sur un théâtre matérialiste) », article publié en 1962 dans la revue *Esprit*[1544] et qui pendant beaucoup d'années, est resté quelque peu négligé par les lecteurs d'Althusser (que ce soient des sympathisants ou des critiques). Dans un geste qui semble avoir été destiné à réparer l'oubli relatif de ce texte, Balibar a formulé dans l'avant-propos de la réédition de *Pour Marx*, la thèse plutôt suggestive selon laquelle, « Le "Piccolo", Bertolazzi et Brecht » constitue le « véritable centre géométrique et théorique du livre tout entier »[1545]. Qu'il en soit le centre géométrique est évident étant donné la position dans laquelle ce texte est placé dans le recueil qu'est *Pour Marx* (et qui organise l'ensemble des écrits par ordre chronologique),

[1543] *ESP*, 130-32. On reviendra sur ces « Notes » dans le chapitre 2.6.
[1544] Voir Louis Althusser, « Le "Piccolo", Bertolazzi et Brecht: Notes sur un théâtre matérialiste », *Esprit*, n° 312 (12) (1962): 946-65. Cette version contient dans la première page une dédicace « à G. Strehler » qui cependant n'est pas retenue dans la réédition de *Pour Marx* (par ailleurs, dans cette dernière s'ajoutent les parenthèses dans « Notes sur un théâtre matérialiste »). Voir *PM*, 129-152.
[1545] Étienne Balibar, « Avant-propos pour la réédition de 1996 », in *PM*, viii.

mais ce qui est moins évident est de savoir pourquoi cet article serait aussi le centre théorique de l'ouvrage.

En contrepartie d'une conception de la structure (et donc, de la causalité structurale), on trouve dans cet article, dit Balibar, « l'extraordinaire esquisse d'une critique de la catégorie anthropologique de "conscience", en termes de structure de distanciation ou de dissociation des temps subjectifs ». Mais il ajoute tout de suite que cette critique « y figure comme une "lettre volée", en ce sens que personne ne le lit comme tel, peut-être pour cette raison honteuse qu'il s'agit d'esthétique, et de théâtre »[1546]. Trop centré sur les débats épistémologiques et plongé dans des querelles conceptuelles, l'althussérisme aurait accordé peu d'attention au problème esthétique, au point de le négliger, encouragé dans une certaine mesure par des formules d'Althusser lui-même à propos de ce qu'il appelle « l'idéologie esthétique »[1547]. Quoi qu'il en soit, entre l'article sur le théâtre matérialiste de Brecht et les passages de *Lire Le Capital* où Althusser fait un usage plus ou moins récurrent d'une terminologie ou des métaphores théâtrales — notamment des concepts de « dialectique à la cantonade », de « théâtre sans auteur » et de « *Darstellung* » —, on peut retrouver peut-être des raisons pour comprendre l'affirmation de Balibar.

Comme le rappelle Althusser lui-même au début de son article, en 1962 il assiste au Théâtre des Nations à la mise en scène par Giorgio Strehler et le *Piccolo Teatro* de Milan, de la pièce de Carlo Bertolazzi « El Nost Milan » (pièce montée pour la première fois en 1893). Après avoir résumé ses éléments de base, Althusser souligne un aspect fondamental de la pièce qui lui donne toute sa singularité (aspect qui, soit dit en passant, la critique parisienne aurait absolument négligé). Il s'agit d'une « dissociation interne » du « temps » de la pièce, « la coexistence d'un temps vide, long et lent à vivre, et d'un temps plein, bref

[1546] *Ibid*., viii-ix.

[1547] Voir par exemple dans « Cremonini, peintre de l'abstrait » : *EPP II*, 575, ou la « Lettre sur la connaissance de l'art » où il parle de « l'idéologie de l'art » : *EPP II*, 565. La grande exception à cette tendance serait le travail de Pierre Macherey qui publie en 1966, dans la collection « Théorie » dirigée par Althusser, l'ouvrage *Pour une théorie de la production littéraire* (Paris: François Maspero, 1966), réédité en version numérique en 2014 avec la préface à l'édition anglaise par Terry Eagleton et une postface de l'auteur : Pierre Macherey, *Pour une théorie de la production littéraire* (Lyon: ENS Éditions, 2014). Comme l'affirme Eagleton dans sa préface, « Macherey fut le premier critique althussérien [au sens du « *literary criticism* » dans la tradition anglo-saxonne]. Le livre, (…) regroupe certains concepts fondamentaux définis par Althusser — production, problématique, idéologie, savoir scientifique et autres concepts apparentés — et les applique à l'œuvre littéraire, ce à quoi ils n'étaient pas vraiment destinés au départ » (p. 9). Sur l'influence des travaux d'Althusser — ainsi que celui de Macherey — sur le milieu britannique de la critique littéraire et les « *cultural studies* », voir Francis Mulhern, « Message in a Bottle: Althusser in Literary Studies », in *Althusser. A Critical Reader*, op. cit., 159-76.

comme un éclair »[1548]. Autrement dit, ce qui donne « son sens original » à la pièce, c'est la disjonction entre le « temps du drame » représenté par le conflit mortel des trois personnages principales (le père, la fille, le Togasso), et le « temps de la chronique » qui représente la vie populaire du sous-prolétariat milanais de la fin du XIX siècle. Une disjonction, donc, entre deux structures temporelles : le temps plein de la *conscience*, et le temps vide de l'*existence*, un « temps misérable », dit Althusser, « où il ne se passe rien, un temps sans espoir ni avenir, un temps où le passé lui-même est figé dans la répétition (…), un temps arrêté où rien ne se passe encore qui rassemble à l'Histoire, un temps vide et subi comme vide : le temps même de leur condition »[1549]. Mais le trait caractéristique de cette dissociation, est qu'il n'y a, « entre ces deux temps, (…) nul rapport *explicite* », remarque Althusser[1550]. Le grand mérite de la mise en scène de Strehler est donc de rendre visible l'invisibilité même de cette absence de rapport : le second acte de la pièce, spécifiquement, offre « la *perception directe de ce temps* ». « Je ne sache pas qu'on ait jamais figuré avec autant de puissance dans la structure de l'espace, dans la distribution des lieux et des hommes, dans la durée des gestes élémentaires, le rapport profond des hommes au temps qu'ils vivent »[1551].

Trois ans avant *Lire Le Capital*, on a ici une formulation explicite, quoique différente, du concept de temporalité différentielle, des décalages temporels dans une « structure » où il n'y a pas de coïncidence pleine sous la forme de la présence ou de la contemporanéité de ces temps. Mais, comme on l'a vu dans le chapitre précédent, cette temporalité différentielle tire sa cohérence à partir d'un concept de structure (ou de totalité) spécifique, et plus précisément, d'un concept d'articulation ou de combinaison qui rend compte de l'existence même de cette structure, concept qu'Althusser désigne comme « causalité structurale ». En ce sens, lorsqu'Althusser souligne le mot « *explicite* », il indique qu'il n'y a pas de rapport explicite ou manifeste entre ces deux temps, mais qu'il existe un rapport que l'on pourrait appeler « implicite » ou « invisible ». « Comment — se demande-t-il — ces deux formes de temporalité peuvent-elles coexister, apparemment étrangères l'une à l'autre, et pourtant unies par un rapport vécu ? La réponse tient en ce

[1548] *PM*, 134.
[1549] *Ibid.*, 135-36.
[1550] *Ibid.*, 134.
[1551] *Ibid.*, 137.

paradoxe : c'est justement l'absence de rapports qui constitue le rapport véritable »[1552]. Comme on peut l'entrevoir, cette absence de rapports renvoie littéralement au concept de la « cause absente » dont parlera Althusser dans *Lire Le Capital*. Ici, cependant, l'argument d'Althusser porte sur l'idée de la « structure latente » de la pièce, structure qui permet d'apercevoir l'articulation invisible de ces deux temporalités.

C'est donc pour rendre compte de cette absence de rapport qu'Althusser va introduire le concept de « dialectique à la cantonade »[1553]. Il s'agit d'un concept qui permet de désigner cette étrange articulation, qui est aussi une « opposition » dit Althusser, entre un « temps dialectique », le temps de la conscience des protagonistes du drame vécu, et un temps « non-dialectique », le temps du peuple, ce temps en arrière-plan, pour ainsi dire, des nombreux personnages inconnus et anonymes sur lesquels le drame peut prendre vie.

> « Le paradoxe de *El Nost Milan* est que la dialectique s'y joue pour ainsi dire latéralement, à la cantonade, quelque part dans un coin de scène et à la fin des actes : cette dialectique (…) nous avons beau l'attendre : les personnages s'en moquent. Elle prend son temps, et n'arrive jamais qu'à la fin, à la nuit d'abord, quand l'air est lourd des chouettes illustres, puis à midi sonné, quand le soleil déjà descend, enfin quand se lève l'aube. Cette dialectique arrive toujours quand tout le monde est parti »[1554].

Il est inévitable de reconnaître dans cette description presque poétique les termes délibérément paradoxaux employés dans la formule de « Contradiction et surdétermination » sur la dernière instance : « Ni au premier, ni au dernier instant, l'heure solitaire de la "dernière instance" ne sonne jamais »[1555]. Tel comme cette heure solitaire, pourrait-on dire, le « moment » de la dialectique à la cantonade n'arrive jamais non plus, ou bien, il arrive quand « tout le monde est parti », c'est-à-dire, quand personne ne peut y être le témoin, au moment où personne ne peut y assister (en ce sens, « à la fin »). Mais comme l'indique l'expression qu'Althusser reprend du langage théâtrale, il s'agit d'une dialectique qui « joue » dans les coulisses, derrière les décors, et donc cachée aux spectateurs. Plus

[1552] *Ibid.*, 135.
[1553] L'expression « à la cantonade » sera reprise plusieurs fois ailleurs. Voir par exemple, dans une lettre d'Althusser à Jacques Lacan du 4 décembre 1963 (*ESP*, 283), dans « Cremonini, peintre de l'abstrait » (*EPP II*, 580-581), dans la « Soutenance d'Amiens » (*SM*, 205), dans l'« Avant-propos au livre de G. Duménil » (*SM*, 263), dans « Machiavel et nous » (*EPP II*, 104).
[1554] *PM*, 138.
[1555] *Ibid.*, 113.

précisément, la particularité d'une voix « à la cantonade », par exemple, désigne au théâtre une voix émise par quelqu'un (ou par un chœur) qui n'est pas sur scène, qui est en coulisses, ce qui signifie que, bien qu'invisible pour le public, elle peut se faire entendre, peut être « perçue »[1556]. En ce sens, l'impossibilité de se présenter sur scène, d'avoir son moment de présentation dans la pièce, ou mieux, d'être de l'ordre de la *présence* tout court, vient du fait qu'elle est précisément une dialectique *à la cantonade*, c'est-à-dire, un recours ou un effet du théâtre à travers lequel la disposition et la distribution même des objets, décors et acteurs d'une pièce permet de rendre perceptible quelque chose qui est de fait invisible.

De ce point de vue, encore une fois, la dialectique à la cantonade se rapproche de manière assez claire du concept de causalité structurale, si l'on rappelle que celle-ci était définie comme l'existence d'une structure dans ses effets — ou, pour adapter la formule à ce contexte : l'existence (invisible) d'une structure dans (la visibilité de) ses effets. Plus encore, la dialectique à la cantonade semble être la formule la plus convenable pour désigner cette « causalité dialectique *matérialiste* » dont Althusser parle dans *Eléments d'autocritique*, et qu'on a vu dans le chapitre précédent au moment où il compare la causalité structurale ou causalité immanente de Spinoza avec l'immense découverte théorique de Marx[1557]. Ce qui rend ce rapprochement possible et théoriquement cohérent c'est le fait que dans les deux concepts, il y a fondamentalement un mécanisme de visibilité-invisibilité (ou de rendre visible par l'invisible), de présence-absence (ou de présentation par l'absence), qui constitue en soi une critique de la catégorie idéaliste de la conscience, car il s'agit précisément d'une causalité ou d'une dialectique qui n'a pas lieu au niveau de la conscience des sujets, mais au niveau inconscient des processus sans sujets, au niveau de la surdétermination structurelle de tout processus conscient. Dans un passage clé de l'article, qu'il convient de citer ici dans sa quasi-totalité, Althusser commente :

> « L'émotion des spectateurs ne s'explique pas seulement par la "présence" de cette vie populaire minutieuse, (…) ni par le drame en éclair de Nina, de

[1556] Selon une précision faite par Marc-Vincent Howlett, « l'expression "à la cantonade" fait ici référence à un mot (la cantonade) qui, originellement, s'inscrit dans la tradition théâtrale depuis 1694. La cantonade désigne les côtés de la scène où sont assis les spectateurs privilégiés, puis les coulisses. L'expression "à la cantonade" serait en usage depuis 1752 et désigne "une indication scénique demandant de s'adresser à quelqu'un supposé être dans les coulisses" ». Marc-Vincent Howlett, « Le théâtre n'est-il pour Althusser qu'un "risque fictif"? », *Futur Antérieur*, Numéro spécial: Lire Althusser aujourd'hui (1997): 115-38. Texte disponible aussi en ligne : https://www.multitudes.net/Le-theatre-n-est-il-pour-Althusser/.
[1557] *EA*, 55.

> son père et du Togasso : mais fondamentalement par la perception inconsciente de cette structure et de son sens profond. Nulle part cette structure n'est exposée, nulle part elle ne fait l'objet d'un discours, ou d'un échange. Nulle part on ne peut la percevoir directement dans la pièce, comme on percevrait tel personnage visible ou le déroulement de l'action. Elle est là, pourtant, dans le rapport tacite du temps du peuple et du temps du drame, dans leur déséquilibre mutuel, dans leur incessant "renvoi" et finalement dans leur critique vraie et décevante. C'est ce déchirant rapport latent, cette tension apparemment insignifiante et pourtant décisive, que la mise en scène de Strehler donne au public à percevoir sans qu'il puisse traduire directement cette présence en termes de conscience claire. Oui, ce public applaudissait dans la pièce quelque chose qui le dépassait ; qui dépassait peut-être son auteur, mais que Strehler lui avait donné : un sens enfoui, plus profond que les mots et les gestes, plus profond que le destin immédiat des personnages, vivant ce destin sans jamais pouvoir le réfléchir. Nina elle-même (…) ne sait pas ce qu'elle fait. Ici, vraiment, on peut dire, à juste titre, que la conscience est en retard »[1558].

Althusser semble développer ainsi lui-même « à la cantonade », à travers une véritable mise en scène théorique de sa propre écriture — ce qu'il appelle à plusieurs reprises son « petit théâtre théorique »[1559] —, la thèse d'une coupure entre une dialectique idéaliste (la dialectique hégélienne de la conscience) et une dialectique matérialiste (la dialectique marxiste « des structures », si l'on peut dire). Comme l'avait souligné Balibar, ce qui est en jeu, c'est, une fois de plus, une rupture avec l'humanisme théorique[1560]. Quand Althusser dit que la dialectique à la cantonade n'arrive qu'à la fin, soit toujours en retard, il remarque explicitement cette rupture : « Comment entendre le "retard" de cette dialectique ? Est-elle en retard comme l'est la conscience chez Hegel et chez Marx ? Mais

[1558] *PM*, 142.
[1559] Voir, par exemple, *PSS*, 94, 139 ; *P*, 114. Sur la pratique d'écriture d'Althusser comme une pratique de mise en scène, de ce qu'il faudrait appeler une « théâtralisation » de sa pratique théorique, voir Jacques Rancière, « La scène du texte », in *Politique et philosophie dans l'œuvre de Louis Althusser*, éd. par Sylvain Lazarus, op. cit., 47-66. Si Rancière ne se départit pas de son ton très critique à l'égard de l'entreprise théorique althussérienne (une position qui a été toujours la sienne depuis *La leçon d'Althusser*), la lecture symptômale qu'il propose de la propre pratique de lecture d'Althusser lui-même n'en est pas moins intéressante.
[1560] Etienne Balibar, « L'objet d'Althusser », in op. cit., 91.

comment une dialectique peut-elle être en retard ? A cette seule condition : d'être l'autre nom d'une conscience »[1561]. Si la dialectique à l'œuvre dans la pièce *El Nost Milan* est avant tout une dialectique de la conscience (conscience du drame, de la tragédie, du malheur, etc.), ajoute Althusser, « sa destruction est condition préalable de toute dialectique réelle »[1562]. C'est précisément cette rupture ce à quoi fait référence l'affirmation d'Althusser lorsqu'il dit qu'avec la pièce de Bertolazzi on a à faire à une « conscience mélodramatique critiquée par une existence »[1563], c'est-à-dire, et selon une thèse qui n'est pas très différente de celle que Marx et Engels avaient formulée dans *L'idéologie allemande*[1564], que ce sont les conditions matérielles de l'histoire réelle qui déterminent la conscience que l'on peut avoir de l'histoire et de ses conflits. « Entre la conscience mélodramatique d'une part, et l'existence des personnages du mélodrame d'autre part, il ne peut exister, à proprement parler, de contradiction », ou autrement dit, « la conscience mélodramatique ne peut être dialectique qu'à la condition d'ignorer ses conditions réelles et de se barricader dans son mythe »[1565]. Il s'agit donc de remarquer comment la pièce de Bertolazzi, — lue à travers une « grille » brechtienne, certes — permet non seulement une mise en scène d'une double dialectique obéissant à une double temporalité, mais aussi une mise en scène de la rupture même entre ces deux dialectiques :

> « La dialectique [de la conscience] y tourne à vide, parce qu'elle n'est que la dialectique du vide, à jamais coupée du monde réel. Cette conscience étrangère, sans être contradictoire à ses conditions, ne peut sortir de soi par elle-même, par sa "dialectique". Il lui faut une rupture, — et la

[1561] *PM*, 138.
[1562] *Ibid*. L'emploi du mot « destruction », quasiment introuvable ailleurs dans les écrits d'Althusser (au moins dans ce sens), attire fortement l'attention et doit être gardé à l'esprit pour ce qui constituera la dernière section de ce chapitre.
[1563] *Ibid.*, 135.
[1564] « Ce n'est pas la conscience qui détermine la vie, mais la vie qui détermine la conscience ». Karl Marx et Friedrich Engels, *L'idéologie allemande*, trad. par Gilbert Badia (Paris: Editions sociales, 1968), 51. Ou bien, selon la formule de Marx dans la préface à la *Contribution à la critique de l'économie politique* de 1859 : « Ce n'est pas la conscience des hommes qui détermine leur être : *c'est inversement leur être social qui détermine leur conscience* ». Karl Marx, *Contribution à la critique de l'économie politique*, trad. par Maurice Husson et Gilbert Badia (Paris: Éditions sociales, 1972), 4. Bien que ces textes ne sont pas mentionnés par Althusser dans son article (il cite plutôt *La sainte famille* à propos des commentaires de Marx et Engels sur les *Mystères de Paris* d'Eugène Sue), il dit peu après : « Marx ne disait pas autre chose quand il révoquait la fausse dialectique de la conscience, même populaire, pour passer à l'expérience et à l'étude de l'autre monde : celui du Capital » (*PM*, 141).
[1565] *Ibid.*, 140.

reconnaissance de ce néant : la découverte de la non-dialecticité de cette dialectique »[1566].

L'opposition ou la dissociation entre ces deux dialectiques ou ces deux formes de temporalité, dissociation dont le concept de dialectique à la cantonade ou de causalité structurale entend rendre compte, pose alors directement le problème du rapport (ou du « non-rapport »)[1567] entre la conscience et l'inconscient, question qu'Althusser abordera de manière explicite sous la forme d'une « topique » empruntée à la fois à Freud et à Marx. Comme l'ont souligné plusieurs commentaires, tout ce problème rejoint ainsi la théorie althussérienne de l'idéologie et de l'interpellation idéologique. C'est quelque chose qu'Althusser, sans parler d'interpellation ou d'assujettissement, cherche à problématiser avec le concept brechtien d'« effet de distanciation » (*Verfremdungseffekt*), comme un effet de la pratique théâtrale qui permet d'opposer à l'identification idéologique propre du théâtre classique, une désidentification critique par rapport à son contenu (et que Brecht nommait le théâtre épique)[1568]. Comme Balibar l'a souligné ailleurs, si Althusser reprend délibérément la terminologie « hégélienne-marxienne » de la « *Vorstellung* » et la « *Darstellung* », c'est pour donner une reformulation « contre-hégélienne » de Hegel lui-même, ce que Hegel avait pensé comme ce qui a lieu « derrière la conscience » ou « derrière son dos ». De ce point de vue, la conception du théâtre matérialiste offerte par l'essai « Le 'Piccolo', Bertolazzi et Brecht », n'est pas tant un théâtre qui « représente » des phénomènes de méconnaissance idéologique, mais plutôt un théâtre qui « présente » dans la mise en scène même de la pièce, cet effet de distanciation à l'égard de la reconnaissance idéologique. Ainsi, à la *Vorstellung* qui est toujours « cognitive et psychologique », donc qui correspond toujours à la conscience d'un sujet, Althusser oppose la *Darstellung*, qui est « dialectique et théâtrale », dit Balibar, et c'est seulement cette dernière celle qui permet de

[1566] *Ibid*. Ou encore : « Cette dialectique [*matérialiste*] qui n'a droit qu'à un bout de scène, au bas-côté d'une histoire que jamais elle ne parvient à envahir ni dominer, figure très exactement le rapport quasi-nul d'une fausse conscience à une situation réelle. Cette dialectique chassée finalement de la scène, c'est la sanction de la rupture nécessaire, qu'impose l'expérience réelle, étrangère au contenu de la conscience » (140-41).

[1567] Comme l'a remarqué Sibertin-Blanc, le « non-rapport » entre ces deux temporalités constitue la « puissance critique » de la structure immanente de la pièce de Bertolazzi, ce qui permet une mise en scène, une dramatisation de la thèse de la coupure épistémologique comme rupture entre dialectique idéaliste et dialectique matérialiste (en ce sens, il parle à juste titre d'un « théâtre de la coupure » et d'une « présentation de la structure »). Voir Guillaume Sibertin-Blanc, « De la théorie du théâtre à la scène de la théorie: réflexions sur "Le « Piccolo », Bertolazzi et Brecht" d'Althusser », in op. cit., 261-63.

[1568] C'est tout le développement de la deuxième partie de son article (voir *PM*, 142-152). Sur l'« effet de distanciation », voir le texte de 1968 publié de manière posthume, « Sur Brecht et Marx », in *EPP II*, 541-58.

rendre visible le mécanisme de l'idéologie[1569], par la mise en scène même de la disjonction temporelle, de cette dissociation ou non-rapport entre le temps de la conscience et le temps de l'existence (pour reprendre les termes employés par Althusser).

Laissant pour plus tard le problème de l'interpellation idéologique[1570], il est nécessaire à ce stade de souligner les implications que ces développements ont pour un concept de temps historique comme temporalité différentielle, c'est-à-dire un concept de temps non linéaire, composé de divers rythmes et temps hétérogènes, des temps qui ne sont pas contemporains, et qui sont donc irréductibles à la coprésence d'un présent simple et homogène. Lorsqu'Althusser établit le parallèle entre *El Nost Milan* de Bertolazzi et *Mère Courage* ou *Galilée* de Brecht, c'est, entre autres, pour mettre en évidence ce concept de temps complexe ou composé : « Là aussi nous avons à faire à des formes de temporalité qui ne parviennent pas à s'intégrer l'une à l'autre, qui sont sans rapport l'une avec l'autre, qui coexistent, se croisent, mais ne se rencontrent pour ainsi dire jamais ». Ce sont « des œuvres marquées par une dissociation interne, par une altérité sans résolution »[1571], remarque Althusser. Comme l'indique Warren Montag, à travers la *structure de la dialectique à la cantonade*,

> « ses pièces travaillent incessamment pour dissocier l'apparente unité et cohérence du monde et pour rendre visible l'opposition indéniable entre le temps vécu par la conscience (…), et un temps décentralisé qui, sujet à la variabilité des événements et des rencontres, peut aussi bien reculer qu'avancer »[1572].

Il s'agit donc toujours de la dissociation ou de la non coïncidence radicale entre le temps de la conscience, ce temps du vécu, de ce qui est présent devant les acteurs d'une histoire, et un temps inconscient, ce temps d'un procès sans sujet qu'Althusser désigne dans *Lire Le Capital* avec le concept du « *théâtre sans auteur* »[1573].

[1569] Étienne Balibar, « Althusser's Dramaturgy and the Critique of Ideology », *differences* 26 (3) (2015): 8-9.
[1570] Ce sera l'objet du chapitre 2.6.
[1571] *PM*, 143.
[1572] Warren Montag, « "La dialectique à la cantonade": Althusser devant l'art », in *Sartre, Lukács, Althusser: des marxistes en philosophie*, éd. par Eustache Kouvélakis et Vincent Charbonnier, coll. Actuel Marx confrontation (Paris: Presses universitaires de France, 2005), 164.
[1573] *LC*, 411.

2.4.5. 1964-1965 : Althusser et Derrida

Avant de conclure ce chapitre, il faut revenir sur le point mentionné vers la fin du chapitre précédent, qui fait référence à la surprenante coïncidence qui s'est produite pendant l'année universitaire 1964-1965 : alors qu'Althusser menait son séminaire de lecture du *Capital*, et dont l'une des principaux contributions serait l'élaboration d'un nouveau concept de temps historique, Derrida menait en parallèle son cours *Heidegger : la question de l'Être et l'Histoire*, un cours que lui-même va rappeler, dans un entretien de 1999 avec Dominique Janicaud, comme un cours sur « l'histoire chez Heidegger »[1574]. Comme il a été remarqué par ses éditeurs, il s'agissait du premier séminaire de Derrida à l'ENS, à un moment où le « chef d'œuvre » de Heidegger, *Sein und Zeit*, n'avait pas encore été traduit entièrement en français. Ce séminaire proposait l'une des premières lectures de la pensée de Heidegger dans le cadre d'une formation dans des établissements d'enseignement supérieur en France, et c'était aussi le début de la lecture derridienne de Heidegger[1575].

Derrida commence son cours en écartant d'emblée un possible malentendu : l'entreprise philosophique de Heidegger n'est pas la fondation d'une nouvelle ontologie — il n'est même pas question de *fondation* — mais, au contraire, celle d'une Destruction de l'ontologie, plus précisément, comme Heidegger lui-même l'annonce dans le §6 de *Sein und Zeit*, une « Destruction (*Destruktion*) de l'histoire de l'*ontologie* »[1576]. En suivant une lecture minutieuse de certains passages de cet ouvrage, lecture qui comme nulle part ailleurs reste attachée au texte, Derrida ne parlera pas trop de « déconstruction » proprement, mais de « destruction » au sens heideggérien, qui ne signifie pas « anéantissement » ou « annulation », et surtout pas « réfutation » au sens hégélien, c'est-à-dire « relève » ou dépassement.

> « La *destruction* heideggérienne n'est ni la critique d'une erreur, ni l'exclusion simplement négative d'un passé de la philosophie. C'est une destruction, c'est-à-dire une déconstruction, c'est-à-dire une dé-structuration,

[1574] Dominique Janicaud, *Heidegger en France. Tome 2. Entretiens* (Paris: Hachette littératures, 2005), 96.
[1575] Voir la présentation par Thomas Dutoit dans Jacques Derrida, *Heidegger: la question de l'Être et l'Histoire*, op. cit., 20-21.
[1576] *Ibid.*, 23.

c'est-à-dire l'ébranlement qui est nécessaire pour faire apparaître les structures, les strates, le système des dépôts »[1577].

Ainsi, dès le début, le problème pour Derrida concerne le problème de l'histoire et de l'histoire de l'ontologie (ainsi que leur rapport), et donc, dès le début, cette interrogation autour de Heidegger doit nécessairement se confronter à Hegel et à sa propre philosophie de l'histoire. Dans la mesure où Heidegger considère la philosophie hégélienne toute entière à l'intérieur de la tradition métaphysique qu'il prétend détruire, « la destruction de l'histoire de l'ontologie est aussi une destruction du hégélianisme, est même *par privilège* une destruction du hégélianisme comme "résumption" de toute cette histoire »[1578]. De ce point de vue, le cours de Derrida semble ainsi partager quelque chose de la mouvance anti-hégélienne qui inspire les premières recherches d'Althusser du début des années 1960, ou du moins — puisque le rapport de Derrida à Hegel est irréductible à un pur « anti-hégélianisme » — il inscrit sa lecture, à l'instar des signalements faits par Heidegger lui-même, sous le signe d'une confrontation avec Hegel[1579].

On sait que le chapitre avec lequel *Sein und Zeit* se clôt, porte sur la temporalité et ce que Heidegger appelle le « concept vulgaire du temps » (*des vulgären Zeitbegriffes*). La genèse de cette conception vulgaire du temps est décrite par Heidegger comme « nivellement du temps originaire »[1580], c'est-à-dire comme un aplatissement des différentes modes de la temporalisation à une seule forme factice (« ontique ») de temporalité qu'est la temporalité comme succession continuelle de « maintenants », ce qu'il appelle « *le temps du maintenant* » (*Jetzt-Zeit*)[1581]. C'est une conception du temps où la priorité ontologique est donnée au présent, à la présence immédiate de l'instant présent, en détriment du passé et du futur. C'est une réduction des différentes extases temporelles à une seule unité extatique à partir de laquelle s'organise, se compte et se décompte, ce qui a déjà été et ce qui n'est pas encore, l'avant et l'après. Pourtant, la thèse avancée par Heidegger dans les derniers paragraphes de *Sein und Zeit* affirme qu'il s'agit au fond d'un concept de

[1577] *Ibid.*, 34.
[1578] *Ibid.*, 33-34.
[1579] A ce propos, il peut être important de rappeler que Heidegger, dans le même §6 de *Sein und Zeit*, disait : « La dialectique, qui était un embarras philosophique authentique, devient superflue ». Martin Heidegger, *Être et temps*, op. cit., §6.
[1580] *Ibid.*, §78.
[1581] *Ibid.*, §81. « Le temps se montre à la compréhension vulgaire du temps comme une suite de maintenant constamment "sous-la-main", passant et arrivant à la fois. Le temps est compris comme un l'un-après-l'autre, comme "flux" des maintenant, comme "cours du temps" ».

temps profondément ancré dans la tradition métaphysique, à commencer par la définition aristotélicienne du temps qu'on retrouve dans le livre « Delta » de la *Physique*. Ce qui est intéressant dans le contexte de la problématique qu'on aborde dans ce chapitre, c'est que la thèse de Heidegger implique une évaluation très particulière de la philosophie de Hegel, à savoir, que le « concept *hégélien* du temps (…) représente l'élaboration conceptuelle la plus radicale (…) de la compréhension vulgaire du temps »[1582]. La tentative hégélienne pour expliquer le temps comme esprit, ou l'esprit comme temps, constitue le noyau de cette conception :

> « Hegel montre la possibilité de la réalisation historique de l'esprit "dans le temps" en revenant vers la mêmeté de la structure formelle de l'esprit et du temps comme négation de la négation. C'est l'abstraction la plus vite, formalo-ontologique et formalo-apophantique où esprit et temps sont aliénés qui possibilise l'établissement d'une parenté des deux ».

Mais ce que la philosophie hégélienne « laisse sans examen », dit Heidegger, c'est « la question de savoir si la constitution essentielle de l'esprit comme nier de la négation est en général autrement possible que sur la base de la temporalité originaire »[1583]. Autrement dit, la conception hégélienne du temps n'est possible qu'en tant que conception dérivée, elle ne parvient pas à toucher l'essentiel, la vérité de la temporalité originaire que Heidegger pense comme la temporalisation extatique du temps, temporalisation qui rend possible l'historicité du *Dasein*. C'est pourquoi Heidegger annonce au début du dernier chapitre de *Sein und Zeit*, que son approche se « distingue fondamentalement » de celle de Hegel, et qu'elle en est en fait le « contraire »[1584].

Il ne faut pas être un dialecticien trop aigu pour apercevoir comment, lorsqu'elle déclare sa différence fondamentale avec l'entreprise hégélienne, même en se posant comme

---

[1582] *Ibid.*, §82.
[1583] *Ibid*.
[1584] *Ibid.*, §78. Sur le rapport entre Heidegger et Hegel, voir les points de comparaison identifiés par Françoise Dastur, « Heidegger et Hegel : Distance et proximité », *Revue germanique internationale*, n° 24 (2016): 159-73, pour qui « le point majeur de leur divergence de pensée » est « la conception du temps »; ainsi que l'étude de Michel Haar, « Structures hégéliennes dans la pensée heideggérienne de l'Histoire », *Revue de Métaphysique et de Morale* 85 (1) (1980): 48-59, pour qui « ce qui pousse à rapprocher Heidegger de Hegel, c'est la pensée de l'eschatologie, l'idée d'un rassemblement final (d'une synthèse peut-être) du processus historial tout entier en une ultime figure » ; texte repris sous le titre « L'histoire de l'être et son modèle hégélien » dans Michel Haar, *Le chant de la terre. Heidegger et les assises de l'histoire de l'être* (Paris: L'Herne, 1985), 141-160.

son « contraire », l'entreprise heideggérienne risque de compromettre son propre but. C'est d'ailleurs ce que Derrida entend montrer dans son essai « Ousia et grammè », à propos, justement, d'une note du paragraphe 82 de *Sein und Zeit*, où Heidegger dit :

> « De la primauté du maintenant nivelé, il appert que la détermination conceptuelle du temps par Hegel suit elle aussi la tendance de la compréhension vulgaire du temps, c'est-à-dire en même temps du concept traditionnel du temps. Il est possible de montrer que le concept hégélien du temps est même directement puisé dans la *Physique* d'Aristote »[1585].

Mais si nous laissons de côté pour l'instant la critique que Derrida développe dans ce texte qui date de 1968 — à laquelle il a déjà été fait référence dans le premier chapitre de la première partie —, il est très intéressant de remarquer ici deux aspects de la lecture heideggérienne du concept hégélien du temps. Premièrement, il est frappant comment la caractérisation du concept vulgaire du temps tel que Heidegger l'expose dans le dernier chapitre de *Sein und Zeit*, semble identifier précisément les deux traits qu'Althusser décrit dans *Lire Le Capital* comme caractéristiques du concept hégélien du temps, à savoir, la « contemporanéité » (ou la catégorie du *présent* historique) et l'« homogénéité » (ou la continuité du temps). En contrepartie, on pourrait dire qu'il n'est pas moins frappant de voir comment Althusser lui-même emploie le terme « vulgaire » à plusieurs reprises pour décrire précisément ce temps homogène et contemporain à soi qui décrit l'essentiel du concept hégélien du temps[1586]. D'après sa compréhension vulgaire, le temps, d'une part, « se donne de prime abord comme séquence ininterrompue des maintenant », dit Heidegger : « la suite des maintenant est ininterrompue et sans lacune »[1587]. D'autre part, et

---

[1585] Martin Heidegger, *Être et temps*, op. cit., §82. Heidegger ajoute que la compréhension hégélienne du temps peut même être lue « comme une paraphrase du traité aristotélicien du temps ». Derrida s'intéresse à cette note pour deux motifs : « 1. pour y lire, telle qu'elle s'y annonce sous une forme très déterminée, la question heideggérienne sur la *présence* comme détermination onto-théologique du sens de l'être (…) [et] 2. pour indiquer, de très loin et de manière encore très indécise, une direction qui n'est pas ouverte par la méditation de Heidegger : le passage dissimulé qui fait communiquer le problème de la présence et le problème de la trace écrite ». Jacques Derrida, « Ousia et grammè. Note sur une note de *Sein und Zeit* », in *Marges de la philosophie*, op. cit., 35-37.

[1586] Outre les mentions dans ses « Lettres à D… » auxquelles on a déjà fait référence plus haut, Althusser emploie le terme « vulgaire » dans son projet de réponse à Pierre Vilar : « L'anti-historicisme théorique signifie donc que les concepts qui donnent la connaissance de l'histoire n'existent pas à l'état immédiat dans l'histoire visible, et plus généralement que la connaissance de l'histoire, tout en étant elle aussi un événement de l'histoire, n'est pas historique au sens vulgaire du terme, c'est-à-dire n'est pas subjective ou relative ». *EH*, 102.

[1587] Martin Heidegger, *Être et temps*, op. cit., §81.

en même temps — ce serait le trait de la « contemporanéité » —, « la compréhension vulgaire du temps (…) voit le phénomène fondamental du temps dans le maintenant, plus précisément dans le maintenant pur, amputé de sa structure pleine, que l'on nomme "présent" »[1588]. Ces deux traits font du concept vulgaire du temps un temps mesurable et comptable. C'est le temps des horloges. Comme Dastur l'a dit, l'essentiel dans la mesure du temps c'est « que soit rendue par là possible la *présentation* spécifique de l'étant donné en chaque maintenant et pour chacun en sa présence »[1589]. Cette compréhension du temps explique qu'on puisse dire qu'on est « dans » le temps, et que lorsqu'on est dans le flux de la succession continuelle des maintenants, on ne pense le temps qu'à partir du présent, à partir de l'expérience d'une *présence* subsistante dans laquelle tous les maintenant sont identiques à tous les autres, comme dans la succession de points dans une ligne en constante progression. De cette compréhension surgit donc l'idée d'un temps infini, qui n'est possible que comme nivellement des différents modes de temporalisation, infinité du temps à laquelle Heidegger va opposer la finitude de la temporalité ekstatique du *Dasein*[1590].

Le deuxième aspect concerne la lecture que propose Derrida de la conception heideggérienne de la temporalité, dans ce cours de 1964-65 à l'ENS qui se déroulait en même temps que le séminaire d'Althusser sur *Le Capital*. Cette lecture contraste de manière considérable avec l'interprétation de la pensée heideggérienne à laquelle Derrida

---

[1588] *Ibid*.

[1589] Françoise Dastur, *Heidegger et la question du temps*, coll. Philosophies (Paris: Presses Universitaires de France, 2011), 89.

[1590] Dastur rappelle sur ce point que l'argument de Heidegger ne vise pas « discréditer » ou « jeter » tout simplement le concept vulgaire du temps (Heidegger précise même que sa thèse ne doit pas être considérée comme une « critique » de Hegel), mais plutôt comprendre sa raison d'être ainsi que sa légitimité propre : « Il n'y a donc de concept *vulgaire* du temps que là où il y a aussi le On qui ne connaît que le temps public nivelé qui appartient à tous, c'est-à-dire qui n'est la temporalité de personne. Ce qui atteste pourtant que la dissimulation de la temporalité finie n'est pas totale, c'est le fait que le temps "vulgaire" est conçu comme un temps qui passe : ce n'est en effet que parce que le *Dasein* est essentiellement tourné vers l'avenir qu'il peut comprendre la suite des maintenant comme un *passage irréversible*. La représentation vulgaire du temps a donc sa légitimité naturelle puisque la conception d'une succession infinie de maintenant qui passent irréversiblement a sa source dans la temporalité du *Dasein* déchéant. Cette explication vulgaire du temps ne perd pas sa légitimité que lorsqu'elle prétend détenir la vérité sur le temps, c'est-à-dire lorsqu'elle méconnaît son caractère *dérivé*. Car s'il est possible de comprendre la conception vulgaire du temps à partir de la temporalité originaire du Dasein, l'inverse par contre ne l'est pas : il est impossible en effet de déduire ou d'expliquer à partir du maintenant le phénomène ekstatique horizontal de l'instant. (…) [C]ette différence existentiale du dérivé et de l'originaire, du propre et de l'impropre, n'est pas une différence "substantielle" comme celle de l'esprit et du temps chez Hegel, mais c'est une différence inhérente à la temporalité elle-même, une différence modale, celle de *deux modes de temporalisation*. L'analyse existentiale préliminaire et sa répétition comme analyse existentiale temporelle ont permis de rendre compte de la différence modale de l'existence inauthentique et de l'existence authentique en ramenant celles-ci à leur fondement commun, la temporalité ». *Ibid.*, 91-92.

va donner forme dans l'essai de 1968, « Ousia et grammè », une interprétation qui, il est vrai, s'annonce déjà avec les commentaires consacrés à Heidegger dans la première partie de *De la grammatologie* (publiée en deux parties dans la revue *Critique*, en décembre 1965 et janvier 1966, avant d'être publié comme livre en 1967). Si dans le cours sur Heidegger, Derrida affirme sans nuances que la destruction heideggérienne de l'histoire de l'ontologie effectue une « destruction (…) du Présent et d'une métaphysique de la temporalité dominée par le privilège (…) du présent »[1591], dans « Ousia et grammè » Heidegger passe plutôt à intégrer cette même tradition métaphysique, dans la mesure où sa propre interrogation sur la temporalité originaire ou authentique est pensée sous la détermination du « propre », c'est-à-dire de la « proximité de la présence à soi »[1592].

Dans le cours, cependant, spécifiquement dans la dernière séance du 29 mars 1965, Derrida fait une série de remarques sur la « thèse de l'historicité du *Dasein* » formulée dans le §75 de *Sein und Zeit*, qui peuvent bien être interprétées comme l'esquisse d'une théorie de la temporalité différentielle, une théorie qui ne serait pas simplement « à l'état pratique », pour ainsi dire, chez Heidegger, mais plutôt assez développée. A partir d'un passage où Heidegger dit que « l'outil », « l'ouvrage », « des livres », « des monuments et des institutions ont leur histoire », et même que « la nature elle aussi est historiale »[1593], Derrida lit dans ces lignes une pensée qui permet de « définir différents types de production du sens historique, différentes lignes de productivité historique ». Derrida va encore plus loin pour affirmer :

> « chaque historicité déterminée, chaque ligne historiale déterminée a son originalité, irréductible, son mouvement et son rythme temporel propre. L'historicité des outils, de la technique, l'historicité des institutions,

[1591] Jacques Derrida, *Heidegger: la question de l'Être et l'Histoire*, op. cit., 299.
[1592] Jacques Derrida, « Ousia et grammè… », in *Marges de la philosophie*, op. cit., 74. Il reste à voir si ce changement peut être entièrement expliqué en termes de la simple rigueur académique pratiquée par Derrida en tant que professeur débutant avec son premier cours à l'École Normale Supérieure (qui était aussi sa première confrontation « publique » avec la pensée heideggérienne), donc s'il peut simplement s'agir d'une question de « neutralité scientifique » pratiquée dans un contexte universitaire, ou bien, si on peut y voir les indices d'une véritable hésitation quant à la *position* théorique de Derrida à l'égard de la pensée heideggérienne. Étant donné que la date de parution de ce cours est plutôt récente (2013), il existe très peu de commentaires qui prennent en compte ce cours dans l'évolution de la confrontation de Derrida avec la pensée heideggérienne, surtout dans les termes qu'on prend en considération ici : sa position à l'égard du projet heideggérien d'une destruction de l'histoire de l'ontologie, et la conception heideggérienne de la temporalité comme temporalité originaire.
[1593] Martin Heidegger, *Être et temps*, op. cit., §75.

> l'historicité des œuvres d'art, et à l'intérieur de l'historicité de l'art, l'historicité des différents types d'art, etc. Toutes ces historicités ont leur sens, et leur type d'enchaînement propre, leur rythme propre, leur inégalité fondamentale de développement (…), inégalité sans référence à un *Telos* commun »[1594].

Comme nous l'avons vu plus haut, Derrida renvoie littéralement ici à l'idée d'un principe d'inégalité fondamentale de développement qui est presque identique à la « loi de développement inégal » dont parle Althusser, sauf que, curieusement, il introduit immédiatement une précision terminologique qui vise à pousser encore plus loin la « radicalité » de la pensée heideggérienne de la temporalité. A propos d'une question posée par Michel Tort, qui assistait à son cours, Derrida explique qu'il ne faudrait même pas parler d'« *inégalité* » mais plutôt d'« *anégalité* »,

> « l'inégalité supposant une tare ou une insuffisance par rapport à une mesure ou à un *telos*, à une *entéléchie* commune, à une mesure dans toutes choses. Le concept d'anégalité est seul capable de respecter cette originalité et cette radicalité de la différence à laquelle Heidegger a toujours tenu d'abord à nous rappeler, différence originaire, c'est-à-dire non pensable dans l'horizon d'une unité simple et première ou dernière »[1595].

Bien qu'il ne soit pas fait référence à un concept de « totalité » ou de « structure », cette description pourrait bien s'appliquer au concept de temps historique auquel Althusser cherche de donner forme dans *Lire Le Capital*. La « multiplicité irréductible d'historicités » dont parle Derrida à propos de Heidegger, correspond bien en fait à l'irréductibilité des décalages temporels dont parle Althusser, le temps propre à chaque niveau du tout social[1596].

[1594] Jacques Derrida, *Heidegger: la question de l'Être et l'Histoire*, op. cit., 303.

[1595] *Ibid.*, 303-04. On ne peut pas négliger le fait que Michel Tort avait assisté l'année précédente au séminaire d'Althusser sur « Lacan et la psychanalyse » (1963-1964), et qu'il allait bientôt devenir — s'il ne l'était déjà — l'un de ses collaborateurs le plus proches. Faute d'informations supplémentaires, on peut spéculer que les questions posées par Tort étaient motivées par une problématique toute autre à celle de la phénoménologie ou de la pensée heideggérienne, laquelle, s'il serait trop précipité de considérer comme déjà « althussérienne », pouvait bien aller dans cette direction-là. Derrida précise à cet endroit : « j'avais essayé de montrer, en réponse à une question de Tort il y a quelques semaines, pourquoi et en quoi il n'y avait pas de téléologie chez Heidegger » (303). Il est vraisemblable que la précision terminologique introduite juste après entre « inégalité » et « anégalité », puisse viser de manière indirecte des formules althussériennes. En tout cas, elle peut bien être lue comme le tracé d'une ligne de démarcation.

[1596] Malgré l'absence d'un concept de structure ou de totalité, dans un texte de 1963 Derrida parlait du « mythe de la simultanéité » propre à la métaphysique subjacente à tout structuralisme, mythe qui n'est pas

La différence fondamentale, néanmoins, peut être située dans le fait que chez Heidegger (et c'est quelque chose que Derrida lui-même rendra bientôt clair dans sa critique de ce dernier) il y a toujours une préoccupation pour l'« authenticité » du mode « propre » de l'historicité du *Dasein*, toute son interrogation (au moins dans la période de *Sein und Zeit*)[1597] tourne autour de ce « centre » ou point de référence qui est la manière propre de penser l'historicité du *Dasein* en tant qu'« être-au-monde », authenticité ou propriété que Heidegger identifie avec l'« être résolu » pour le destin (*Schicksal*) et la répétition (*Wiederholung*), et qui lui oblige à parler d'une historicité « inauthentique » ou « impropre »[1598]. Pour Althusser, il n'y a rien qui puisse rassembler une telle inquiétude, car pour lui ce qui intéresse c'est plutôt la « spécificité différentielle » du temps de chaque niveaux de la totalité sociale, ce qui signifie que le concept de temporalité différentielle est construit sur un concept de totalité qui permet de penser l'articulation et la combinaison de ces temps différents. Autrement dit, c'est un concept qui ne pense pas seulement dans leur multiplicité abstraite, dans le simple fait de leur coexistence neutre et non conflictuelle, mais dans leur articulation dans des rapports de *dépendance* ou d'*indépendance* relative, rapports d'« entrelacement » et d'« interférence »[1599], rapports où il y a des hiérarchies,

---

loin de l'analyse proposée par Althusser sous l'image de la « coupe d'essence », et comme Althusser (qui donne en 1962-1963 un séminaire sur « Les origines du structuralisme »), il faisait allusion aussi à Leibniz : « On nous accordera aussi facilement qu'il s'agit ici de la métaphysique implicite de tout structuralisme ou de tout geste structuraliste. En particulier, une lecture structurale présuppose toujours, fait toujours appel, dans son moment propre, à cette simultanéité théologique du livre (…) la simultanéité est le mythe, promu en idéal régulateur, d'une lecture ou d'une description totales. La recherche du simultané explique cette fascination par l'image spatiale : l'espace n'est-il pas « l'ordre des coexistences » (Leibniz) ? ». Jacques Derrida, « Force et signification », in *L'écriture et la différence*, op. cit., 41-42. Derrida parle aussi des « surprises » du « non-simultané », à la manière dont Althusser parle du « non-contemporain » et de la « prise » ou la « surprise » d'une conjoncture.

[1597] Le déplacement, après ce qu'on appelle le « tournant », vers la question de l'*Ereignis*, et plus généralement vers la question de l'être (et donc le déplacement depuis une réflexion sur la temporalité du *Dasein* vers une méditation sur la temporalité de l'Être), peut impliquer d'importantes nuances dans ce qui y est dit. Si de nouveaux éléments peuvent émerger pour un rapprochement entre la pensée du « deuxième » Heidegger et le concept de temporalité différentielle esquissé par Althusser, il n'en reste pas moins que l'aspect proprement « matérialiste » de la différence dont pense Althusser demeure toujours absente dans la pensée heideggérienne. Celle-ci n'est qu'une hypothèse qui exigerait toute une enquête qui cependant on ne peut pas entreprendre ici.

[1598] Comme l'observe Dastur, « le temps en effet n'*est* pas, mais il se temporalise, et cette temporalisation ne résulte pas de la succession des "ekstases" temporelles, mais s'accomplit dans leur *cooriginarité*. Ce qui implique qu'il puisse se temporaliser de différentes manières : il y a donc des modes différents de temporalisation, selon que la priorité est donnée à telle ou telle ekstase, rendant ainsi possible la multiplicité des modes d'être du *Dasein* et avant tout son "authenticité" et son "inauthenticité" ». Françoise Dastur, *Heidegger et la question du temps*, op. cit., 72.

[1599] Vittorio Morfino, « La causalité structurelle », art. cit., 68.

parce qu'il y a de la *dominance*, dimension tout à fait absente dans le concept heideggérien de temporalité originaire[1600].

Ce qui importe ici, cependant, n'est pas le degré de coïncidence ou de divergence entre le concept althussérien de temporalité différentielle et la pensée heideggérienne de la temporalité originaire. Ce qu'on doit souligner c'est une autre coïncidence, comme on l'a dit, qui porte sur cette « simultanéité » dans les recherches menées par Althusser et Derrida dans la même période (voire dans une même année universitaire et dans la même institution d'enseignement supérieur), autour d'un concept de temporalité différentielle ou d'une multiplicité de temporalités irréductibles à un principe unique ou simple. Ce qui est étrange, c'est qu'à ce moment-là, Derrida cherche ce concept dans la figure philosophique qui deviendra vite son principal adversaire, ou du moins, la figure dont il ne cessera de se détacher tout en soulignant les limites, voire la complicité de sa pensée avec l'histoire de la métaphysique que Heidegger lui-même avait entrepris de « détruire ». Autrement dit, lorsque Derrida pense trouver chez Heidegger un motif radicalement « déconstructif » en ce qui concerne la conception du temps, *parallèlement* Althusser trouve chez Marx les éléments pour une déconstruction du concept métaphysique du temps.

Une dernière observation mérite d'être faite à propos de ce « parallèle »[1601]. On serait tentés de penser qu'à cause de cette « rencontre manquée » ou « ratée », de ce « dialogue souterrain » qui semble s'établir entre Althusser et Derrida autour de ces années

[1600] Dans la distance qui sépare les positions théoriques d'Althusser et de Heidegger on ne peut pas négliger l'ambiance d'une farouche hostilité de la part du premier envers la phénoménologie en général, et plus spécifiquement envers des figures comme Merleau-Ponty et Sartre (et secondairement peut-être, Jean-Toussaint Desanti). Voir le paragraphe titré « Stalinisme et Phénoménologie » dans le chapitre 4 de Knox Peden, *Spinoza contra Phenomenology*, op. cit., 133-148. Malgré cette hostilité, on peut reconnaître certains éléments d'inspiration heideggérienne dans la construction de ce nouveau concept de temps historique. Voir ce qu'en dit par exemple Balibar dans l'entretien publié dans la revue *Période* : « la théorisation des temps, des temporalités différentielles (…), emprunte beaucoup à Heidegger dans la critique de l'historicisme hégélien. Mais, au bout du compte, ça ne va pas dans la direction de Heidegger, parce que ce n'est pas subjectiviste, c'est, au contraire, objectiviste. La multiplicité des temps est une multiplicité dans les choses et non pas dans l'expérience existentielle ». Etienne Balibar, « Althusser et Gramsci (entretien) », art. cit. Outre les multiples et parfois trop évidentes différences entre Althusser et Heidegger, il y a tout le côté « épistémologique » qu'il faudrait aussi prendre en compte. Voir entre autres, les références directes et indirectes d'Althusser à Heidegger dans le « cinquième Cours de philosophie pour scientifiques » : *EPP II*, 259, 291.

[1601] Dans ce parallèle que nous avons esquissé tout au long des chapitres précédents et que nous continuerons à développer dans les chapitres suivants, il y aurait quelque chose des « différences parallèles » avec lesquelles Nancy avait tenté de penser la relation (relation de conjonction et de disjonction à la fois) entre Deleuze et Derrida. Voir Jean-Luc Nancy, « Les différences parallèles. Deleuze et Derrida », in *Deleuze épars*, éd. par André Bernold et Richard Pinhas (Paris: Hermann, 2005), 7-19.

et plus précisément autour de ce problème de la temporalité, Althusser s'est vu mené à corriger le titre du chapitre IV de « L'objet du "Capital" », où se trouve précisément le développement le plus important à l'égard de ce « nouveau concept d'histoire ». Dans la première édition de 1965, ce chapitre est intitulé « Esquisse du concept d'histoire » (le chapitre fut publié encore plus tôt, en fait, comme article dans le numéro 121 de *La Pensée*) [1602]. En revanche, dans la deuxième édition de 1968, le chapitre s'intitule « Les défauts de l'économie classique. Esquisse du concept de temps historique »[1603]. D'après ce que nous venons de voir au long de ce chapitre, la différence apparemment subtile entre « concept d'histoire » et « concept de temps historique », pourrait bien abriter une différence théorique fondamentale à l'égard de ce nouveau concept d'histoire que nous avons identifié avec la « temporalité différentielle » ou la « temporalité plurielle ». Car malgré toutes les précautions et nuances faites, l'énoncé « le concept d'histoire » révèle d'abord qu'il peut y avoir en effet *un* concept d'histoire (au singulier), mais aussi, et de manière peut-être plus fondamentale, qu'il serait possible de construire un *concept* d'histoire, dans un sens qu'inévitablement rattache la tentative d'Althusser à ce qui constitue l'un des emblèmes du hégélianisme : le concept d'histoire comme réalisation de l'esprit (tandis que le concept de « temps *historique* » supposerait donc qu'il y aurait d'autres formes de temporalité, dont l'historique ne serait qu'une). Quoi qu'il en soit, il n'est pas illégitime de croire que Derrida, dans son interrogation du texte heideggérien, ait pu jouer un rôle d'importance dans ce changement dans l'écriture de l'un des chapitres fondamentaux de *Lire Le Capital*. Comme le disait Derrida dans l'entretien de 1971 avec Houdebine et Scarpetta : « je me méfie beaucoup du concept d'histoire », plus exactement, du « concept *métaphysique* d'histoire »[1604] (une déclaration synthétique mais qui a comme arrière fond toute sa réflexion autour de l'historicité chez Heidegger, Husserl et Hegel).

Enfin, nous pourrions suggérer qu'autour de cette problématique il est possible de repérer le début d'un véritable dialogue entre Althusser et Derrida, plus souterrain qu'explicite, certes (ou plus privé que public peut-être ?). Quand Balibar, dans son article publié en 2007, parlait du « dialogue interrompu » entre Althusser et Derrida, il précisait qu'en réalité, « ce dialogue est resté à l'état de virtualité : il *aurait dû* avoir lieu, et

[1602] Voir Louis Althusser, « Esquisse du concept d'histoire », *La Pensée*, n° 121 (1965): 3-21.
[1603] Voir *LC*, 272 (et la variante à la p. 641).
[1604] Jacques Derrida, *Positions*, op. cit., 68, 77.

cependant quelque chose l'a rendu impossible » (et Balibar songe alors à des « raisons personnelles », « raisons de conjoncture politique » ainsi que des « raisons intrinsèquement philosophiques »)[1605]. Mais si ce dialogue n'a pas été possible, on pourrait dire qu'il ne l'a pas été sous la forme classique d'un dialogue manifeste, visible, dont les termes et les protocoles peuvent être lus « à livre ouvert ». Autrement dit, si le dialogue est effectivement resté à l'état d'une « virtualité », cette virtualité ne devrait pas être comprise comme quelque chose de purement « irréelle », c'est une virtualité qui a eu certains effets sur le réel de leur travail théorique, une virtualité, pourrions-nous dire, qui a simultanément *sur-* et *sous-déterminé* leur dialogue philosophique. Le dialogue que Balibar aborde plus précisément dans son article, sur la distinction entre « eschatologie » et « téléologie » (et en l'espèce, la critique que Derrida adresse à Althusser dans *Spectres de Marx*, justement à propos de ce que le dernier n'aurait pas été capable de distinguer selon le premier), doit de manière incontournable prendre en considération ce dialogue plus ou moins virtuel qui semble s'entamer aux années 1964-1965[1606].

En effet, Balibar souligne à juste titre que dans l'argument déployé dans le chapitre IV de « L'objet du "Capital" » concernant la question du « présent historique »,

> « on voit bien qu'Althusser avait lui-même adopté le principe déconstructif qui vise à déceler une absence originaire au sein de toute présence : c'est exactement ce que lui-même appelle "non-contemporanéité", "inégalité", "surdétermination" et "sousdétermination" corrélative »[1607].

[1605] Étienne Balibar, « Eschatologie / téléologie: Un dialogue philosophique interrompu et son enjeu actuel », art cit., 185-86.

[1606] Balibar est revenu sur ce « dialogue » récemment, à l'occasion de la conférence « Positions. Between Althusser and Derrida » (avril 2021), organisée par Vittorio Morfino et Francesco Vitale, avec une intervention qui avait pour titre : « Althusser, Derrida et la critique de l'historicisme hégélien ». Parmi divers sujets d'intérêt, Balibar y a suggéré de penser ce « dialogue » plutôt comme une « rencontre à trois », entre Althusser, Derrida et Heidegger (selon Balibar, Althusser aurait lu depuis tôt *Sein und Zeit*, à partir de l'édition allemande). Après avoir rappelé l'idée plusieurs fois mentionnée par Althusser dans *L'avenir dure longtemps*, selon laquelle « ne pas se raconter d'histoires » est la seule définition du matérialisme (*ADL*, 195), il a attiré l'attention sur la récurrence de cette même idée dans le cours de Derrida. Voir par exemple la deuxième séance : « Hegel aurait en ce sens été un des plus grands raconteurs d'histoires, un des plus grands romanciers de la philosophie (…). Pour libérer la question de l'être et l'histoire, il faut donc cesser de raconter des histoires, c'est-à-dire qu'il faut faire un pas au-delà de l'histoire ontologique ». Jacques Derrida, *Heidegger : la question de l'Être et l'Histoire*, op. cit., 73-74. De ce point de vue, Balibar a affirmé qu'Althusser et Derrida avaient tous les deux un adversaire commun : Paul Ricœur (grand penseur de la « narration »). Nous attendons avec impatience une prochaine publication avec l'intervention de Balibar.

[1607] Étienne Balibar, « Eschatologie / téléologie: Un dialogue philosophique interrompu et son enjeu actuel », art cit., 202-203.

Malgré le fait quelque peu déroutant qu'Althusser n'aborde pas le problème de la téléologie (ce sera un thème explicitement traité en relation avec le concept de « procès sans sujet »)[1608], il développe néanmoins des distinctions théoriques assez proches de la problématique que Derrida va bientôt façonner à propos de sa critique des structures de la temporalité chez Heidegger. Comme observe encore Balibar :

> « tout le discours d'Althusser s'organise aussi autour de la possibilité de distinguer deux régimes de présence, donc d'actualité et d'activité, et de les dresser l'un contre l'autre : le régime de la conscience, donc de la représentation (…), et le régime de la conjoncture, c'est-à-dire des "situations historiques" et des "événements politiques", essentiellement imprévisibles et irréductibles à l'effet d'une loi tendancielle préexistante »[1609].

Si les critiques que Derrida adresse à Althusser dans *Spectres de Marx* — de manière plutôt indirecte, presque oblique[1610] — concernent notamment le problème de l'eschatologie, son indistinction avec la téléologie, et donc l'absence d'une problématisation directe et rigoureuse de la question de l'*eschaton* (le temps « dernier », ce qui arrive à la fin des temps), comme quelque chose différente du *telos* (le sens du temps, le problème de la directionalité ou de la finalité du temps), au même temps il faut dire que, non seulement Derrida lui-même ne s'est pas toujours tenu à cette différence[1611], mais aussi

---

[1608] Comme nous l'avons déjà dit, ce sera le thème du prochain chapitre. Althusser parle, en tout cas, dans sa première contribution à *Lire Le Capital*, de la « téléologie de la Raison hégélienne ». Voir *LC*, 46, 57.

[1609] Étienne Balibar, « Eschatologie / téléologie… », art. cit., 203.

[1610] Voir le seul passage où cette critique se glisse dans l'espace d'une parenthèse : « À dire cela, on s'oppose à deux tendances dominantes : *d'une part* aux réinterprétations les plus vigilantes et les plus modernes du marxisme par certains marxistes (notamment français, et autour d'Althusser) qui ont plutôt cru devoir tenter de dissocier le marxisme de toute téléologie ou de toute eschatologie messianique (mais mon propos est précisément de distinguer celle-ci de celle-là), *d'autre part* à des interprétations anti-marxistes qui déterminent leur propre eschatologie émancipatoire en lui donnant des contenus onto-théologiques toujours déconstructibles ». Jacques Derrida, *Spectres de Marx*, op. cit., 147.

[1611] Juste quelques années auparavant, dans son entretien avec Michael Sprinker, Derrida parlait par exemple d'une « téleo-eschatologie », et pour comble au milieu d'une discussion critique des thèses althussériennes. Voir Jacques Derrida, « Politics and Friendship. An Interview with Jacques Derrida », in Kaplan et Sprinker, éds., *The Althusserian Legacy*, op. cit., 195. Voir aussi une citation de « Les fins de l'homme », commentée par Balibar dans son article : « La relève ou la relevance de l'homme est son *telos* ou son *eskhaton*. L'unité de ces deux *fins* de l'homme, l'unité de sa mort, de son achèvement, de son accomplissement, est enveloppée dans la pensée grecque du *telos*, dans le discours sur le *telos*, qui est aussi discours sur *l'eidos*, sur *l'ousia*, et sur *l'aletheia*. Un tel discours chez Hegel comme dans toute la métaphysique, coordonne indissociablement la téléologie à une eschatologie, à une théologie et à une ontologie ». Ou encore : « Le nom de l'homme s'est toujours inscrit dans la métaphysique entre ces deux fins. Il n'a de sens que dans cette situation eschato-téléologique ». Jacques Derrida, « Les fins de l'homme », in *Marges de la philosophie*, op. cit., 144, 147.

qu'il néglige le fait que la critique de l'historicisme, « la critique si nécessaire qu'Althusser a proposé du concept "hégélien" d'histoire » (selon les mots de Derrida en 1971)[1612], ne se réduit pas à un simple rejet de la téléologie, ou au moins sa critique ne s'arrête pas là. Comme le remarque aussi Balibar, après l'esquisse du concept de temps historique, Althusser met beaucoup d'effort à penser le concept de « processus sans sujet ni fin », un concept qui, à son tour, exigerait une révision du jugement de Derrida lui-même concernant la distinction téléologie/eschatologie[1613]. Vittorio Morfino a aussi essayé de « répondre » à la critique de Derrida à partir d'une lecture croisée de *Spectres de Marx* et de l'essai d'Althusser sur « Le "Piccolo", Bertolazzi et Brecht ». Pour lui, cependant, la structure quasi-transcendantale de la « messianicité » risque de réduire ou aplatir la singularité concrète de l'événement historique, ce dont la pensée de la conjoncture d'Althusser cherche justement à rendre compte. Morfino argumente que s'il y a une eschatologie « non interrogée » dans le concept de temps historique d'Althusser, ce serait une « eschatologie à la cantonade », précisément, c'est-à-dire une structure temporelle qui ne peut jamais prendre la forme de la présence, y compris celle d'une éventuelle « présentation » future (« ultime », « après la fin », etc.), car le concept même d'une temporalité plurielle exige alors qu'il ne soit jamais possible d'unifier ou de référer les différents décalages temporels à une seule structure, soit-elle celle du « messianique sans messianisme »[1614]. Suivant une autre ligne d'argumentation, Warren Montag suggère que la critique de Derrida pourrait même être interprétée comme une « autocritique » de lui-même qui prend le nom d'Althusser comme un substitut de son propre travail des années 1960. De ce point de vue,

[1612] Jacques Derrida, *Positions*, op. cit., 79.

[1613] Comme dit Balibar à ce propos : « Derrida a eu entièrement raison d'attirer notre attention sur l'importance de cette distinction, mais il est peut-être allé un peu vite en besogne en rendant responsable du blocage du marxisme et des critiques internes de type "althussérien" la simple négligence ou minimisation de l'importance du problème eschatologique ». Balibar suggère même qu'Althusser aurait bien eu des raisons théoriques pour se méfier de la question eschatologique sous sa forme « négative » telle qu'elle est formulée par Derrida dans les termes du « messianique sans messianisme » : « Althusser pouvait en avoir quelques-unes qui n'étaient pas si mauvaises pour dénoncer dans le motif eschatologique — surtout lorsqu'il se présente dans la forme d'une *eschatologie négative* : "*messianique sans messianisme*", "*espérance sans espoir*", etc. — une sorte de retour au schème kantien de la téléologie sans *telos* ou de la "finalité sans fin" ». Étienne Balibar, « Eschatologie / téléologie… », art. cit., 197.

[1614] Voir Vittorio Morfino, « Escatologia *à la cantonade*. Althusser oltre Derrida », in *Su Jacques Derrida. Scrittura filosofica e pratica de decostruzione*, éd. par Paolo D'Alessandro et Andrea Potestio, op cit., 45-58. Il existe une version espagnole de cette étude : Vittorio Morfino, « Escatología *à la cantonade*. Althusser más allá de Derrida », in *El materialismo de Althusser*, op. cit., 95-122 ; ainsi qu'une version anglaise : Vittorio Morfino, « Eschatology *à la Cantonade* : Althusser beyond Derrida », in *Althusser and Theology: Religion, Politics, and Philosophy*, éd. par Agon Hamza, coll. Historical Materialism Book Series (Boston: Brill, 2016), 115-128.

Montag attire une fois de plus l'attention sur le fait que la phrase d'Althusser sur la « dernière instance » (« *ni au premier, ni au dernier instant, l'heure solitaire de la "dernière instance" ne sonne jamais* »), rend à la fois impossible toute figure de l'origine (le « premier instant »), ainsi que toute figure de la fin (ou du « dernier instant »), ce qui veut dire aussi de tout ce qui arrive « après la fin », au « dernier moment », dans le « temps ultime »[1615].

Dans tous les cas, il est indéniable que le « dialogue interrompu » auquel fait référence Balibar, ainsi que la critique que Derrida adresse à Althusser dans *Spectres de Marx*, ne peut pas être jugé de manière adéquate, c'est-à-dire d'une manière juste et « ajustée », sans une soigneuse prise en compte du débat plus ou moins « souterrain » qu'ils engagent autour des années 1964-1965. Et surtout, sans une prise en compte du concept de « procès sans sujet » qui, paradoxalement, tout en s'appuyant sur certains éléments de la pensée de Derrida (plus précisément, sur son concept ou quasi-concept de « rature »), malheureusement semble avoir passé inaperçu pour Derrida. C'est à ce concept auquel nous allons consacrer notre attention dans le chapitre suivant.

[1615] Warren Montag, « Althusser and the Problem of Eschatology », in *Althusser and Theology: Religion, Politics, and Philosophy*, éd. par Agon Hamza, op. cit., 41-44. Montag soutient qu'au fond, en tant qu'autocritique par « tierce personne », on peut même voir comment Derrida et Althusser pourraient se rencontrer autour d'un même effort théorique, et ceci, malgré ce que Derrida a « manqué » chez Althusser : « This detour through Derrida is perhaps necessary to understand precisely what Derrida himself 'missed' in Althusser: the necessity of simultaneously postulating an instance (*instantia* or presence) that is the last, following all the others and pre-eminent over them (…) and the fact that the last instance will never arrive, as if its effectivity and perhaps its very necessity derive from its absence, not its more or less distant presence, but from the fact that it is nowhere and at no time present » (44-45).

2.5. Le « procès sans sujet »

> « Je ne pense pas que le moment du "*procès sans sujet ni fin*" soit le dernier mot d'Althusser, mais plutôt l'indication du point exact où *lui-même* se débat indéfiniment avec la question d'une alternative à la téléologie qui ne serait pas, pour autant, "eschatologique", pas même "sans *eschaton*" (comme Derrida parle de "*messianique sans messianisme*"). En d'autres termes une alternative qui serait radicalement *athéologique*, ou pour le dire dans sa terminologie préférée, "matérialiste" ».
>
> Etienne Balibar, « Eschatologie / téléologie… », 204.

2.5.1. Introduction

Emblème de l'althussérisme, le concept de procès sans sujet, peut apparaître comme une espèce de reprise et synthèse (quasi hégélienne) des concepts déjà vus dans les chapitres précédents (2.2-2.4). S'il peut bien s'inscrire dans le sillage de la coupure épistémologique comme rupture avec l'humanisme théorique, c'est-à-dire comme résultat d'un travail de transformation des structures de la dialectique — selon les termes que nous avons défini avec Balibar —, il faut souligner que ce concept relativise et complique le rapport qu'Althusser entretien avec Hegel et sa philosophie. En effet, si l'identité entre hégélianisme et humanisme théorique ainsi que celle, symétrique, entre anti-hégélianisme et antihumanisme théorique, est loin de décrire de manière adéquate les positions théoriques assumées par Althusser, le concept de procès sans sujet révèle précisément une vacillation, voire un recul d'Althusser à l'égard de la philosophie hégélienne, de sa valeur et de son rapport avec la théorie de Marx. Pour avancer l'argument, ce concept montre qu'Althusser peut en effet occuper une position tout à la fois hégélienne *et* antihumaniste,

selon les thèses que lui-même essayera d'étayer dans des textes rédigés autour des années 1967-1968. Cela signifie d'abord que l'idéalisme de la philosophie hégélienne n'est pas de bout en bout « humaniste », et qu'Althusser distingue donc des *tendances* à l'intérieur de la philosophie hégélienne (c'est l'une des leçons qu'il présente lui-même dans son *Cours de philosophie pour scientifiques*). Ceci a pour conséquence, ensuite, qu'il y aurait des éléments « antihumanistes » dans la philosophie hégélienne qui servent à construire des positions matérialistes en philosophie. Certes, cette opération ne va pas sans entraîner certaines ambivalences. Le concept même de procès sans sujet laisse ouverts certains problèmes théoriques qu'Althusser lui-même ne semble pouvoir résoudre qu'en passant à autre chose, ou en faisant appel à des concepts qu'il trouve ailleurs.

Dans ce chapitre, on s'appuiera avant tout sur le texte rédigé en 1967, « La querelle de l'humanisme », texte où le concept de procès sans sujet fait sa première apparition de manière explicite[1616], et dans lequel ce concept est explicitement dérivé, ou plutôt construit à partir d'une interprétation du commencement de la *Logique* de Hegel. Ce texte est particulièrement d'intérêt, car il est aussi l'un des rares endroits où Althusser fait explicitement référence au travail de Derrida, tout spécifiquement à son concept de « rature », lequel, on le verra dans ce qui suit, semble contribuer de manière considérable dans le travail d'élaboration conceptuel d'Althusser. Comme il a été remarqué dans les notes d'édition de ce texte publié posthumément, une partie considérable de « Sur le rapport de Marx à Hegel », intervention d'Althusser dans le cadre du séminaire sur Hegel dirigé par Jean Hyppolite au Collège de France (1967-1968), prononcée le 23 janvier 1968 et qui sera publiée dans la réédition augmentée de *Lénine et la philosophie* de 1972, est tirée du manuscrit de 1967 avec de légères modifications[1617]. Il est significatif que ces

[1616] Il faut repérer qu'en réalité, le concept apparaît déjà dans la contribution de Balibar à *Lire Le Capital*, bien que pour décrire le procès de *production* comme un « procès sans sujet ». Voir *LC*, 517. D'autre part, dans « Contradiction et surdétermination », Althusser parlera aussi d'une « force sans sujet » (*PM*, 121). Il ne faut pas négliger non plus l'étroite proximité entre le « procès sans sujet » et la formule du « théâtre sans auteur » employée dans *Lire Le Capital*. Tout cela permet de supposer qu'Althusser avait déjà conçu l'essentiel de ce concept avant son apparition explicite dans « La querelle de l'humanisme ».

[1617] Il s'agit des pages 62-70 de « Sur le rapport de Marx à Hegel » (in *LP*) qui correspondent plus ou moins exactement aux pages 447-456 de « La querelle de l'humanisme » (in *EPP II*). Prononcée en janvier 1968, il faut rappeler que cette conférence ne sera publiée qu'en 1970 dans le volume dirigé par Jacques d'Hondt où sont rassemblées presque toutes les interventions du séminaire. Voir Louis Althusser, « Sur le rapport de Marx à Hegel », in *Hegel et la pensée moderne. Séminaire sur Hegel dirigé par Jean Hyppolite au Collège de France (1967-1968)*, sous la dir. de Jacques D'Hondt, coll. Epiméthée (Paris: Presses universitaires de France, 1970), 85-111. Il est à noter que Jacques Derrida est également intervenu dans ce même séminaire, dont

pages soient précisément celles dans lesquelles Althusser mentionne Derrida et son concept de « rature ». Cela, croyons nous, justifie encore une fois la place privilégiée qu'on peut assigner à ce texte. On prendra également en compte la *Réponse à John Lewis*, dont la version originale fut rédigée en 1972 et publiée en anglais dans la revue britannique *Marxism Today*, laquelle fut ensuite publiée en français en 1973 avec une « Remarque » sur la catégorie de « procès sans sujet », ainsi qu'avec une « Note » sur la « critique du culte de la personnalité ». Assurément c'est avec cette dernière publication de 1973 que le concept de procès sans sujet acquiert toute sa publicité et devient ainsi l'un des célèbres emblèmes de l'intervention théorique d'Althusser.

S'il est évident que dans la production de ce concept Althusser établit un débat plus ou moins serré avec la philosophie de Hegel, il n'est pas moins vrai qu'il y a aussi, pour ainsi dire, une « source spinoziste » qu'inspire ce concept. En fait, c'est peut-être cette référence à Spinoza qui peut éclairer le changement de position d'Althusser dans sa considération de Hegel : le procès sans sujet pourrait être encore un autre résultat de cette confrontation entre Hegel et Spinoza dont Althusser tente parfois en sous-main, parfois « à tâtons », une sorte de synthèse (et dont la causalité structurale définie comme « causalité dialectique matérialiste », nous l'avons vu dans le chapitre 2.3, constitue un autre exemple de la même tentative).

Avant d'aborder les sources et les implications théoriques de ce concept, il est important de noter qu'avec le concept de « procès sans sujet », Althusser reprend — peut-être même sans le savoir — une formule employée par plusieurs autres auteurs avant lui, dans des contextes plus ou moins différents à celui dans lequel Althusser intervient, et qu'il faudrait qualifier de formule « extractive » par la manière même dont elle est construite : elle énonce toujours qu'il y a quelque chose *sans sujet*, ce qu'on pourrait écrire avec la formule « *x sans sujet* ».

Rappelons que c'est Jean Hyppolite qui, dans un débat tenu à l'occasion du Colloque de Royaumont sur Husserl en 1957, avait employé la formule d'un « champ transcendantal sans sujet » pour penser une notion de « champ transcendantal dans lequel

---

l'intervention, « Le puits et la pyramide. Introduction à la sémiologie de Hegel », se situe juste avant le texte d'Althusser (pp. 27-83), une intervention qui sera reprise dans *Marges de la philosophie*, publié en 1972. On peut remarquer par ailleurs que si la version du texte d'Althusser publiée dans le volume dirigé par D'Hondt diffère légèrement du manuscrit de 1967, Althusser introduira encore certaines modifications dans sa version finale inclue peu après dans la réédition augmentée de *Lénine et la philosophie* de 1972 (voir *LP*, 49-71).

les conditions de la subjectivité apparaîtraient, et où le sujet serait constitué à partir du champ transcendantal »[1618]. Contre la phénoménologie husserlienne, Hyppolite se demandait sur la possibilité de concevoir un sujet constitué au lieu d'un sujet constituant (épisode dont Derrida se souviendra dans son « Introduction » à *L'Origine de la géométrie* de Husserl)[1619]. Mais on peut constater que la formule extractive *« x sans sujet »* réapparaît aussi ailleurs, dans des lieux aussi proches qu'éloignés des travaux d'Althusser. Peut-être le plus connu est l'article de Ricœur de 1963, « Structure et herméneutique », où il définit la pensée de Lévi-Strauss comme un « transcendantalisme sans sujet » ou un « kantisme sans sujet transcendantal »[1620], dénomination que ce dernier acceptait sans objection[1621]. Althusser lui-même rappelle cette description dans *Lénine et la philosophie*. Lorsqu'il déploie sa thèse selon laquelle la philosophie n'a pas d'objet, il critique la position positiviste encore reconnaissable chez Engels pour qui l'objet de la philosophie serait la « dialectique » comprise comme « les lois les plus générales de la nature (…) et de la pensée », une conception qui rend indistinguible la philosophie de la science (c'est le thème de la « fin de la philosophie » qu'Althusser n'a jamais toléré).

> « Que fait par exemple aujourd'hui, de son propre aveu, M. Lévi-Strauss qui se réclame d'Engels ? Il étudie aussi les lois, disons les structures *de la pensée*. M. Ricœur lui a montré, et il avait raison, qu'il était Kant moins le sujet transcendantal. M. Lévi-Strauss ne l'a pas désavoué. De fait, si l'objet de la philosophie est la pensée pure, on peut se réclamer d'Engels et se découvrir kantien, moins le sujet transcendantal »[1622].

Nous pouvons aussi constater qu'avec son concept d'*épistème*, Michel Foucault pensait lui aussi à quelque chose de l'ordre d'un « transcendantal sans sujet »[1623]. Dans un

---

[1618] Voir *Husserl*, Cahiers de Royaumont, op. cit., 323.
[1619] Voir Jacques Derrida, « Introduction », in Edmund Husserl, *L'origine de la géométrie*, op. cit., 84-85.
[1620] Voir Paul Ricœur, « Structure et herméneutique », art. cit., 618-619. Texte repris dans Paul Ricœur, *Le conflit des interprétations : essais d'herméneutique*, coll. Points Essais (Paris: Éditions du Seuil, 2013).
[1621] « Je me sens également en accord complet avec M. Ricœur quand il définit — sans doute pour la critiquer — ma position comme "un kantisme sans sujet transcendantal" ». Claude Lévi-Strauss, « Autour de "la Pensée sauvage". Réponses à quelques questions », *Esprit*, nº 301 (1) (2004): 174. Il s'agit d'un entretien avec le « groupe philosophique » de la revue *Esprit* tenu en juin 1963, initialement publié dans le même numéro de novembre 1963 où est paru l'article de Ricœur.
[1622] *LP*, 37-38.
[1623] Selon Frédéric Gros, dans *Les mots et les choses* le concept d'*épistème* affichait une « autonomie rigoureuse », raison pour laquelle — précise-t-il dans une note — « elle se laissait décrire comme

entretien avec Madeleine Chapsal tenu en mai 1966 (donc juste après la publication de *Les mots et les choses*), Foucault posait l'hypothèse selon laquelle, contrairement à la génération de Sartre, engagée avec la « vie », la « politique » et l'« existence », sa propre génération était impulsée par une passion différente : « la passion du concept, et de ce que je nommerai le "système" ». Foucault donnait alors une définition de ce qu'il entendait par système dans les termes suivants :

> « Qu'est-ce que c'est que ce système anonyme sans sujet, qu'est-ce qui pense ? Le "je" a explosé (voyez la littérature moderne) — c'est la découverte du "il y a". Il y a un *on*. D'une certaine façon, on en revient au point de vue du XVIIe siècle, avec cette différence : non pas mettre l'homme à la place de Dieu, mais une pensée anonyme, du savoir sans sujet, du théorique sans identité… »[1624].

Bien que le « système » (une fois écrit entre guillemets, puis en cursive), ne soit pas exactement ce que Foucault pense sous le nom d'*épistème*[1625], il est intéressant qu'autour de cette problématique nous voyons réapparaître la formule extractive « x sans sujet » (avec une référence pas complètement cachée à Heidegger : l'« *es gibt* », le « *das Man* »).

D'autre part, dans son dernier texte publié avant sa mort, « L'immanence : une vie… », Gilles Deleuze signale que déjà en 1936, dans *La transcendance de l'ego*, Sartre parlait d'un « champ transcendantal sans sujet » (remarque qui pourrait contredire la distinction établie par Foucault à propos de sa génération et celle de Sartre) : « Sartre pose un champ transcendantal sans sujet, qui renvoie à une conscience impersonnelle, absolue, immanente : par rapport à celle-ci, le sujet et l'objet sont des "transcendants" »[1626]. En fait

---

transcendantal sans sujet, en proie parfois à d'énigmatiques transformations ». Voir Frédéric Gros, *Michel Foucault*, coll. Que sais-je ? (Paris: Presses Universitaires de France, 2017), 52 (note 2).

[1624] Michel Foucault, « Entretien avec Madeleine Chapsal », in *Dits et écrits I (1954-1969)*, op. cit., 515. Juste avant, Foucault évoque Lacan et parle du « système du langage » : « L'importance de Lacan vient de ce qu'il a montré comment, à travers le discours du malade et les symptômes de sa névrose, ce sont les structures, le système même du langage — et non pas le sujet — qui parlent… Avant toute existence humaine, toute pensée humaine, il y aurait déjà un savoir, un système, que nous redécouvrons… » (514-515).

[1625] C'est ce qui remarque Judith Revel : l'*épistème* se distingue à la fois du « système » et de la « structure ». Voir Judith Revel, *Dictionnaire Foucault* (Paris: Ellipses, 2008), 45-46.

[1626] Gilles Deleuze, « L'immanence : une vie… », in *Deux régimes de fous. Textes et entretiens 1975-1995*, éd. par David Lapoujade (Paris: Éd. de Minuit, 2003), 360 (note 2). Cherchant à définir le « plan d'immanence », cette note de bas de page est introduite après l'affirmation suivante : « Le transcendant n'est pas le transcendantal. A défaut de conscience, le champ transcendantal se définirait comme un pur plan d'immanence, puisqu'il échappe à toute transcendance du sujet comme de l'objet ». Comme on a pu le remarquer dans le chapitre 2.2, Anne Sauvagnargues reprend cette même formule d'un « champ

Deleuze renvoie aux pages de la « Conclusion » de *La transcendance de l'ego*, où la formule en question n'apparaît pas en tant que telle. Sartre parle plutôt d'un « champ transcendantal, purifié de toute structure égologique », pour formuler la thèse selon laquelle « la conscience transcendantale est une spontanéité impersonnelle », ce qui constitue ainsi « une sphère transcendantale pure accessible à la seule phénoménologie »[1627]. Vers la fin de sa conclusion, néanmoins, Sartre affirme : « Cette conscience absolue [impersonnelle], lorsqu'elle est purifiée du Je, n'a plus rien d'un *sujet*, ce n'est pas non plus une collection de représentations : elle est tout simplement une condition première et une source absolue d'existence »[1628]. Même si les éléments théoriques du concept d'un champ transcendantal sans sujet sont pratiquement tous articulés dans la conclusion de cet ouvrage, la formule proprement dite n'apparaît qu'en 1943 dans *L'Être et le néant*, dans un passage qui renvoie précisément à cet essai de jeunesse (la formule y est écrite pour synthétiser l'argument esquissé dans *La transcendance de l'ego*)[1629]. En tout cas, même si Sartre peut dire que ce champ transcendantal « n'a plus rien d'un sujet », la formule reste fortement limitée chez lui, circonscrite à une problématique classiquement phénoménologique, car il pense ce champ toujours sous la figure de la conscience, et plus encore, comme « condition première » et comme « source absolue », question que curieusement Deleuze lui-même avait parfaitement identifié auparavant, dans *Logique du sens*[1630].

---

transcendantal sans sujet » pour définir le « plan d'immanence » chez Deleuze. Voir Anne Sauvagnargues, *Deleuze : l'empirisme transcendantal*, op. cit., 45.

[1627] Jean-Paul Sartre, *La transcendance de l'ego : esquisse d'une description phénoménologique*, coll. Bibliothèque des textes philosophiques (Paris: Vrin, 1966), 74, 79, 77. Deleuze renvoie expressément aux pages 74-87 de cette édition.

[1628] *Ibid.*, 87. Il faut remarquer que dans cette même conclusion, Sartre expose son rejet absolu de la thèse freudienne de l'inconscient, qu'il juge « une interprétation grossière et matérialiste » (78).

[1629] Jean-Paul Sartre, *L'Être et le néant*, op. cit., 274 : « J'avais cru, autrefois, pouvoir échapper au solipsisme en refusant à Husserl l'existence de son « Ego » transcendantal [Sartre insère ici une note qui renvoie à *La transcendance de l'ego*]. Il me semblait alors qu'il ne demeurait plus rien dans ma conscience qui fût privilégié par rapport à autrui, puisque je la vidais de son sujet. Mais, en fait, bien que je demeure persuadé que l'hypothèse d'un sujet transcendantal est inutile et néfaste, son abandon ne fait pas avancer d'un pas la question de l'existence d'autrui. Si même, en dehors de l'Ego empirique, il n'y avait rien d'autre que la conscience de cet Ego — c'est-à-dire un *champ transcendantal sans sujet* — il n'en demeurerait pas moins que mon affirmation d'autrui postule et réclame l'existence, par delà le monde, d'un semblable champ transcendantal » (souligné par nous).

[1630] En effet, il est frappant de constater que dans la « Quatorzième série » de *Logique du sens* (ouvrage publié en 1969), Deleuze avait identifié très clairement cette limitation, précision qu'il néglige cependant dans son article publié en 1995. Deleuze y argumente : « En vérité, la donation du sens à partir de la quasi-cause immanente et la genèse statique qui s'ensuit pour les autres dimensions de la proposition ne peuvent se faire que dans un champ transcendantal qui répondrait aux conditions que Sartre posait dans son article décisif de 1937 : un champ transcendantal impersonnel, n'ayant pas la forme d'une conscience personnelle synthétique

Il est peu probable qu'Hyppolite, d'une part, et Ricœur, d'autre part, n'aient pas eu ces travaux de Sartre à l'esprit lorsqu'ils ont pensé à cette formule d'un champ transcendantal sans sujet (et l'on pourrait spéculer que cela est également vrai pour Foucault). Dans tous les cas, les termes employés par l'un et l'autre, ainsi que la problématique dans laquelle cette formule était conçue — à savoir, la possibilité de penser un champ transcendantal comme un « schématisme » au sens kantien mais sans le sujet au sens kantien — devraient suffire pour reconnaître la distance qui sépare la formule d'Althusser de ces prédécesseurs hypothétiques. Comme il l'explique très précisément, c'est le concept de processus, et même d'histoire comme procès, qui est au centre de ses préoccupations, et c'est l'histoire comme procès celle qui n'a pas de sujet, une histoire qui s'oppose radicalement au « formalisme » et au « transcendantalisme » du schématisme kantien. S'il est question d'histoire, il doit être également question d'une certaine causalité historique, causalité qui chez Althusser n'admet justement aucune figure du sujet (y compris ses avatars), car elle est une causalité *structurale*, donc nécessairement *immanente*. Mais on peut toujours souligner un aspect assez symptômatique à propos de ce que nous avons appelé la « formule extractive » : c'est le fait que lorsqu'une certaine tradition phénoménologique (ainsi qu'un certain structuralisme) a cherché tout au long du XXème siècle, plus ou moins systématiquement, d'« expulser » le sujet de la scène théorique (de l'« extraire » du champ transcendantal), Althusser, reprenant une formule issue de la phénoménologie plutôt que des débats marxistes, la détourne pour penser cet objet plutôt négligé par la phénoménologie qu'est l'histoire, et ce qui plus est, sans expulser tout simplement le sujet, mais en l'inscrivant dans un procès que l'on pourrait dire de « production de subjectivité », et que, à propos du problème de la reproduction, il désignera avec les concepts d'assujettissement et d'interpellation (et que Badiou, à sa manière, appellera le « subjectif sans sujet »)[1631]. Cette opération, soit dit en passant, accomplit de

---

ou d'une identité subjective — le sujet au contraire étant toujours constitué ». Deleuze introduit à cet endroit une note de bas de page où il fait référence à *La transcendance de l'ego* et il ajoute toute de suite : « L'idée d'un champ transcendantal "impersonnel ou pré-personnel", producteur du Je comme du Moi, est d'une grande importance. Ce qui empêche cette thèse de développer toutes ses conséquences chez Sartre, c'est que le champ transcendantal impersonnel est encore déterminé comme celui d'une conscience, qui doit dès lors s'unifier par elle-même et sans Je, par un jeu d'intentionnalités ou de rétentions pures ». Gilles Deleuze, *Logique du sens*, op. cit., 120 (note 5).

[1631] Voir Alain Badiou, « Althusser : le subjectif sans sujet », in *Abrégé de métapolitique* (Paris: Editions du Seuil, 1998), 67-76. Dans *Théorie de la contradiction*, publié en 1976, Badiou s'était montré beaucoup plus critique à l'égard du concept althussérien de « procès sans sujet ». La « suppression » du sujet lui semblait une

manière assez précise la double condition qu'Althusser avait identifié dans tout travail théorique : suite à un premier mouvement d'« extraction » ou de « rectification », il faut mener un travail de « production » ou d'« élaboration », mouvement qui n'est au fond qu'« un seul et même processus »[1632].

2.5.2. Le « procès » : la dette de Marx avec Hegel

Rappelons à cet endroit les termes du texte de 1967, « La querelle de l'humanisme ». Le cœur de l'humanisme théorique qu'Althusser identifie dans les œuvres philosophiques

---

opération de « retombée régressive dans l'unilatéralité de l'objectif ». Faisant appel aux *Cahiers philosophiques* de Lénine, et contre l'ouvrage de Dominique Lecourt *Une crise et son enjeu*, Badiou prend explicitement parti pour la thèse d'un « processus *avec* sujet » : « Toute l'opération althussérienne revient à poser l'équation : Origine = Dieu = Sujet, et à conclure triomphalement que, supprimant l'Origine et Dieu, Lénine construit, après Hegel, le concept de processus sans sujet. Mais Althusser ne fait ici que prêter généreusement à Lénine sa propre myopie dialectique. L'Origine (le Constituant, le Transcendantal…) ne sont pas le Sujet, mais ses prédicats idéalistes. De ce que l'Origine ou Dieux soient à supprimer (…), il résulte seulement que le concept de sujet se divise, en sa formulation idéaliste (…), et sa formulation matérialiste en termes de processus. De processus avec sujet ». Alain Badiou, *Théorie de la contradiction*, op. cit., 56-57. Bien évidemment, cette thèse anticipe la réflexion qui sera développée plus longuement dans sa *Théorie du sujet* de 1982 : Alain Badiou, *Théorie du sujet* (Paris: Seuil, 1982). Dans l'*Abrégé de métapolitique*, publié en 1998, Badiou se montre beaucoup plus intéressé à examiner les vertus du concept althussérien de procès sans sujet, renommé comme le « subjectif sans sujet », rectifiant explicitement sa suspicion d'« objectivisme » : « Disons que le point où Althusser nous conduit, sans qu'on puisse dire qu'il le réfléchit, est le suivant : *peut-on penser qu'il y a du subjectif sans sujet* ? Et ajoutons : du subjectif sans sujet qui ne se donne pas non plus dans la figure (scientifique) de l'objet. C'est vers cette énigme du subjectif sans sujet comme indicateur intraphilosophique de la politique que s'oriente tout ce qu'il convient d'appeler l'appareillage *topique* d'Althusser ». Alain Badiou, « Althusser : le subjectif sans sujet », in op. cit., 74. Comme nous le verrons à la fin de ce chapitre, Badiou a raison de reconnaître que, compris comme le « subjectif sans sujet », le concept de procès sans sujet conduit à la question de la *topique*, c'est-à-dire de l'idéologie et de l'interpellation idéologique comme « lieu » de la production de subjectivité.

[1632] « On comprendra alors que ce travail, s'il n'est pas une simple "extraction", mais une véritable élaboration, ne se limite que rarement à la production d'une *forme* sur mesure, propre à épouser un *contenu* déjà tout prêt. Il ne suffit pas en effet de croire qu'il s'agit simplement d'*identifier* un *contenu* déjà adéquat pour lui donner ensuite la forme qui lui convient, comme on choisit un costume sur la taille d'un client. Il n'y a pas de contenu pur. Tout contenu est toujours déjà donné dans une certaine forme. Donner une forme adéquate à un contenu théorique existant "à l'état pratique", suppose donc presque toujours deux opérations conjointes : la rectification critique de l'ancienne forme et la production de la nouvelle, dans un seul et même processus ». Louis Althusser, « Sur le travail théorique. Difficultés et ressources », *La Pensée*, n° 132 (1967): 16-17. Il faut remarquer ici, une fois de plus, la forte résonnance de cette compréhension du travail théorique avec la manière dont Derrida décrit la travail de la déconstruction (dans des formules qui, malgré sa réticence à ce genre de définitions, ont devenue célèbres) : « Déconstruire l'opposition, c'est d'abord, à un moment donné, renverser la hiérarchie (…). Aussi faut-il, (…) marquer l'écart entre l'inversion qui met bas la hauteur, en déconstruit la généalogie sublimante ou idéalisante, et l'émergence irruptive d'un nouveau "concept", concept de ce qui ne se laisse plus, ne s'est jamais laissé comprendre dans le régime antérieur ». Jacques Derrida, *Positions*, op. cit., 57.

du jeune Marx, et donc, très nettement aussi chez Feuerbach, consiste dans cette idée qu'il existerait une « nature humaine » et plus précisément une « essence humaine » préexistante qui définit et articule toute une conception du monde, c'est-à-dire, non seulement une *anthropologie* comme « théorie de l'homme », mais plutôt une *anthropologie absolue* (ou *spéculative*), qui définit toute une théorie du rapport de l'homme avec la nature et de l'homme avec l'homme, faisant appel à des notions idéalistes telles que l'« être » ou l'« essence générique » (*Gattungswesen*), l'« être sensible » ou la « sensibilité » (*Sinnlichkeit*), l'intersubjectivité, etc., toutes des notions qui tirent leur cohérence à l'intérieur d'une « théorie de *l'aliénation de l'Homme* »[1633]. Mais outre la question de l'« essence humaine » préexistante ou d'une « nature humaine » donnée et déjà définie, le deuxième front des critiques qu'Althusser dirige contre Feuerbach (et le jeune Marx feuerbachien) a trait au problème de l'histoire, ou plutôt à ce qui serait son absence pure et simple.

Pourtant, il apparaîtra rapidement que ce deuxième « front » n'en est pas vraiment un, et que la question de l'« essence humaine » est essentiellement liée à l'absence d'une théorie de l'histoire. Pour Althusser, la méconnaissance radicale d'une théorie de l'histoire chez Feuerbach, met en évidence le caractère idéaliste (voire idéologique) de sa philosophie. Mais paradoxalement, si « on ne trouve pas chez lui de *théorie* de l'histoire », dit Althusser, ce n'est pas à cause du fait que Feuerbach resterait à ce sujet encore « hégélien », mais au contraire, parce qu'il aurait cessé de l'être. S'il n'y a pas de théorie de l'histoire chez Feuerbach, affirme Althusser, « surtout, il n'y a pas trace de cette théorie de l'histoire qu'on doit à Hegel, comme *processus dialectique de production des formes* »[1634]. L'absence absolue d'une théorie de l'histoire chez Feuerbach met en évidence la stricte dépendance de sa pensée avec les catégories d'origine et de fin, propres à son anthropologie absolue. Comme le précise Althusser, « *l'histoire n'existe ainsi chez Feuerbach que là où l'histoire ne peut plus exister*, lorsque son terme réalise son origine », c'est-à-dire, lorsque la désaliénation de l'homme réalise l'essence générique. « L'identité de l'origine et de la fin, *à venir*, est donc la négation de l'histoire »[1635], conclut Althusser dans son cours sur Feuerbach (qui date aussi de 1967). En ce sens, dans son effort pour « renverser » la pensée

[1633] *EPP II*, 447-51.
[1634] *Ibid.*, 452.
[1635] *Ibid.*, 243.

de Hegel, Feuerbach entreprend une critique qui implique plusieurs aspects de sa philosophie, et ayant pour but de se débarrasser de ses éléments jugés spéculatives et idéalistes, il finira par se débarrasser de toute sa conception de l'histoire.

Il est frappant de constater ici un certain déplacement dans la considération d'Althusser sur Hegel, car si Althusser a déjà élaboré des critiques fondamentales de la dialectique hégélienne, notamment sa conception de la « contradiction » et son concept de « totalité »[1636], il est en même temps catégorique en affirmant que, malgré tout, c'est à Hegel que nous devons l'intelligence d'une théorie de l'histoire. Il ne s'agit pas, bien sûr, de la théorie hégélienne de l'histoire telle qu'elle a été comprise par un certain hégélianisme dominant à l'époque, contre lequel Althusser discutera à plusieurs reprises (notamment celui de Kojève d'une part, mais aussi celui d'Hyppolite, d'autre part, malgré certaines remarques plutôt favorables qu'il adresse à ce dernier dans « Sur le rapport de Marx à Hegel »). Ce qui, selon Althusser, nous devons récupérer ou retenir, c'est une théorie hégélienne de l'histoire « corrigée », pour ainsi dire, ou mieux, « *transformée* », car il est toujours question d'une *transformation des structures de la dialectique*, transformation qu'Althusser opère en s'appuyant sur les repères que Marx et Engels ont eux-mêmes fait mais aussi, et peut-être de manière plus souterraine, inspiré par la philosophie de Spinoza. Comme l'affirme Althusser dans « La querelle de l'humanisme », « incontestablement, car il est passé dans ses œuvres, et *Le Capital* en témoigne, Marx doit à Hegel cette catégorie philosophique décisive du *procès* »[1637]. C'est donc la catégorie du *procès*, de l'histoire comme procès qui reste totalement absente dans la philosophie de Feuerbach[1638].

[1636] Comme nous l'avons montré dans les chapitres précédents, c'est tout l'enjeu des essais « Contradiction et surdétermination » et « Sur la dialectique matérialiste », dans *Pour Marx*.

[1637] *EPP II*, 453. Rappelons ici que déjà dans son article de 1950, « Le retour à Hegel. Dernier mot du révisionnisme universitaire » (article publié de manière anonyme), Althusser avait identifié la valeur « critique et révolutionnaire » du concept hégélien de l'histoire comme processus. Voir *EPP I*, 245.

[1638] On peut trouver la confirmation de cette absence dans une étude exégétique de Feuerbach faite par Isabelle Garo, quelqu'un qui est plutôt critique des thèses althussériennes : « Par voie de conséquence, la conception feuerbachienne des relations interhumaines et de la communauté, qu'on lui a si souvent reprochée comme étant abstraite et anhistorique est bien le résultat de cette théologie retournée en anthropologie, et qui n'a que faire de la vie sociale, des échanges économiques ou de la domination politique. L'absence de l'histoire n'est pas un oubli réparable mais une exigence fondamentale de l'anthropologie feuerbachienne, qui n'a nulle vocation à être une science humaine mais qui demeure une discipline interprétative ». Isabelle Garo, « La représentation chez Feuerbach. Sensation, religion et philosophie », *Archives de Philosophie* 64 (4) (2001) : 679.

La stratégie de lecture d'Althusser est ici tout à fait remarquable sur ce point, car de même qu'il montre que le faux « renversement » de Hegel supposément accompli par Feuerbach exige de revenir « *en deçà de Hegel* », à la philosophie du XVIIIe siècle (à une problématique qui nous ramène même à Diderot et à Rousseau)[1639], pour bien comprendre comment s'opère la rupture de Marx avec l'humanisme de Feuerbach, il faut remonter à partir de lui, mais pas tant que ça : il faut revenir jusqu'à Hegel. En ce sens, le rapport à Hegel reste toujours central dans tout cet enjeu, même pour la formation du concept althussérien de « procès sans sujet », comme on le verra tout de suite.

2.5.3. À nouveau sur la dialectique et la téléologie. Le « procès sans sujet » : un concept althussérien ?

Comme Althusser l'a montré de manière systématique dans les ouvrages de 1965, *Pour Marx* et *Lire Le Capital*, et comme il continuera à le démontrer tout au long de ses travaux ultérieurs, y compris des textes publiés de manière posthume, la dialectique hégélienne reste pour lui toujours déjà téléologique, c'est-à-dire que la téléologie est inscrite dans la structure même de la dialectique, ce qui « entache irrémédiablement la conception hégélienne de l'histoire »[1640], lorsqu'elle est comprise comme mouvement ou « processus dialectique ». Cette structure peut être identifiée dans un point bien précis, dit Althusser : c'est la célèbre catégorie d'*Aufhebung*, en tant que « dépassement-conservant-le-dépassé-comme-dépassé-intériorisé » [1641] . L'*Aufhebung* opère comme le noyau téléologique de la dialectique hégélienne, car elle ne fait qu'exprimer le « travail du négatif » en acte, c'est-à-dire la « négation de la négation » ou tout simplement la « négativité ». Elle est téléologique car « dès ses origines, elle poursuit son but (la réalisation du Savoir absolu) » (on pourrait même ajouter que non seulement elle « poursuit » son but mais est amenée ou poussée par ce même but : le Savoir absolu *est* et *se sait* lui-même ce processus, comprenant tout à la fois son origine et sa fin). Pour

[1639] *EPP II*, 173.
[1640] *Ibid.*, 453.
[1641] *Ibid*.

Althusser, donc, « la structure clé de la dialectique hégélienne est la *négation de la négation, qui es la téléologie même*, identique à la dialectique »[1642].

Ce que Feuerbach méconnaisse alors, lorsqu'il conserve cette structure dialectique, c'est « la conception de l'histoire comme *procès* »[1643]. Plus précisément, dit Althusser, ce que Feuerbach ignore c'est précisément ce que Marx retrouvera chez Hegel, à savoir, le concept de « procès *sans sujet* ». Ce concept pointe vers une confrontation directe avec une lecture de Hegel selon laquelle l'histoire serait l'histoire de l'aliénation de l'Homme, c'est-à-dire que l'histoire est conçue comme un procès *avec* sujet, ce sujet n'étant autre que l'homme lui-même (que ce soit sous la figure individuelle du travailleur salarié, ou sous la figure collective de la classe ouvrière ou du prolétariat). Si procès il y a, c'est toujours le procès de l'aliénation *de* l'homme, dans lequel l'homme figure comme sa cause (*origine*) et peut devenir conscient de sa solution (*fin*), c'est-à-dire qu'il peut devenir « responsable » de sa « désaliénation », soit l'« auteur » de sa propre histoire. Comme on le voit, le concept de procès sans sujet engage directement le faux problème du « rôle de l'individu dans l'histoire » qu'Althusser problématise dans *Lire Le Capital*, et que nous avons pu analyser dans le chapitre précédent. En fait, on peut aisément soutenir que le concept de procès sans sujet est encore une autre réponse à la question sur le « rôle de l'individu dans l'histoire » tel qu'elle avait été traitée par Althusser dans le cadre de sa critique de Sartre[1644].

C'est précisément sur ce point qu'Althusser adresse sa célèbre *Réponse à John Lewis*[1645], pour qui c'est « *l'homme* » qui fait l'histoire, auquel Althusser oppose l'affirmation que ce sont « *les masses* » qui font l'histoire, thèse qu'il avait déjà prononcée en 1968 dans « La philosophie comme arme de la révolution »[1646]. Dans le débat fictif qu'il

---

[1642] *Ibid*.
[1643] *Ibid*.
[1644] Comme Althusser le précise, l'« individu » est en fait l'un des sens qui recouvre l'appellation « Homme ». Si bien il ne parle pas ici du problème des « formes historiques de l'individualité » (comme il l'avait fait dans *Lire Le Capital*), il parle bien du « problème de la *théorie de l'individualité* » et de son rapport avec une « *théorie de la société* et de l'Histoire des sociétés » (*ibid.*, 471-472).
[1645] Titre que l'on pourrait également lire comme une « Réponse à Jean-Paul Sartre » (et ce serait le moment d'une « troisième » confrontation avec Sartre). Dans une note de bas de page, Althusser explique : « J'ignore l'histoire philosophique de J. L. [John Lewis]. Mais je ne risque pas grand-chose à parier qu'il a dû nourrir un faible pour J.-P. Sartre. La "philosophie marxiste" de J. L. ressemble en effet à s'y méprendre à une copie de l'existentialisme sartrien, légèrement hégélianisée, sans doute pour la faire accepter par des lecteurs communistes ». *RJL*, 21 (note 8).
[1646] Voir *P*, 45.

élabore entre « J.L. » (John Lewis) et « M.L. » (le marxisme-léninisme)[1647], Althusser dit : « qu'est-ce *qui fait* l'histoire ? Cette question présuppose donc que l'histoire est le résultat de l'action (faire) d'un *sujet* (qui ?). Pour J. Lewis, ce sujet c'est "l'homme". Pour le M. L., ce sujet ce sont les masses »[1648]. Mais c'est précisément cette réponse qui rend les choses beaucoup plus complexes qu'on ne pourrait le penser en identifiant « les masses » comme *le sujet* qui fait l'histoire, comme le « personnage » dont sa présence pleine, et pleinement identifiable fournit la réponse à la question « qui ? ». En effet, Althusser se demande,

> « peut-on encore considérer que l'on a affaire à un "sujet" identifiable par *l'unité* de sa "personnalité" ? A côté du "sujet" de J. Lewis, "l'homme", simple et mince comme une belle canne à pêche ou une gravure de mode, qu'on peut tenir dans la main ou montrer du doigt, le "sujet"/*masses* pose de sacrés problèmes d'identité, d'identification. Un sujet, c'est aussi un être dont on peut dire : "c'est lui !". Le "sujet"/*masses*, comment faire pour dire : "c'est *lui*" ? »[1649].

Notons ici qu'avec cette expression « c'est lui ! », Althusser renvoie au mécanisme élémentaire d'identification et de reconnaissance au sein de l'interpellation idéologique,

---

[1647] Pour Jacques Rancière, qui a vu dans l'usage (et l'abus) des initiales, « une extraordinaire théâtralisation du texte » althussérien, ce style ou recours dont Althusser aurait fait appel de manière récurrente au long de son travail, non seulement vise à mieux constituer un discours savant sur la scientificité du « marxisme-léninisme », mais tout de même, à mieux assurer son propre discours théorique du risque du « non-sens », voire de la menace de la « folie ». « La typographie althussérienne prolifère pour cerner le non-sens et le réduire sur son coin de page. Ce travail sur la lettre exorcise la folie donquichottesque, la déréliction de celui qui s'est laissé prendre à sa lettre, enfermer dans son paraphe. Il sature la page de rapports de communauté et de conflit. Cette typographie se fait ainsi la marque sensible d'une typologie au sens dramatique mais aussi au sens religieux. Elle établit une dramatique de l'incarnation qui fait consister dans le réel les interlocuteurs de la page du livre : les classes et la lutte de classes, le marxisme-léninisme, le mouvement ouvrier et autres (…). Le cœur du problème pour Althusser n'est pas que le réel soit séparé de la pensée, c'est qu'il soit préservé du non-sens, qu'il ne s'identifie pas au réel de l'errance, de la déliaison et de la folie : celui de Don Quichotte, de la littérature ou du lumpen-prolétariat [Rancière vient d'évoquer l'article sur « Le "Piccolo", Bertolazzi et Brecht » dont il est question du lumpen-prolétariat milanais]. Ce réel de la folie littéraire doit avant toute polémique sur les rapports de la pensée et du réel, être remplacé par un autre : un réel produit par le théâtre comme *sa* sortie : la porte de sortie vers le jour produite par la dramaturgie du rapport et du non-rapport, par la mise en scène de l'interlocution, isolant sur son coin de scène et congédiant dans les formes le dialecticien de la conscience ou le moraliste de la connaissance, Sartre ou Lukacs dans le meilleur cas, John Lewis dans le pire. La dramaturgie du texte a pour fonction de préserver ce réel (…) ». Jacques Rancière, « La scène du texte », in *Politique et philosophie dans l'œuvre de Louis Althusser*, op. cit., 62-63. Malgré les mérites de cette critique de Rancière (qui dans une certaine mesure, constitue à la fois un prolongement et une radicalisation de ce qu'il avait déjà exposé dans *La leçon d'Althusser*), on ne peut pas s'empêcher de voir dans le discours de Rancière lui-même le travail de ce qu'Althusser appelle les « phantasmes philosophiques ».

[1648] *RJL*, 26-27.

[1649] *Ibid.*, 27.

qu'il avait décrit de manière célèbre avec la formule « hé, vous, là-bas ! » dans son article « Idéologie et appareils idéologiques d'Etat »[1650]. Comme nous aurons l'occasion de l'analyser dans le chapitre suivant, et aussi paradoxal que cela puisse paraître, l'interpellation idéologique peut aussi être considérée comme un procès sans sujet.

Ce qui « *déplace la question* » alors, selon la « réponse » d'Althusser, c'est en effet la thèse fondamentale énoncée par Marx et Engels dans le *Manifeste communiste*, à savoir, que « l'histoire de toute société… n'a été que l'histoire de luttes de classes », d'où on peut tirer que « c'est la *lutte des classes* qui est le *moteur* de l'histoire »[1651]. Avec cette thèse, « plus question de "l'homme" », dit Althusser, et « plus question de "faire" l'histoire (…) c'est-à-dire, plus question de la question du *sujet* de l'histoire : qu'est-ce *qui* fait l'histoire ? »[1652]. Voilà donc comment la question même qui demande « qui fait l'histoire ? », devient tout à fait inadéquate car elle présuppose et détermine les éléments de sa réponse. Dès que cette thèse est prise au sérieux, soutient Althusser, « la question du "sujet" de l'histoire disparaît », et la conclusion suivante peut être tirée : « L'histoire est un immense système "*naturel-humain*" en mouvement, dont le moteur est la lutte de classes. L'histoire est un processus et un *processus sans sujet* »[1653].

[1650] *P*, 113.
[1651] *RJL*, 27. Voir Karl Marx et Friedrich Engels, *Le manifeste du parti communiste*, consulté le 17 décembre 2018, https://www.marxists.org/francais/marx/works/1847/00/kmfe18470000a.htm#sect1.
[1652] *RJL*, 28.
[1653] *Ibid.*, 31. Si on prend l'ensemble de cette problématique esquissé par Althusser autour de la question « qui ? » et son rapport inhérente à la question du « sujet », et tout ce qu'il a essayé de penser sous le concept de « procès sans sujet », il est fort éloquent de constater l'absence presque absolue de toute mention à Althusser dans les différentes contributions de ceux et celles qui ont été convoqués par Jean-Luc Nancy en 1988 à répondre à la question « Après le sujet qui vient ? » (numéro initialement publié en anglais dans la revue *Topoi*, vol. 7, issue 2, en 1988 ; puis en français dans les *Cahiers Confrontation* 20 — dernier numéro de la revue —, en hiver 1989, sous la direction de René Major). On dit presque absolue, car c'est Derrida seulement qui fait référence à Althusser dans son entretien avec Nancy : « "Il faut bien manger", ou le calcul du sujet ». Suite à une question de Nancy où il se demande si ce ne serait pas Lacan le seul à avoir retenu le concept de sujet, Derrida répond : « Peut-être pas le seul, justement. (…) [N]otons déjà que la théorie althussérienne, par exemple, ne cherche à discréditer une certaine autorité du sujet qu'en reconnaissant à l'instance du "sujet" une place irréductible dans une théorie de l'idéologie, idéologie qui est aussi irréductible, *mutatis mutandis*, que l'illusion transcendantale dans la dialectique kantienne. Cette place est celle d'un sujet constitué par l'interpellation, par son être-interpellé (encore l'être-devant-la-loi, le sujet comme sujet assujetti à la loi et responsable devant elle). (…) Pour ces trois discours (Lacan, Althusser, Foucault), pour certaines des pensées qu'ils privilégient (Freud, Marx, Nietzsche), le sujet est peut-être réinterprété, resitué, réinscrit, il n'est certainement pas "liquidé" ». Voir l'entretien repris dans Jacques Derrida, *Points de suspension. Entretiens*, éd. par Elisabeth Weber, coll. La Philosophie en effet (Paris: Galilée, 1992), 271. L'absence dont nous parlons, on l'imagine aisément, ne serait que l'expression du silence quasiment absolu aussi qui s'est imposé sur Althusser après le meurtre de son épouse en 1980.

Il faut remarquer qu'avec cette expression d'un système « naturel-humain », Althusser veut à la fois revendiquer une conception de la dialectique non réductible à une simple anthropologie, et réfuter une conception de l'histoire qui puisse être réduite aux lois naturelles de l'évolution biologique, cette conception restreinte de l'évolutionnisme qu'Althusser appelle le « hégélianisme du pauvre »[1654]. Par-là, il convient de le signaler, Althusser se démarque tout aussi bien des lectures déterministes ou mécanistes à la Plekhanov, comme des lectures anthropologiques à la Kojève. Ce qui est en jeu donc c'est une réhabilitation de la thèse de la « Dialectique de la Nature », qui comme le concept de procès sans sujet lui-même, est aux yeux d'Althusser l'un des héritages que le marxisme doit à Hegel. Comme Althusser lui-même l'avait reconnu, cette réhabilitation était déjà en jeu dans son article de 1961, « Sur le jeune Marx »[1655]. Cette thèse « est encore aujourd'hui une des pierres de touche absolues de la position de parti matérialiste en philosophie », affirme Althusser.

> « La thèse d'une Dialectique de la Nature était indispensable à la théorie hégélienne de l'Histoire, comme théorie de l'Histoire *non anthropologique* : elle indique dans le contexte hégélien (qui reste marqué, dans la téléologie du procès d'aliénation, par le spiritualisme) que la dialectique ne commence pas avec l'Homme, et que l'Histoire est, à ce titre, un procès sans sujet »[1656].

Ce qui est plus, contre toute une série d'interprétations faites par « nombre de marxistes modernes » qui jettent la Dialectique de la Nature comme une question purement idéologique, voire dogmatique[1657], et au-delà de la lecture esquissé par Engels (dont

---

[1654] *P*, 150. Voir aussi Louis Althusser, « Avertissement aux lecteurs du Livre I du *Capital* », art. cit. Curieusement, dans l'article de 1967 cité plus haut, Althusser parle du hégélianisme comme « l'évolutionnisme du "riche" ». Voir Louis Althusser, « Sur le travail théorique. Difficultés et ressources », art. cit., 12. Sur la relation fort équivoque entre la théorie de l'évolution de Darwin et la théorie de Marx, voir l'excellente étude de Dominique Lecourt, « Marx au crible de Darwin », in *De Darwin au darwinisme : science et idéologie*, éd. par Yvette Conry (Paris: Vrin, 1983), 227-49. Lecourt rappelle en effet l'expression d'Althusser à la p. 241.

[1655] Voir dans la « Réponse à une critique » (de 1963), in *EPP II*, 379 : « Mon article non seulement n'interdit pas la possibilité de la dialectique de la nature, mais au contraire (…) *il exige que soient définies*, non *a priori*, mais en tenant compte des résultats effectivement acquis des différentes sciences de la nature, les *structures propres de la dialectique à l'œuvre dans la nature*, ou pour parler plus rigoureusement, les *structures propres aux processus naturels* ».

[1656] *Ibid.*, 502-03.

[1657] Bien avant le texte qu'on cite ici (« La querelle de l'humanisme », de 1967), Merleau-Ponty avait critiqué Althusser sur ce point dans *Les aventures de la dialectique*, à propos de l'un de ses articles de 1953, « Note sur le matérialisme dialectique » où, il convient de le noter, il remet en question les articles de Sartre parus dans les numéros 9 et 10 de *Les Temps Modernes* en 1946, sous le titre « Matérialisme et révolution », texte

l'ouvrage homonyme n'est qu'un recueil de notes et d'ébauches, il faut le rappeler), Althusser soutient que la thèse de la Dialectique de la Nature « fait corps, (…) avec la catégorie philosophique fondamentale sur laquelle repose *Le Capital* : la catégorie de *procès sans sujet* »[1658]. Mais Althusser reconnaît qu'il y a là une question également stratégique, car ce qui l'intéresse n'est pas tant de revendiquer la nécessité de systématiser une espèce de « traité sur la dialectique » qui puisse en fin de comptes définir les « lois de la dialectique » de l'histoire *et* de la nature (selon une ambition qu'inspire aussi l'ouvrage inachevé d'Engels), dans une conception « ontologique » de la philosophie marxiste qu'il critique à plusieurs reprises[1659]. Comme l'explique assez clairement Althusser : « La thèse d'une Dialectique de la Nature concerne moins, *dans sa forme présente*, ce qu'il existe de dialectique dans la Nature (…), que ce qui se passe dans la science de l'Histoire d'une part, et ce qui se passe au point de jonction des Sciences de la Nature et des Sciences Humaines »[1660]. Le point décisif pour Althusser est ici de récuser cette lecture de la

---

repris dans Jean-Paul Sartre, *Situations III* (Paris: Gallimard, 1949), 135-225. « D'Engels et de Plekhanov, on passe facilement aux vues de l'orthodoxie contemporaine : la dialectique n'est pas un genre de connaissance, c'est un ensemble de constatations, elle n'est valable que dans son "contenu général" (interaction, développement, bonds qualitatifs, contradictions) (L. Althusser : "Note sur le Matérialisme dialectique", *Revue de l'Enseignement philosophique*, octobre-novembre 1953, p. 12). Ce mélange de dialectique et d'esprit positif transporte dans la nature les façons d'être de l'homme : c'est exactement la magie ». Maurice Merleau-Ponty, *Les aventures de la dialectique* (Paris: Gallimard, 1955), 87 (note). Dans les notes d'édition de « La querelle de l'humanisme », il est signalé, par erreur, que ce passage correspond à *Humanisme et terreur* (publié en 1947), où Merleau-Ponty ne fait aucune référence à Althusser. On peut également remarquer que dans la conclusion de « Questions de méthode » (1960), Sartre affirmait le suivant : « Ainsi l'autonomie des recherches existentielles résulte nécessairement de la négativité des marxistes (et non *du* marxisme). Tant que la doctrine ne reconnaîtra pas son anémie, tant qu'elle fondra son Savoir sur une métaphysique dogmatique (dialectique de la Nature) au lieu de l'appuyer sur la compréhension de l'homme vivant, tant qu'elle repoussera sous le nom d'irrationalisme les idéologies qui — comme l'a fait Marx — veulent séparer l'être du Savoir et fonder, en anthropologie, la connaissance de l'homme sur l'existence humaine, l'existentialisme poursuivra ses recherches ». Jean-Paul Sartre, « Questions de méthode », in *Critique de la raison dialectique (précédé de Questions de méthode). Tome I*, op. cit., 110.

[1658] *EPP II*, 503.

[1659] Voir par exemple, dans *IP*, 379 : « Engels a, dans la *Dialectique de la Nature*, développée encore cette distinction [entre un contenu réactionnaire et une méthode révolutionnaire chez Hegel], en disant que, dans la "philosophie" nouvelle, le matérialisme (ou théorie de la matière et ses propriétés) était la théorie, et la dialectique la méthode, et il affirmait presque le primat de la dialectique sur le matérialisme, dont on se demandait comment il pouvait bien échapper à la loi du changement et du relativisme universel, à moins de contredire la dialectique. Ce faisant, Engels ne faisait d'ailleurs qu'abstraire, sous le nom de méthode, une propriété essentielle de la matière, *le mouvement*, dont il étudiait alors les lois (les fameuses "lois de la dialectique"), et il appliquait cette propriété (le mouvement) à toutes les formes de la matière comme à leurs transformations ».

[1660] *EPP II*, 503. Quoi qu'il en soit, dans un écrit inédit rédigé peu avant (même si c'est presque contemporain : 1966-1967), Althusser distingue assez nettement l'« histoire humaine » de l'« histoire naturelle » (bien qu'il ne mentionne pas la thèse de la dialectique de la nature) : « La différence spécifique, qui distingue les formes d'existence de l'espèce humaine des formes d'existence des espèces animales, c'est,

dialectique comme un « privilège exclusivement humain », car il voit dans cette interprétation les séquelles de la distinction idéaliste entre « sciences de la nature » et « sciences de l'homme » (distinction que Dilthey systématise comme la différence entre « explication » et « compréhension »), et qui est à son tour redevable de la distinction kantienne entre Nature et Liberté[1661]. Le concept de procès sans sujet prend alors la position d'une « contre-thèse » qui cherche à réfuter les privilèges de la compréhension ou la description herméneutique (qui suppose toujours une théorie de la lecture qu'Althusser dénomme « religieuse »), et les privilèges qui conservent la dialectique comme patrimoine exclusif de l'humain. Dans la « Réponse à une critique » (de 1963), Althusser résumait assez clairement l'enjeu de cette conjoncture théorique : « l'argument théorique favori de l'idéalisme philosophique contre la philosophie marxiste a toujours reposé sur le présupposé philosophique (religieux, en son fond) qu'il n'y avait rien de commun entre la nature et l'homme, donc entre l'histoire, qui est toute humaine, et la nature, qui est toute naturelle, c'est-à-dire non spirituelle, donc matérielle. Cette vieille opposition *dualiste* (la nature est matière, l'homme est esprit — deux substances radicalement distinctes) a alimenté l'argumentation de l'attaque idéologique contre le marxisme »[1662].

Pour en revenir au processus d'aliénation chez Hegel, ce qui s'avère le plus problématique dans cette conception hégélienne de l'histoire est, selon Althusser, qu'il ne s'agit pas vraiment de l'histoire de l'aliénation *humaine*, mais qu'au contraire, ce que nous y trouvons c'est toujours l'aliénation de l'*Esprit*, histoire qui, au fond, consiste pure et simplement en son auto-aliénation. Sur ce point Althusser affirme explicitement que « rien n'est plus étranger à la pensée de Hegel que cette conception *anthropologique* de l'Histoire »[1663], c'est-à-dire cette conception où l'homme est le centre et l'agent de ce procès d'aliénation. Bien qu'il ne soit pas mentionné dans ce texte, il est clair que Althusser

---

1/ que les hommes ne vivent que dans des *formations sociales* [et] 2/ que ces formations sociales *humaines* ont une histoire spécifique, qui, en tant que telle, et à la différence de l'"histoire" des "sociétés animales" n'est pas régie par les lois biologiques et écologiques de l'espèce, mais par *les lois "sociales" de la reproduction et de la production des conditions* d'existence de ces formations sociales ». Louis Althusser, « Socialisme idéologique et socialisme scientifique », op. cit., p. 66.

[1661] *Ibid.*, 501-02.

[1662] *Ibid.*, 368.

[1663] *Ibid.*, 454. Dans les pages de « Sur le rapport de Marx à Hegel » (le texte de l'intervention d'Althusser au séminaire d'Hyppolite sur Hegel) qui sont tirées de « La querelle de l'humanisme », Althusser ajoute ici une référence explicite à Hyppolite : « comme l'avait très bien noté M. Hyppolite, rien n'est plus étranger à la pensée de Hegel que cette conception *anthropologique* de l'Histoire » (*LP*, 67), vraisemblablement en allusion à *Logique et existence*.

songe ici, entre autres[1664], à Kojève et à sa lecture de la *Phénoménologie de l'esprit* qu'il développe dans ses cours des années 30 à l'Ecole d'Hautes-Études (et dont Althusser rédigea, rappelons-le, l'année même de sa publication, un compte rendu dont on peut dire qu'il préfigure, vingt ans plus tôt, des critiques développés dans « La querelle de l'humanisme »)[1665]. Contre une telle lecture « anthropologisante » de Hegel et de sa conception de l'histoire comme processus dialectique, Althusser insistera sur le fait que « ce procès n'a pas l'Homme pour sujet. D'abord dans l'histoire hégélienne il ne s'agit pas de l'Homme, mais de l'Esprit, et si l'on veut *à tout prix* (ce qui sous le rapport du "sujet" est d'ailleurs faux) un "sujet" dans l'Histoire, c'est des "peuples" qu'il faut parler, ou plus exactement (…) c'est des *moments* du développement de l'Idée devenue Esprit »[1666]. Si l'« Homme » ou la « conscience » jouent quelque part dans cette histoire, c'est précisément en tant que ces « moments » du déploiement de l'Esprit (donc, en tant que « joués » par l'Esprit), comme des incarnations de ce que Hegel nommait aussi l'« universel concret ».

Mais même en reconnaissant que l'histoire de l'aliénation chez Hegel est toujours l'histoire de l'aliénation de l'Esprit et non pas de l'Homme, un dernier détour est encore nécessaire pour passer d'une conception de l'histoire comme « *procès* d'aliénation *sans sujet* », ou comme « procès dialectique *sans sujet* », à la catégorie de « procès sans sujet », tout simplement. Pour ce faire, dit Althusser, il faut l'« arracher à la téléologie hégélienne »[1667], car, après tout, l'histoire comme procès peut rester toujours téléologique, précisément dans la mesure où le « sujet » (si on peut toujours l'appeler ainsi) devient la téléologie elle-même. « Le seul *sujet* du procès d'aliénation, *c'est le procès lui-même dans sa téléologie* »[1668], c'est-à-dire que, pour Althusser, c'est le procès d'aliénation qui suppose la téléologie, car c'est toujours un procès « poursuivant sa Fin », et donc c'est seulement la téléologie elle-même, voire la dialectique elle-même, qui peut occuper la place du sujet (ce qui, en d'autres termes, signifie que la téléologie se trouve inscrite dans le

[1664] Rappelons que dans « L'homme, cette nuit » (1947), et dans sa « Lettre à Jean Lacroix » (1950-1951), les noms impliqués comprennent : André Malraux, Albert Camus, Gabriel Marcel, Roger Mounier, François Mauriac et Arthur Koestler (parmi d'autres encore). Dans « La querelle de l'humanisme », Althusser mentionne explicitement à Adam Schaff, Erich Fromm, Sartre, Garaudy et tous ceux qui avaient pris part au débat autour de l'article d'Althusser « Marxisme et humanisme ».
[1665] Voir « L'homme, cette nuit » (1947), dans *EPP I*, 239-42. Sur ce texte, voir le chapitre 1.2.
[1666] *EPP II*, 454.
[1667] *Ibid.*, 455.
[1668] *Ibid*.

concept même d'aliénation). Arrivé à ce point, Althusser montre « l'extraordinaire paradoxe de Hegel », dont l'expression fondamentale se trouverait au cœur de sa *Logique* :

> « Le procès d'aliénation sans sujet (ou la dialectique) est le seul sujet que reconnaisse Hegel. Il n'y a pas de sujet au procès : c'est le procès lui-même qui est sujet, *en tant qu'il n'y a pas de sujet*. Si nous voulons trouver ce qui, finalement, tient lieu de "Sujet" chez Hegel, c'est dans la nature *téléologique* qu'il faut le chercher : la Fin est déjà là dans l'Origine. C'est pourquoi aussi, il n'y a pas chez Hegel d'*origine*, ni (ce qui n'en est jamais que le phénomène) de commencement »[1669].

Avant de poursuivre l'analyse de ce texte, il convient de noter qu'Althusser reprend ici un débat que nous avons déjà évoqué dans les chapitres précédents à propos de la figure du « cercle », à savoir, qu'il n'y a pas, qu'il ne peut pas y avoir du « commencement absolu » chez Hegel. Mais bien qu'il trouve cet aspect profondément critique, parce qu'il permet non seulement de nier l'idée d'origine mais aussi de rendre possible aussi l'idée de l'histoire comme processus, ce qui l'intéresse d'interroger dans ces pages, c'est plutôt la figure du sujet, ce qu'elle devient dans la pensée de Hegel, dont il reconnaît qu'il s'agit au fond d'« un bien étrange sujet »[1670]. Althusser rappelle ici une idée centrale de la *Phénoménologie de l'esprit* — et essentielle à tout le « système » hégélien, à vrai dire — exprimée en toutes lettres dans le deuxième paragraphe de la « Préface », selon laquelle « l'Absolu est sujet » : « Selon ma façon de voir, qui sera justifiée seulement dans la présentation du système, tout dépend de ce point essentiel : appréhender et exprimer le Vrai, non comme *substance*, mais précisément aussi comme sujet »[1671]. Comme on le sait, cette idée obéit à une nécessité théorique essentielle à tout le système, elle n'est pas une thèse posée de l'extérieur par le « sujet philosophe » Hegel (malgré ce que la phrase du début peut faire entendre), mais elle s'impose par la cohérence et la rationalité même du système du savoir lui-même. Dans une note apparemment écrite également en 1967, Jean Hyppolite identifiait dans cette idée une « dualité » entre « deux aspects complémentaires et presque inconciliables de la pensée hégélienne », à savoir :

[1669] *Ibid.*, 456.
[1670] *LP*, 68.
[1671] G.W.F. Hegel, *La phénoménologie de l'esprit. Tome I*, op. cit., 17.

> « 1) Elle est une pensée de l'histoire, de l'aventure humaine concrète et elle s'est constituée pour rendre compte de cette exigence ; 2) Elle est aussi une aventure de l'Être — Hegel dit de l'Absolu — et non pas seulement de l'homme, c'est pourquoi elle est spéculative, savoir absolu, en restant histoire, devenir et temporalité »[1672].

Comme on a pu le suggérer dans le chapitre 1.3 consacré à Hyppolite, il s'agit d'une oscillation qui décrit en bonne partie son propre travail de lecture sur Hegel, ce que nous avons nommé l'« ambiguïté » de sa position à l'égard de la philosophie hégélienne. Il est symptomatique à cet égard qu'Hyppolite lui-même identifie dans ce « thème » de la préface un apparent « paradoxe » : d'une part, Hegel affirme la nécessité du système qu'il comprend comme le Vrai, le Tout, l'Absolu, etc. ; d'autre part, il affirme également l'existence de la négativité, le travail du négatif comme mouvement dialectique, ce qui fait de ce « Tout » une totalité en devenir, un Absolu qui doit s'aliéner dans l'autre que soi pour être vrai (et vraiment absolu), etc. Mais le paradoxe n'est qu'apparent car l'affirmation de Hegel « l'Absolu est sujet » vise à rendre compatibles ces deux versants de sa pensée, ou plutôt — car il n'y a jamais eu d'incompatibilité — elle vise à les rendre intelligibles dans une même pensée rationnelle et spéculative. Comme le dit Hyppolite : « Tout ceci est condensé dans la proposition célèbre de la Préface "L'Absolu est sujet", et dans la dualité de la *Phénoménologie* et de la *Logique spéculative* »[1673]. Par ailleurs, on peut constater également que dans une note de bas de page de sa traduction de la *Phénoménologie*, Hyppolite remarquait l'originalité de cette conception du « sujet » et d'« absolu » :

> « L'absolu n'est donc pas un être donné une fois pour toutes, c'est un processus dialectique, une réalisation progressive de soi-même. Il devient autre que soi (*eichanderswerden*), mais il reste lui-même dans cette altérité, car il est la médiation entre son état immédiat et ses auto-modifcations. Il devient ce qu'il est »[1674].

En ce sens, la formule « l'Absolu est sujet » synthétise en quelque sorte ce qu'il faut retenir et à la fois rejeter de la philosophie hégélienne. Aux yeux d'Althusser, elle permet de

[1672] Jean Hyppolite, « Note sur la Préface de la "Phénoménologie de l'esprit" et le thème : l'Absolu est sujet », in *Figures de la pensée philosophique. Tome premier*, op. cit., 335. Une note d'édition signale qu'il s'agit d'un manuscrit « non daté (…) peut-être de 1967 ».
[1673] *Ibid.*, 336.
[1674] Voir la note 28 dans G.W.F. Hegel, *La phénoménologie de l'esprit. Tome I*, op. cit., 17.

supprimer l'idée d'une origine absolue, notamment celle que l'on peut attribuer précisément au sujet, mais en même temps elle réintroduit la figure du sujet comme le processus lui-même, ou plutôt le sujet *devient* le mouvement téléologique lui-même. On peut trouver la confirmation de cette intuition dans certaines remarques du texte d'Hyppolite, lorsqu'il explique le résultat auquel conduit cette formule extraordinaire de Hegel :

> « Les deux images [il parle ici de la ligne et le cercle] ne sont pas compatibles. Il faut pourtant les penser ensemble, le retour éternel spéculatif n'inclut pas une histoire monotone qui se répéterait, mais une perspective de sens, de téléologie, immanente à l'extase du devenir (…) ; ce devenir à son tour n'est pas une suite éparpillée et sans lien, il est une téléologie sans préalable, une aventure du Sens, où les moments se joignent en s'écartant comme les moments du temps »[1675].

Et plus loin : « Si l'Absolu est sujet, les catégories immanentes de son développement doivent être aussi dialectiques que son histoire : elles doivent exprimer, dans leur mouvement et leur systématisation, ce pur devenir de soi »[1676].

Ce qui est également intéressant dans le questionnement de cette idée par Althusser, c'est que celui qui est visée par Hegel dans ces pages de la préface de la *Phénoménologie*, n'est autre que Spinoza. En fait, le devenir sujet de la substance est la formulation la plus synthétique et la plus explicite de la différence qu'établit Hegel entre sa propre philosophie et celle de Spinoza. Dans ce même passage de la préface de la *Phénoménologie* où Hegel introduit l'idée « l'Absolu est sujet », il déclare : « Si la conception de Dieu comme substance unique indigna l'époque durant laquelle cette détermination fut exprimée, la raison s'en trouve en partie dans l'instinctive certitude que dans cette conception la conscience de soi est engloutie au lieu d'être conservée »[1677]. Bien évidemment, cet « engloutissement » de la conscience de soi dans la substance spinozienne est précisément ce que Hegel veut corriger par la revendication de la figure du sujet. Comme on a pu le remarquer auparavant, Althusser lui-même souligne dans *Éléments d'autocritique* qu'« il

[1675] Jean Hyppolite, « Note sur la Préface… », in op. cit., 334-35.
[1676] *Ibid.*, 338.
[1677] G.W.F. Hegel, *La phénoménologie de l'esprit. Tome I*, op. cit., 17. Hyppolite précise à cet endroit, en note de bas de page (note 25) : « Spinoza ».

manquera toujours à Spinoza ce que Hegel a donné à Marx : *la contradiction* »[1678], c'est-à-dire l'élément de la négativité, moteur du mouvement dialectique. Peu après en fait Hegel distingue la substance de Spinoza, qu'on peut qualifier de « morte » car « immobile », d'une « substance vivante » :

> « La substance vivante est l'être qui est *sujet* en vérité ou, ce qui signifie la même chose, est l'être qui est effectivement réel en vérité, mais seulement en tant que cette substance est le mouvement de *se-poser-soi-même*, ou est la médiation entre son propre *devenir-autre* et soi-même. Comme sujet, elle est la *pure et simple négativité* »[1679].

S'il est vrai alors qu'Althusser reconnaît cet élément de la négativité comme ce qui manque à Spinoza, il n'est pas moins vrai qu'il affirme ailleurs que « chez Hegel aucune contradiction déterminée *n'est jamais dominante* »[1680], ce qui veut dire que, si bien Hegel offre une pensée de la contradiction et du mouvement dialectique (ce qui rend donc possible une pensée de l'histoire comme processus), toute contradiction est chez lui une contradiction simple, réductible à ce principe unique personnifié par l'Esprit, car il n'y a pas chez Hegel un concept de surdétermination ni un concept de totalité complexe, structurée à dominante. Nous voyons donc que la raison pour laquelle aucune contradiction chez Hegel n'est jamais dominante, est la même raison qui est à la base de l'idée du devenir sujet de la substance : si la substance est sujet, ou bien, si l'Absolu est sujet, c'est parce que le sujet dont il s'agit est le développement même des différents moments de l'Absolu, développement qui consiste dans le devenir successif et orienté vers une fin — « cette fin qui ne finit pas », dit Hyppolite[1681] — des différentes figures de l'Esprit, et qu'Althusser a raison donc d'identifier avec la *téléologie* elle-même (cela même que Spinoza éradique de sa pensée de la substance). C'est la nature téléologique de ce développement spirituel qui prend la place du sujet, et la téléologie, on l'a vu tout à l'heure, est chez Hegel « identique à la dialectique », cette dialectique qui est structurellement commandée par la catégorie

[1678] *EA*, 81.
[1679] G.W.F. Hegel, *La phénoménologie de l'esprit. Tome I*, op. cit., 17-18. On peut remarquer qu'Hyppolite, pour sa part, parle aussi de Spinoza, pour faire un contrepoint : « On peut seulement remarquer que cette *logique*, pensée absolue, qui peut être aussi inconsciente que la Nature ou que l'attribut spinoziste, est, dans sa conscience d'elle-même, la pensée de ce sujet qui est sa propre aventure et son propre retour en soi, une pensée qui contient la différence absolue, sans pourtant l'être effectivement ». Jean Hyppolite, « Note sur la Préface… », in op. cit., 338.
[1680] *PM*, 209.
[1681] Jean Hyppolite, « Note sur la Préface… », in op. cit., 337.

spéculative de l'*Aufhebung*. « C'est pourquoi — rappelle encore une fois Althusser — la question des structures de la dialectique est la question clé qui domine tout le problème d'une dialectique matérialiste »[1682].

Il est peut-être plus facile de voir l'enjeu et les difficultés auxquelles se heurte l'interrogation d'Althusser sur le concept de « procès sans sujet » : il s'agit à la fois de reconnaître et de reprendre un concept d'histoire comme processus, concept qui a le grand mérite d'établir une rupture avec toute une tradition de philosophies de la conscience (c'est-à-dire, de *philosophies de l'origine*), tout en rejetant la téléologie dont ce concept ne peut pas se débarrasser. Il est évident que dans cette opération, décisive dans la tâche d'une transformation des structures de la dialectique, la pensée de Marx et peut-être plus encore celle de Spinoza, ont une place fondamentale pour produire le concept de procès sans sujet. Mais on verra aussi qu'il y a d'autres références, peut-être moins évidentes, qui ont contribué dans son élaboration.

2.5.4. Derrida et la rature de l'origine

On peut maintenant revenir au texte d'Althusser sur « La querelle de l'humanisme ». C'est à la suite des remarques concernant la téléologie comme « lieu-tenant »[1683] du Sujet dans la philosophie de Hegel que fait apparition une référence à Derrida — la seule dans tout le texte et la première, pratiquement, dans toute l'œuvre d'Althusser[1684] —,

[1682] *EPP II*, 453.
[1683] On se souvient de la logique de « lieu-tenance » décrite par Althusser dans la première des « Trois notes sur la théorie des discours ». Voir *ESP*, 131.
[1684] On peut quand même trouver une mention à Derrida, dans la première version de l'intervention faite par Althusser à l'ENS, le 26 juin 1966, sous le titre « Conjoncture philosophique et recherche théorique marxiste » (version qui ne fut cependant pas prononcée). A propos de la conjoncture théorique, justement, Althusser signale que son intervention doit être prise comme une « pièce sans auteur » (encore une autre formule extractive), voire comme faisant partie d'un « effet-Althusser » produit par la conjoncture théorique. Dans ce registre, Althusser avait écrit : « Mon ami Jacques Derrida ne m'en voudra pas, j'espère, de dire que s'il est ici aujourd'hui, ce n'est pas seulement au titre de l'amitié, et de l'indulgence philosophique, mais également en tant qu'effet structural de la conjoncture philosophique. Il y a donc aussi un effet-Derrida ». *EPP II*, 413. Dans une lettre à Madonia du 26 septembre 1966, on lit aussi le suivant : « dans ce domaine [théorique], au moins en France, depuis deux-trois ans, il y a pas mal de nouveauté, du fait de Foucault, du fait de Derrida (deux de mes anciens élèves, Derrida est "caïman" avec moi ici à l'École, — il a écrit un certain nombre d'articles qui ont fait grand bruit, et beaucoup de bruit en Italie, autour d'Einaudi et des "*Novissimi*" connais-tu ce groupe ? si tu pouvais me renseigner ce serait bien, car Derrida lui-même est très

spécifiquement à sa notion de « rature », notion développée justement à propos de l'interrogation que Derrida mène dans plusieurs de ses ouvrages autour de la question de l'origine et la genèse. Il s'agit, dans les mots d'Althusser, « d'un concept que Derrida a introduit dans la réflexion philosophique »[1685]. Il faut rappeler néanmoins que nous somme encore en 1967, année certes décisive dans la trajectoire de Derrida, alors qu'il publie cette même année *De la grammatologie*, *La voix et le phénomène*, et *L'écriture et la différence*, mais dont Althusser ne semble encore avoir eu accès qu'à les tirés à part de la première partie de *De la grammatologie* (dans les numéros 223 et 224 de *Critique* en 1966) et des essais de *L'écriture et la différence* préalablement publiés, notamment « Freud et la scène de l'écriture » (dans le numéro 26 de *Tel Quel,* en 1966 aussi)[1686]. En tout cas, pour Althusser, le concept de « rature » exprime philosophiquement l'« exigence implacable » de Hegel d'« affirmer et, dans le même moment, *nier* l'origine », et qu'il aurait adopté délibérément comme sa « théorie du commencement » dans la *Science de la logique*.

Il convient de rappeler ici le célèbre passage de ce début :

> « *L'être, être pur,* — sans aucune autre détermination. Dans son immédiateté il n'est égal qu'à lui-même, et aussi il n'est pas inégal en regard d'autre-chose ; il n'a aucune diversité à l'intérieur de lui, ni vers le dehors…

---

ignorant de la situation intellectuelle italienne…), du fait de Lévi-Strauss et Lacan (…) puis du fait aussi de nouveaux inconnus (encore inconnus, la plupart aussi de mes anciens étudiants, comme Badiou, Pêcheux, Miller etc.). Alors il faut que je veille 1/ à connaître l'état de leurs travaux et 2/ à les comprendre pour ne pas dire de sottises en m'aventurant sur un terrain qu'ils auraient déjà prospecté 3/ à prendre position pour marquer les ressemblances et les différences (sans quoi on reste dans l'éclecticisme classique de la confraternité philosophique, ce qui est anti-politique au plus haut point) ». *LF*, 728-29.

[1685] *EPP II*, 456. Plus ou moins simultanément à cette première apparition, le nom de Derrida (ainsi que la mention de ce même concept) apparaît également dans le « Cinquième cours de philosophie pour scientifiques » donné en décembre 1967, qui est resté inédit jusqu'en 1995, date de publication du deuxième volume des *Écrits philosophiques et politiques*. Si bien cette deuxième apparition reste plus marginale, elle révèle combien ce concept derridien retient l'attention d'Althusser. A propos de ce qu'Althusser désigne à ce moment comme l'« idéologie structuraliste », il affirme : « La "langue bien faite" du formalisme n'a rien à voir avec une langue naturelle, même technique : c'est une langue artificielle, formelle, purement algorithmique, une écriture où tout signifiant est, pour employer une expression que Derrida pratique sur un autre objet, et à d'autres fins, "raturé" ». Voir « Du côté de la philosophie (cinquième cours de philosophie pour scientifiques) », in *EPP II*, 280.

[1686] C'est l'information fournie par la note d'édition *a*. de la page 456 (dans les *EPP II*). Là il est consigné que, outre ces tirés à part sont « longuement annotés » par Althusser, « d'une façon générale, la présence des travaux de Derrida dans sa réflexion est beaucoup plus importante que ne le laisserait supposer cette unique référence à son œuvre dans les textes publiés de son vivant par Althusser. De nombreux tirés à part de Derrida, très annotés, ont en particulier été retrouvés dans sa bibliothèque ». Voir *EPP II*, 526 (inutile de préciser qu'on partage complètement cette indication de François Matheron).

> L'être, l'immédiat indéterminé, est en fait *néant*, et ni plus ni moins que néant »[1687].

Comme le dit Althusser, un peu trop rapidement, il est vrai, « l'Être est immédiatement non-Être ». Sachant que chez Hegel la Logique est toujours une ontologie, la formulation « non-être » choisi par Althusser (qui, rappelons-le, cite ici Hegel plutôt par cœur), n'est pas complètement inexacte, car au lieu de dire « l'être est le néant », il évoque la négation que ce type d'identité présuppose toujours. De ce passage il extrait l'idée que « le commencement de la Logique est la théorie de la nature non originaire de l'origine », en d'autres mots, la Logique de Hegel fournirait une théorie de « l'Origine affirmée-niée »[1688] — une originarité « sous rature », dira Derrida[1689] —, ce qui réaffirme pour Althusser qu'il n'y a pas vraiment d'origine ni de commencement absolu chez Hegel, car si on parle d'origine ou de commencement, c'est une origine toujours déjà précédée par une démarche préalable mais que, paradoxalement, la rend en même temps possible. C'est d'ailleurs une problématique mise extraordinairement en évidence par Hegel lui-même dans la préface à la *Phénoménologie de l'esprit* — bien qu'avec des propos théoriques différents : la *Phénoménologie* elle-même pourrait être considérée une démonstration ou une mise en évidence de cette origine affirmée-niée, ou bien, de l'impossibilité de l'origine. Comme on a pu le remarquer précédemment, s'il y a du commencement chez Hegel ce n'est que

---

[1687] G.W.F. Hegel, *Science de la logique*. Premier tome – Premier livre. L'être. Edition de 1812. Traduction, présentation et notes de Pierre-Jean Labarrière et Gwendoline Jarczyk (Paris : Aubier Montaigne, 1972), 58. Il ne faut pas oublier que le paragraphe qui suit juste après, le « Néant », se poursuit ainsi : « *Néant, le néant pur* ; il est égalité simple avec lui-même, vacuité parfaite, absence de détermination ou contenu ; état-de-non-différentiation en lui-même… Le néant est donc la même détermination, ou plutôt la même absence-de-détermination, et, partant, absolument la même-chose que ce qu'est l'*être* pur » (58-59). Ce qui complexifie encore plus ce célèbre départ de la Logique de Hegel, c'est le troisième moment (le moment où « agit » l'*Aufhebung*), celui du « Devenir », « *unité de l'être et du néant* » : « *L'être pur et le néant pur sont la même-chose*. Ce qui est la vérité, ce n'est ni l'être ni le néant, mais le fait que l'être — non point passe — mais est passé en néant, et le néant en être. Pourtant la vérité, tout aussi bien, n'est pas leur état-de-non-différentiation, mais le fait qu'ils sont absolument différents, et que pourtant, tout aussi immédiatement, chacun disparaît dans son contraire. Leur vérité est donc ce mouvement du disparaître immédiat de l'un dans l'autre ; *le devenir* ; un mouvement où les deux sont différents, mais par le truchement d'une différence qui s'est dissoute tout aussi immédiatement » (59-60). On peut penser que l'astuce d'Althusser consiste justement à lire ce commencement de la Logique, en recourant à la notion de *rature*, comme l'interruption (ou la déviation) même du « travail du négatif », comme ce qui empêche le mouvement totalisant d'intériorisation et d'identification de toute différence à l'Idée ou au savoir absolu (astuce qui, on l'aura remarqué, a beaucoup d'affinité avec ce que Derrida voulait faire entendre avec la « différance »).

[1688] *EPP II*, 456.

[1689] Jacques Derrida, *De la grammatologie*, op. cit., 110.

comme « rapport au sujet », comme cet « acte libre de la pensée »[1690] qui vaut seulement pour le *sujet philosophant*, mais qui ne peut pas valoir comme le commencement réel de la philosophie en tant que telle. Comme le disait Fischbach, il s'agit d'un commencement « apparent », qui sert au sujet lecteur pour s'introduire dans la philosophie de Hegel, apparence cependant nécessaire pour pouvoir ensuite découvrir l'impossibilité d'un commencement absolu de la Science hégélienne[1691].

L'« extrême paradoxe » de la pensée de Hegel tient alors, encore une fois, à la « nature *téléologique* de la dialectique », c'est-à-dire au fait que « la Fin est déjà là dans l'Origine »[1692]. Pour Althusser donc, « l'origine, indispensable à la nature téléologique du procès (puisqu'elle n'est que la réflexion de sa Fin) doit être *niée* dès l'instant où elle est *affirmée*, pour que le procès d'aliénation soit un procès sans sujet »[1693]. S'il y a d'Origine, il doit avoir forcément de la Fin. La finalité ne se comprend pas sans une Origine qui la rende possible. C'est la ruse de la raison téléologique qui commande toujours le *sens* du procès. Plus encore, c'est ce qui rend le procès dialectique chez Hegel un procès *avec* sujet, car le sujet c'est la téléologie elle-même, « le vrai Sujet hégélien », dit Althusser. Cependant, la négation-affirmation de l'origine chez Hegel, bien qu'elle constitue la « première forme » du concept de « rature », n'est pas suffisante pour donner lieu à la catégorie de procès sans sujet. Il faut « ôter » la téléologie dans son ensemble pour arriver à cette « catégorie philosophique dont Marx a hérité »[1694]. Mais comment est-ce qu'Althusser arrive, depuis une « théorie *hégélienne* de la nature non originaire de l'origine », laquelle, on la vue, reste encore prisonnière d'une Logique qu'est toujours téléologique, à la catégorie non-téléologique, disons « aléatoire », du procès sans sujet ? Comment se fait pour « ôter » tout d'un coup la téléologie ? A cet égard, il peut être éclairant d'examiner d'un peu plus près le

[1690] Voir le §17 de l'« Introduction » dans G.W.F. Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques. I. La science de la logique*, op. cit., 183.
[1691] Franck Fischbach, *Du commencement en philosophie: étude sur Hegel et Schelling*, op. cit., 200.
[1692] *EPP II*, 456.
[1693] *Ibid*.
[1694] *Ibid.* L'affirmation complète va comme ceci : « Ôtez la téléologie, reste cette catégorie philosophique dont Marx a hérité : la catégorie de *procès sans sujet* ». Dans « Sur le rapport de Marx à Hegel » (dont la plupart, nous l'avons dit, est tirée de ces pages de « La querelle de l'humanisme »), ce passage présente une variation d'importance : « Otez, *si possible*, la téléologie, reste cette catégorie philosophique dont Marx a hérité : la catégorie de procès sans sujet. Voilà la dette principale *positive* de Marx à l'égard de Hegel : le concept de *procès sans sujet* » (*LP*, 70). Lisant ces lignes, François Matheron a bien remarqué : « Tout tient évidemment à ce déconcertant "si possible", dont Althusser, à vrai dire, ne semble pas vraiment assuré ». François Matheron, « La récurrence du vide chez Louis Althusser », in Louis Althusser, *Machiavel et nous*, op. cit., 216. Nous reviendrons sur cette remarque vers la fin du chapitre.

rôle que joue la notion derridienne de « rature » dans cette élaboration conceptuelle. Bien que ce ne soit pas la seule référence impliquée, on peut soutenir que la lecture des textes de Derrida à laquelle Althusser avait eu accès, et notamment l'appropriation de la notion derridienne de « rature » — et plus généralement de la problématique derridienne d'une déconstruction de l'origine et de la genèse — une appropriation plutôt libre peut-être, mais très originale dans son contexte, a fourni à Althusser une voie très féconde pour articuler et donner forme à son concept de « procès sans sujet ».

2.5.5. L'origine de la rature…

Il serait extrêmement difficile de tenter une « généalogie » du concept de rature dans l'œuvre de Derrida, car même si l'on peut identifier ses premières apparitions ici et là (spécifiquement dans la première partie de *De la grammatologie* et dans l'essai sur « Freud et la scène de l'écriture », comme on vient de l'indiquer), comme c'est souvent le cas chez lui, le terme apparaît déjà fortement surdéterminé par un complexe tissu d'autres concepts voisins, avec lesquels il peut être expliqué et parfois même substitué[1695]. Mais on peut d'abord essayer, malgré cette difficulté, de tracer les contours de la problématique d'où va émerger ce concept de rature.

Aussi simple que cela puisse paraître, la question qui motive la réflexion de Derrida dans *De la grammatologie*, n'est ni plus ni moins que la question de l'écriture,

[1695] Il faut rappeler que c'est Derrida lui-même qui autorise cette substituabilité, non par trop de souplesse manquant de la rigueur, mais, au contraire, pour des raisons théoriques et stratégiques très précises. Ainsi, pour s'en faire une idée, la place qu'occupe le concept même d'« écriture » peut être occupée par celui de « différence » ; la différence, devenue « *différance* », est à son tour l'équivalent de la « trace », qui présuppose toujours l'« archi-trace », qui est à la fois l'équivalent d'une « archi-écriture », et ainsi de suite. Voir Jacques Derrida, « La différance », in *Marges de la philosophie*, op. cit., 13-14. S'il faut reconnaître cette substituabilité des termes, ils ne sauraient être réduits à des simples synonymes, car leur fonctionnement ou leur efficacité est toujours liée au contexte, ou mieux, au « dispositif théorique » dans lequel ces termes s'inscrivent. Comme l'explique ailleurs Derrida : « Le mot "déconstruction", comme tout autre, ne tire sa valeur que de son inscription dans une chaîne de substitutions possibles, dans ce qu'on appelle si tranquillement un "contexte". Pour moi, (…), il n'a d'intérêt que dans un certain contexte où il remplace et se laisse déterminer par tant d'autres mots, par exemple : "écriture", "trace", "différance", "supplément", "hymen", "pharmakon", "marge", "entame", "parergon", etc. Par définition, la liste ne peut être close ». Jacques Derrida, « Lettre à un ami japonais », in *Psyché. Inventions de l'autre*, op. cit., 392. Voir le commentaire de Rodolphe Gasché autour de ces « substitutions non-synonymiques » : Rodolphe Gasché, « Deconstruction as Criticism », in *Inventions of Difference: On Jacques Derrida*, op. cit., 48.

littéralement : « qu'est-ce que l'écriture ? »[1696]. Bien sûr, comme on le sait, tout se joue dans ce que Derrida propose d'entendre par « écriture », mot qui ne cessera de revenir dans ses analyses ultérieures. Derrida l'annonce dès le début de son ouvrage : pour lui, il s'agit de prendre acte d'un événement historique, « époqual » dirait-on, où l'écriture cesse d'être cette forme secondaire et auxiliaire du langage, pour devenir ce qu'en fait la déborde et finisse par la comprendre dans un nouveau ordre — ou ce qui serait peut-être plus correct d'appeler un nouveau *désordre*, car « l'avènement de l'écriture c'est l'avènement du jeu »[1697]. L'hypothèse de Derrida n'est pas mineure : toute la métaphysique occidentale — qu'il appelle la « métaphysique de la présence » — toute la pensée philosophique et théologique, c'est-à-dire l'« onto-théologie » judéo-chrétienne, repose au but des comptes sur une conception « restreinte » d'écriture, que la subordonne à être la forme dérivée ou représentationnelle du langage, qui lui, serait « premier ». Ce concept strict d'écriture, l'« écriture littérale » ou « à la lettre », a été construit sur la base d'un préjugé profondément enraciné dans la pensée métaphysique, que Derrida appelle « logocentrisme », préjugé que, comme il est indiqué dès les premières lignes de l'« Exergue » de *De la grammatologie*, se trouve toujours lié de manière fondamentale à un

[1696] Jacques Derrida, *De la grammatologie*, op. cit., 43. Il est très significatif que peu avant ces recherches menées par Derrida, ou peut-être au même temps, Althusser ait soulevé une question assez similaire, et tout aussi « élémentaire », au début de *Lire Le Capital* : « *qu'est-ce que lire ?* » (*LC*, 6). Bien sûr, la proximité de ces deux questions n'est pas simplement celle de deux « fonctions cognitives » complémentaires qu'on apprend en même temps dans l'enfance, sinon qu'elles semblent partager à peu près un ensemble des présupposés ou d'hypothèses en quelque sorte complices. Qui se pose la question de savoir qu'est-ce que c'est l'écriture, doit forcément questionner ce qui peut signifier la lecture, et inversement, celui qui se demande sur ce qu'est lire, reconnaisse en même temps qu'il remet en question la valeur et la signification de ce que serait l'écriture. Derrida lui-même l'expliquait ainsi : « Si le problème de la lecture occupe aujourd'hui le devant de la science, c'est en raison de ce suspens entre deux époques de l'écriture. Parce que nous commençons à écrire, à écrire autrement, nous devons relire autrement » (p. 130). Pour sa part, Althusser affirme : « J'oserais soutenir que c'est depuis Marx que nous devrions commencer de soupçonner ce que, du moins dans la théorie, *lire* et donc écrire *veut dire* » (*LC*, 7). Quoi qu'il en soit, la question reste de savoir quel sens attribuer à cette choix, ou plutôt à cette déviation ou différence (car chez Derrida, il ne s'agit pas du tout d'un choix mais d'une nécessité), et s'il n'y a pas encore dans la question d'Althusser un résidu de ce que Derrida appellera « logocentrisme », dans la mesure où, dans la lecture, il y aurait encore quelque privilège de la vision, du visible et de l'invisible, donc il s'agirait d'une réflexion encore commandée par la logique de la présence et de l'absence (donc de cette « métaphysique de la présence » que le concept même d'écriture cherche à détrôner).

[1697] Jacques Derrida, *De la grammatologie*, op. cit., 16. Plus loin, Derrida affirme : « On pourrait appeler *jeu* l'absence du signifié transcendantal comme illimitation du jeu, c'est-à-dire comme ébranlement de l'onto-théologie et de la métaphysique de la présence » (73). Il faut rappeler qu'à propos du « jeu », Derrida fait référence ici, outre Heidegger, aux ouvrages d'Eugen Fink, *Le jeu comme symbole du monde*, trad. par Hans Hildenbrand et Alex Lindenberg, coll. Arguments (Paris: Les Editions de Minuit, 1966) et de Kostas Axelos, *Vers la pensée planétaire*, coll. Arguments (Paris: Les Editions de Minuit, 1964).

« ethnocentrisme » (qui lui, à la fois, suppose une forme particulière d'anthropocentrisme, et donc — pour rappeler la problématique althussérienne — d'un humanisme).

La tâche de Derrida sera donc de mettre en évidence l'existence d'un concept « général » d'écriture (qui serait alors le concept d'une *écriture générale*)[1698], le seul qu'il convienne vraiment d'appeler par ce mot, et qui ne pourrait être appelée « écriture première » qu'au prix de retomber sur les malentendus que ce concept même vise éradiquer. Mais c'est une tâche qui doit immédiatement se confronter à l'insolite difficulté de ne pouvoir jamais saisir ce concept de manière directe ni achevée. C'est la raison pour laquelle cette « science » que désigne la *grammatologie,* « risque de ne jamais voir le jour comme telle et sous ce nom. De ne pouvoir jamais définir l'unité de son projet et de son objet »[1699], car si une telle science est jamais possible, elle se défonce au moment même où elle affirme l'appartenance des concepts mêmes de science, connaissance, écriture, signe ou langage, à ce même préjugé du « logocentrisme » (on pourrait dire ici que la grammato*logie*, en tant que « logos du gramme », c'est dès le début un paradoxe ou une contradiction des termes, ou, selon une formule qui sera très récurrente chez Derrida, ses conditions de possibilité seront en même temps ses conditions d'impossibilité)[1700]. Comme le dit ailleurs Derrida, dû à la « structure de la *double marque* », le concept d'écriture d'une grammatologie « doit donner lieu à une double lecture et à une double écriture », ce qui veut dire qu'elle ne peut donner lieu qu'à une « double science »[1701]. Le « préjugé » dont parle Derrida, est justement celui qui commande les notions de « rationalité », et donc de « vérité » dominantes dans la science et la métaphysique occidentales. Peu importe si ce logos est compris « au sens présocratique ou au sens philosophique, au sens de l'entendement infini

[1698] Il faut toujours rapprocher les termes « restreint » (ou « étroit ») et « général », avec le sens que Derrida leur donne dans son essai consacré à Bataille : voir Jacques Derrida, « De l'économie restreinte à l'économie générale, *un hégélianisme sans réserve* », dans *L'écriture et la différence*, op. cit., 369-407.
[1699] Jacques Derrida, *De la grammatologie*, op. cit., 13-14.
[1700] Voir *ibid.*, 109 : « A quelles conditions une grammatologie est-elle possible ? La condition fondamentale en est certes la sollicitation du logocentrisme. Mais cette condition de possibilité vire en condition d'impossibilité. Elle risque en effet d'ébranler aussi le concept de la science. La graphématique ou la grammatographie devraient cesser de se présenter comme des sciences ; leur visée devrait être exorbitante au regard d'un *savoir* grammato*logique* ».
[1701] Jacques Derrida, « Hors livre », in *La Dissémination*, op. cit., 10. Comme nous l'avons indiqué auparavant, à propos du « concept métaphysique de dernière instance », dans « La double séance », Derrida remarque : « Tenir compte de cette double inscription des concepts, c'est pratiquer une *double science*, une écriture bifide et *dissymétrique*. Dont l'"économie générale", définie ailleurs, constitue bien, en un sens déplacé de ces mots, la dernière instance ». Jacques Derrida, « La double séance », in *La Dissémination*, op. cit., 256 (note 19).

de Dieu ou au sens anthropologique, au sens pré-hégélien ou au sens post-hégélien ». Ce qui importe, dit Derrida, c'est que « dans ce logos, le lien originaire et essentiel à la *phonè* n'a jamais été rompu »[1702], c'est-à-dire que cette notion de logos n'a jamais réussi à se libérer de cette conception restreinte d'écriture, celle qui la comprend comme l'instrument technique et expressive du « langage ».

Ce qu'il faut remarquer dans cet enjeu, c'est l'analogie ou même la complicité entre ce logocentrisme qu'opère sur une notion représentative du signe, et ce que Derrida appelle la métaphysique de la présence, c'est-à-dire « la détermination historiale du sens de l'être en général comme *présence* »[1703]. C'est de cet enjeu d'où la notion de rature prendra son sens et son efficacité. Car le geste critique de la déconstruction que Derrida esquisse dès ses premiers travaux consiste précisément à montrer qu'il n'y a pas quelque chose comme un « logos absolu » qui serait l'origine déjà donnée de tous les signes, de tous les textes écrits ou écrivables, lus ou lisibles. De telle sorte qu'aucun signe, aucune parole ou texte écrit, ne peut plus être compris comme la traduction naturelle, directe et pleine, du sens de ce logos que la linguistique et la sémiologie continuent d'appeler systématiquement comme « langage ». A la suite du *phonocentrisme* où la voix — ou la *parole*, dans les termes saussuriens — est comprise comme le mécanisme de symbolisation privilégié de l'âme (et l'âme, en tant que pure intériorité, a un accès direct au langage, et donc au *logos* en tant que « sens de l'être »)[1704], en la traduisant sans perte ni distorsion, le logocentrisme fait de l'écriture ce deuxième moment où la croyance dans la transparence du sens de l'être devient la norme. En introduisant l'extériorité du signifiant à partir de la structure élémentaire du signe définie par Saussure selon la distinction déjà classique du signifiant et du signifié (distinction redevable à celle de *langue* et de *parole* qui constitue le système du « langage »), le logocentrisme introduit par là même l'extériorité de l'écriture, sa « chute » hors du sens, donc son institution dans ce plan ou niveau secondaire. C'est ainsi qu'elle est

[1702] Jacques Derrida, *De la grammatologie*, op. cit., 21. Cette référence à Spinoza (« l'entendement infini de Dieu »), doit attirer notre attention car il s'agit d'un auteur dont Derrida a très rarement parlé (et sous cet aspect, il ne fait que répliquer l'indifférence de Heidegger à l'égard de Spinoza — indifférence très symptômale, bien évidemment), alors que pour Althusser, comme on le sait, il s'agit d'un auteur fondamental dans toute la construction de ses positions antihumanistes. Nous reviendrons sur la place de Spinoza dans la production théorique du concept de « procès sans sujet » vers la fin du chapitre.
[1703] *Ibid.*, 23.
[1704] D'origine platonicienne, ce privilège est ce qui relève dans la théorie de Saussure, une « psychologie de la conscience et de la conscience intuitive », argumente Derrida, question que lui rapproche à la position de Husserl dans la phénoménologie. Voir *ibid.*, 60.

comprise comme l'expression directe, re-*présentation* sans détours de l'idéalité d'un sens et d'une vérité toujours déjà constituée, et auxquels l'écriture serait immédiatement unie.

C'est ce lien privilégié, ainsi que toute l'ancienne et lourde rationalité qui le soutient, ce que la notion de rature, mais aussi celle de *trace* et plus généralement celle de *différance*, chercheront à mettre en question et, plus radicalement, à « défaire » ou à « déconstruire ». Tout comme la différance, la notion de rature a une portée essentiellement *stratégique*. C'est un aspect dont Derrida a mis beaucoup l'accent dans « La différance », conférence prononcée le 27 janvier 1968 devant la Société française de Philosophie (juste un mois avant l'intervention faite au même endroit par Althusser sur « Lénine et la philosophie », prononcée le 24 février 1968), où dès le début, il précise : « Tout dans le tracé de la différance est stratégique et aventureux », et « c'est par le thème de la stratégie ou du stratagème que nous nous introduirons à la pensée de la différance »[1705]. Dans ce qui semble être le premier commentaire qui tente une lecture « systématique » du travail de Derrida, Gérard Granel avait déjà identifié en 1967 cet aspect stratégique du projet derridien en 1967, dans une étude intitulée : « Jacques Derrida et la rature de l'origine ». Le « choix » de la question de l'écriture (choix qui, cependant, n'est pas un choix, mais obéit à une rigoureuse « nécessité »), selon Granel, peut être découpé en deux questions : « il y a pour ainsi dire une "petite" question de l'écriture », qui concerne une discussion plus technique, voire « philosophique » avec les positivités examinées par les sciences humaines — notamment le modèle linguistique et le « traitement structurale » des phénomènes sociaux ou culturels — et il y a « une "grande" question de l'écriture qui est un combat avec l'ange de la métaphysique ». Or, tout le défi que le projet derridien installe c'est de penser et travailler les deux questions en même temps et de ne pas céder à la tentation de « surmonter cette dualité des questions » dans une unité plus élevée, car la « petite question », dit Granel, « est déjà de part en part une lutte avec la métaphysique »[1706]. Question de lutte et de combat qui exige alors une tactique et une stratégie philosophiques

[1705] Jacques Derrida, « La différance », in *Marges de la philosophie*, op. cit., 7.
[1706] Gérard Granel, « Jacques Derrida et la rature de l'origine », in *Traditionis traditio*, op. cit., 158-159. « Pourquoi l'écriture ? », se demande encore Granel, « parce que l'écriture ici encore est la façon de résister au langage » comme « *milieu* (…) de la métaphysique » (160-161). Ce texte fut publié pour la première fois dans le numéro 246 de la revue *Critique* (novembre 1967).

ajustée aux circonstances, et que Granel va jusqu'à nommer, non sans avouer son admiration, une « *méthode de guerre* »[1707].

Le terme « rature », cependant, n'est pas à proprement parler une invention de Derrida, ou s'il l'en est, c'est parce que Derrida l'adopte — et l'adapte, comme cela arrive avec beaucoup d'autres termes — de Heidegger. Derrida le reprend spécifiquement de son texte *Zur Seinsfrage*, traduit comme « Contributions à la question de l'être »[1708], texte rédigé en 1955 en hommage à Ernst Jünger et avec un titre différent : « *Über die Linie* », qui peut être traduit comme « sur » ou « au-delà » de la ligne, formule avec laquelle Heidegger se demandait si l'on peut dire que la ligne de l'époque du nihilisme a été « dépassée » ou, au contraire, s'il s'agit plutôt de penser le nihilisme justement à partir de la ligne, comme l'époque du nihilisme accompli. Alors, il ne faut pas négliger que la notion de rature, ou plutôt ce geste d'écrire un mot rayé par une croix (c'est ce qui fait Heidegger à cet endroit), apparaît dans un texte qui traite sur l'essence du nihilisme, sa définition, et la « situation de l'homme » dans cette époque. C'est dans le contexte de cette problématique que Heidegger revient encore une fois sur la « question de l'être » (et celle-ci est peut-être la principale « contribution » annoncé dans le titre définitif de ce texte), pour signaler qu'une interrogation essentielle sur l'être ne peut plus conserver ce mot comme tel, mais qu'il faut l'écrire raturé par une croix (*kreuzweise Durchstreichung*) : « ~~être~~ »[1709]. La raison qu'en donne Heidegger est d'empêcher de nous représenter l'être au sens classique de la métaphysique, comme quelque chose qui serait toujours déjà là, tout donné comme une permanence auto-subsistante, et qui de temps en temps deviendrait quelque chose qu'apparaîtrait — qui se présenterait — à l'être humain. Une telle représentation de l'être conduit à penser l'homme (ou le « *Dasein* humain ») comme quelque chose qui serait exclu de l'être, comme étant hors de l'être, ou comme étant un être tout à fait autonome et « souverain », c'est-à-dire, comme *sujet*, alors que pour Heidegger, comme on le sait, l'être humain n'est pas seulement inséparable de l'être (il est, en quelque sorte, *dans* l'être), mais il est — à cause de cette « appartenance » même — le seul être capable de s'interroger sur l'être comme tel. De manière que, comme le rappelle aussi Derrida, la croix rayée n'a pas

[1707] *Ibid.*, 166 (note 1).
[1708] Martin Heidegger, « Contribution à la question de l'être », in *Questions I et II*, op. cit., 195-252.
[1709] *Ibid.*, 232-33. Pour des raisons de typographie, on ne peut que rayer le mot, bien que le texte de Heidegger ainsi que celui de Derrida, barrent le mot avec une croix.

une signification « simplement négative »[1710], comme quelque chose qu'on efface ou qu'on veut éliminer, mais de manière positive elle veut désigner les « quatre régions » qui conforment l'idée du « *Quadriparti* » (terre et ciel, mortels et divinités) ainsi que le carrefour qui les rejoigne[1711]. En tant que mortel ou en tant qu'« être-pour-la-mort », on l'a vu dans le chapitre d'ouverture de la première partie, l'homme serait celui qui doit répondre à l'appel de l'être pour l'interroger d'une manière plus initiale et plus originaire. Cet appel ou ce nouveau rapport à l'être ne peut pas se comprendre sous une notion de l'être comme extériorité, ou selon la relation métaphysique « sujet-objet » qui est ici explicitement critiquée. Ce nouveau rapport exige de penser une « topologie » complètement nouvelle, ce que Heidegger propose précisément de concevoir au moyen de ce mot barré.

Dans son cours sur Heidegger donné à l'ENS en 1964-1965, Derrida explique que cette croix avec laquelle Heidegger écrit le mot « être » met en évidence son projet d'une destruction de l'histoire de l'ontologie et d'une destruction du mot « être » lui-même :

> « *das Sein* s'écrit toujours sous une rature en forme de croix, une croix, une *Durchkreuzung*, une *kreuzweise Durchstreichung*, qui laisse l'être présent, visible et lisible derrière le chiffre négatif qui le neutralise surtout, précise Heidegger, comme objet dans la relation sujet-objet ou comme concept de la totalité de l'étant »[1712].

Mais lorsque Derrida quitte cette position de lecteur et de pédagogue faisant un cours sur Heidegger, et il adopte pour son propre compte cette écriture — lorsqu'il l'*adapte* alors —,

---

[1710] *Ibid.*, 232.

[1711] Voir la conférence « Bâtir, habiter, penser », prononcée par Heidegger en 1951 : Martin Heidegger, « Bâtir, habiter, penser », dans *Essais et conférences*, op. cit., 170-93. « Les Quatre : la terre et le ciel, les divins et les mortels, forment un tout à partir d'une Unité *originelle* (…) Si nous nommons les mortels, nous pensons déjà les trois autres avec eux, pourtant nous ne considérons par la simplicité des Quatre. Cette simplicité qui est la leur, nous l'appelons *le Quadriparti* [*das Geviert*]. Les mortels *sont* dans le Quadriparti lorsqu'ils *habitent*. Or, le trait fondamental de l'habitation est le ménagement (*das Schonen*). Les mortels habitent de telle sorte qu'ils ménagent le Quadriparti, le laissant revenir à son être. Le ménagement qui habite est ainsi quadruple (…) Dans la libération de la terre, dans l'accueil du ciel, dans l'attente des divins, dans la conduite des mortels l'habitation se révèle (*ereignet sich*) comme le ménagement du quadruple du Quadriparti. Ménager veut dire : avoir sous sa garde (*hüten*) l'être du Quadriparti » (176-79).

[1712] Jacques Derrida, *Heidegger: la question de l'Être et l'Histoire*, op. cit., 50. Plus loin, dans la dernière séance, Derrida affirme : « Cette croix, cette écriture négative, cette trace effaçant la trace du présent dans le langage est l'unité de la métaphoricité et de la non-métaphoricité comme unité du langage » (325). Dans une note d'édition de bas de page il est consigné que dans le manuscrit original le passage suivant se trouve rayé « d'une grande croix » par Derrida : « C'est en ce sens qu'on peut parler d'une fin de la philosophie, d'une fin de l'histoire et d'une fin de l'être qui ne sont rien de moins que l'avenir lui-même » (325, note 2).

cette croix ne conserve plus le même sens[1713]. De façon analogue à la description que Derrida donne de Hegel dans *De la grammatologie* comme le « dernier philosophe du livre et premier penseur de l'écriture », c'est-à-dire comme un penseur situé au seuil de la métaphysique et de son dépassement (« Hegel — dit Derrida quelques lignes avant — est *aussi* le penseur de la différence irréductible »[1714], l'« aussi » souligné visant très vraisemblablement un certain hégélianisme dominant à l'époque qui l'a considéré, tout au contraire, comme le penseur de la dialectique comprise comme une lutte pour la reconnaissance, c'est-à-dire comme un penseur de l'*identité*), la rature serait « la dernière écriture d'une époque », et donc, la première d'une autre, ou plutôt, de son annonce ou de son avènement. « Sous ses traits s'efface en restant lisible la présence d'un signifié transcendantal. S'efface en restant lisible, se détruit en se donnant à voir l'idée même de signe »[1715]. Encore ici, on pourra identifier les traces de la logique heideggérienne du voile, c'est-à-dire, de ce que dans son voilement annonce ou en même temps ouvre son dévoilement. Mais, pensée dans le cadre de la question de l'*écriture* — et pas de l'*être* —, c'est déjà une indication de ce que Derrida appellera la *trace* : ce qui « s'efface en restant lisible », ou bien, ce qu'on peut apercevoir à partir de son absence, à partir des restes ou des vestiges, de la *réminiscence* (car, avec la trace, il s'agit aussi d'une question de mémoire)[1716], de quelque chose qui ne s'est jamais présenté et que ne pourrait jamais se réduire à sa présentation pleine. La trace, en tant que *différance*, est ce qui par le même

[1713] Voir la Préface de Gayatri Spivak à sa traduction anglaise de *De la grammatologie* : « Now we begin to see how Derrida's notion of 'sous rature' differs from that of Heidegger's. Heidegger's ~~Being~~ might point at an inarticulable presence. Derrida's ~~trace~~ is the mark of the absence of a presence, an always already absent present, of the lack at the origin that is the condition of thought and experience ». Gayatri Spivak, « Translator's Preface », in Jacques Derrida, *Of Grammatology*. Translated by Gayatri Chakravorty Spivak (Baltimore and London : Johns Hopkins University Press, 1976), xvii. De manière analogue, Granel précise : « Ce "quelque chose" [il parle du concept d'Écriture] (…), est aussi ce qui retient la question derridienne de l'écriture de retomber jamais au niveau positif ou métaphysique d'une grammato-*logie*. Et s'il fait le nommer, disons qu'il s'agit du "sens de l'être". Mais sous cette réserve (ou plutôt cette "rature") que le sens de l'idée de sens ne peut plus lui-même être compris à partir de ce qui jusqu'ici l'a toujours constitué : l'idéalité du même, et derrière elle, l'être en tant que présence. Le sens de l'être sont donc *barrés* dans le moment même et sous la forme même où ils sont nommés ». Gérard Granel, « Jacques Derrida et la rature de l'origine », in op. cit., 165.

[1714] Jacques Derrida, *De la grammatologie*, op. cit., 41.

[1715] *Ibid.*, 38.

[1716] Parmi les nombreux exemples, voir le passage suivant : « Car la mémoire dont nous parlons ici n'est pas essentiellement tournée vers le passé, vers un présent passé qui aurait réellement et *antérieurement* existé. Elle séjourne pour les "garder", auprès de traces, mais de traces d'un passé qui n'a jamais été présent, de traces qui elles-mêmes ne se tiennent jamais dans la forme de la présence et restent toujours, en quelque sorte, à venir, *venues de l'avenir*, venue du futur ». Jacques Derrida, *Mémoires : pour Paul de Man*, coll. La Philosophie en effet (Paris: Galilée, 1988), 70.

coup rend possible le sens en général, et rend impossible une origine absolue du sens en général[1717].

Pour Derrida, en effet, il ne s'agit pas de montrer — comme Heidegger voulait le faire lorsqu'il écrivait l'être « sous rature » — le sens « absent » ou caché dans la « présence » du mot écrit (qui, écrit sans rature, resterait toujours un concept inadéquat par rapport au sens qu'il doit exprimer). Ce serait donc une sorte de rappel herméneutique, le seul geste possible devant une limitation structurelle du langage, mais qui conserve indemne cette même herméneutique avec tous leurs présupposés onto-phénoménologiques. La rature, pour Derrida, veut mettre en question pas seulement le sens de tel ou tel mot, mais la possibilité de la signification en général, les présupposés mêmes qui font de l'écriture ce « système de signes » toujours dérivés, toujours secondaires et extérieurs par rapport au « langage ».

C'est enfin cette extériorité dans laquelle la linguistique — mais aussi toute la métaphysique, dont la linguistique serait foncièrement héritière — a réduit et soumis l'écriture, que la notion de rature, ainsi que celle de trace, vont questionner. Car dans sa prétention scientifique pour bien établir les liens naturels entre la voix (la sonorité phonétique du langage) et l'écriture, sa transcription, sa notation « matérielle », la linguistique ne peut faire autrement que se construire cette topologie du « dedans » et du « dehors » pour expliquer son propre fonctionnement. Et c'est justement à propos de cette topologie, que la rature réapparaisse dans l'écriture de Derrida, pour affirmer (ou nier, pour « affirmer-nier » plutôt — comme l'exprime correctement Althusser —, voilà l'enjeu de la rature) : « Le dehors ~~est~~ le dedans »[1718]. Sous rature, on ne saurait plus déterminer les frontières de l'intériorité de l'âme, non plus ceux de l'extériorité de la voix ou l'écriture, c'est-à-dire, ceux du monde sensible. Et pas par hasard, le mot sous rature est précisément le verbe « être », car c'est aussi l'être en tant que mode d'existence, l'être comme apparaître, comme étant présent, comme étant devant soi, qui ne peut plus conserver ici le

[1717] « *La trace (pure) est la différance*. Elle ne dépend d'aucune plénitude sensible, audible ou visible, phonique ou graphique. Elle en est au contraire la condition. Bien qu'elle n'existe pas, bien qu'elle ne soit jamais un étant-présent hors de toute plénitude, sa possibilité est antérieure en droit à tout ce qu'on appelle signe (signifié/signifiant, contenu/expression, etc.), concept ou opération, motrice ou sensible ». Jacques Derrida, *De la grammatologie*, op. cit., 92. Et plus loin : « La trace est en effet l'origine absolue du sens en général. Ce qui revient à dire, encore une fois, qu'il n'y a pas d'origine absolue du sens en général. La trace est la différance qui ouvre l'apparaître et la signification » (*ibid.*, 95).
[1718] Titre de la deuxième partie du chapitre 2. Voir *ibid.*, 65.

sens et la certitude qui lui garantissent la métaphysique. C'est qu'entre ce concept de l'être et la distinction du dehors et du dedans il existe une profonde solidarité :

> « Ces concepts sont précisément ceux qui ont permis l'exclusion de l'écriture : image ou représentation, sensible et intelligible, nature et culture, nature et technique, etc. Ils sont solidaires de toute la conceptualité métaphysique et en particulier d'une détermination naturaliste, objectiviste et dérivée de la différence entre le dehors et le dedans »[1719].

Il peut être intéressant de noter, à propos de cette différence entre le dehors et le dedans que la rature vient compliquer (voire rendre indécidable), que l'on peut trouver une problématisation pas très différente chez Althusser, dans un texte de 1977 qui s'écarte des discussions que Derrida entretient dans son ouvrage de 1967. Dans l'« Avant-propos au livre de G. Duménil, *Le concept de loi économique dans "Le Capital"* », Althusser propose une analyse du *Denkprozess* suivit par Marx dans *Le Capital* en confrontation avec le *Denkprozess* hégélien. Il est question ici du commencement, de la méthode d'exposition, et de l'ordre d'apparition des concepts (Althusser rappelle à cet endroit le commencement de la *Logique* de Hegel par « l'indéterminé, l'Être », « la plus grande abstraction »)[1720]. Ainsi, « loin de procéder par *autoproduction* de concepts, la pensée de Marx procéderait plutôt par *position* de concept », soutient Althusser, suivant sur ce point la lecture du livre de Duménil[1721]. Mais ce qu'Althusser remarque à juste titre dans cette différence spécifique du « procès de pensée », c'est qu'elle implique aussi une différence dans la compréhension de l'intériorité et l'extériorité, c'est-à-dire, comme le souligne Althusser, dans la compréhension du rapport entre l'« intérieur » théorique et l'« extérieur » historique (ou politique).

Contrairement à l'*autoproduction* des concepts, la *position* de concepts — qui appartiennent néanmoins à l'intérieur de l'espace de la théorie —, est déterminée par cet

---

[1719] *Ibid.*, 104-05. Le passage cité se poursuit ainsi : « Et surtout d'un "concept vulgaire du temps". Nous empruntons cette expression à Heidegger. Elle désigne, à la fin de *Sein und Zeit*, un concept du temps pensé à partir du mouvement spatial ou du maintenant, et qui domine toute la philosophie, de la *Physique* d'Aristote à la *Logique* de Hegel » (105). Par-là, il faut le remarquer, l'analyse de Derrida rejoigne à nouveau les préoccupations d'Althusser à propos de la téléologie et de la théorie hégélienne de l'histoire, tel qu'on a pu le constater dans le chapitre précédent.

[1720] *SM*, 256.

[1721] *Ibid.*, 257. Peu après, Althusser précise : « qui dit *position* des concepts interdit de penser leur apparition dans "l'ordre des raisons" comme *autoproduction* des concepts : la continuité apparente de l'ordre d'exposition masque des discontinuités théoriques, scandées par la position des concepts clés » (258).

extérieur qui s'appelle « rapports de production » ou « lutte de classes ». Dans le premier cas, on pourrait dire qu'il est question de l'équation « le dehors *est* le dedans », sans rature, tandis que dans le deuxième, on aurait à voir à une équation *sous rature*, car « le dehors *est* et *n'est pas* le dedans ». Le dehors de l'« histoire concrète », dit Althusser, « fait irruption dans l'analyse » de Marx : « il faut croire que cet "extérieur" communiquait singulièrement avec l'"intérieur", et si cette communication n'a pas été clairement pensée par Marx, comment ne pas y voir un effet d'extériorité produit par l'ordre d'exposition qui s'était imposé à lui ? ». L'extérieur, explique Althusser, est présent dans *Le Capital* sous la forme des « conditions de travail », des « conditions de reproduction de la force de travail » et enfin (et surtout) par l'« enjeu de la lutte des classes ». Ainsi, « l'"extérieur" intervient comme un élément théorique indispensable au projet de la "critique de l'économie politique" »[1722]. En d'autres mots, bien qu'Althusser semble maintenir une certaine distinction entre le dehors et le dedans dans des termes que Derrida pourrait bien juger encore trop métaphysiques (car « empiriques » ou « transcendantales », ou tous les deux à la fois), Althusser en même temps souligne que dans l'ordre d'exposition du *Capital* (c'est-à-dire, dans le « procès de pensée » de Marx), il y aurait quelque chose comme une « contamination » entre l'historique (ou l'empirique) et le théorique (ou le transcendantale), qui rassemble bien à ce rapport entre le dehors et le dedans que Derrida cherche à exprimer avec la formule « le dehors ~~est~~ le dedans ». Si nous tenons compte du fait qu'il s'agit au fond du rapport entre théorie et pratique, ou entre la philosophie et son dehors[1723], avec cette lecture du *Denkprozess* chez Marx, et sans négliger la différence du contexte théorique et la problématique dans laquelle chacun intervient, Althusser entend rendre compte d'une logique semblable à ce que Derrida, à sa manière, appelle « contamination »[1724].

[1722] *Ibid.*, 261-62.

[1723] Dans les *Éléments d'autocritique*, Althusser affirme « qu'*il y a un dehors à la philosophie*, qui la constitue comme philosophie » (*EA*, 91), et ce dehors n'est autre que la « lutte de classes » qui se traduit en « lutte de classe dans la théorie ». Un autre exemple de cette logique de la contamination chez Althusser peut être aisément retracé à propos du problème de la reproduction et du rapport entre l'infrastructure économique et la superstructure idéologique : « *l'extériorité* de la superstructure par rapport à l'infrastructure, (…) s'exerce, en très grande partie, sous la forme de *l'intériorité* ». *SR*, 233. De ce point de vue, la catégorie même de l'interpellation peut également signaler ce par quoi « l'extérieur » des appareils idéologiques d'État « s'intériorise » dans l'appareil psychique sous la forme extérieur des pratiques déterminées.

[1724] Dans son étude consacrée à Derrida, Paola Marrati prend comme fil conducteur de son analyse cette « loi de contamination » ou ce qu'elle appelle une « contamination irréductible » qui traverse tout son travail : « Contamination qui est aussi une contamination de la finitude et de l'infini, de la vie et de la mort et qui

Et dans la mesure où il est question pour Althusser du rapport entre théorie et pratique, entre l'intérieur du théorique et l'extérieur de la pratique, il est bien révélateur que dans le cours que Derrida donne à l'ENS en 1975-1976 sous le titre, justement, *Théorie et pratique*, et où il se propose d'interroger explicitement le travail d'Althusser, il y a toute une interrogation autour de ce qu'il appelle le « bord philosophique » et de ce qui pourrait accomplir le « débordement » de la philosophie, voire qu'est-ce qui serait ce débordement et s'il est jamais possible, sous quelle forme, etc. (interrogation qui d'ailleurs désigne autrement la question des « marges » de la philosophie)[1725]. Dès la première séance, Derrida présente comme l'un des points de repère du cours, « une série de positions dans le trajet systématique d'Althusser », positions qui seront considérées du point de vu de trois éléments :

> « 1. le rapport à l'événement de la Onzième Thèse [sur Feuerbach] ; l'investissement des concepts (ou des motifs ou de l'opposition entre) "théorie" et "pratique" comme concepts majeurs ; 3. la question de ce que j'appelais le bord philosophique, et de savoir si le matérialisme dialectique est ou non, et en quoi, une philosophie ou une pratique philosophique »[1726].

Au centre de cette interrogation se trouve donc le concept althussérien de « pratique théorique » (qui, selon nous, vient bouleverser tout le schéma philosophique classique du couple « théorie/pratique »), ainsi que sa définition du « théorique ». Mais ce qui nous intéresse à ce stade, c'est le fait que dans ce trajet, dans la « structure de cette bordure philosophique », Derrida considère le travail d'Althusser comme une tentative de travailler

---

conduit Derrida vers une pensée de l'écriture irréductible à la question heideggérienne de l'être ». Paola Marrati-Guénoun, *La genèse et la trace: Derrida lecteur de Husserl et Heidegger*, op. cit., 36. Il est important de souligner que Lecourt a aussi observé cette affinité entre Althusser et Derrida à propos du « dehors » de la philosophie. « Jacques Derrida, qui ne se laisse pas aller comme tant d'autres à simplement répéter Heidegger, (…) est parvenu, au prix d'un travail quasiment solitaire, entouré d'une incompréhension presque générale (…) à une analyse des rapports de la philosophie à "son" dehors qui sur bien des points recoupe celle que nous défendons ici ». Dominique Lecourt, « Pour une philosophie sans feinte. Vers le sur-matérialisme », in *L'Ordre et les jeux. Le positivisme logique en question* (Paris : Grasset, 1981), 327 (note 47).

[1725] Question de la « marge » qui intéresse particulièrement Althusser. Dans *Être marxiste en philosophie*, nous l'avons déjà vu, Althusser commente : « On trouve enfin une philosophie qui tente tirer la leçon critique, donc matérialiste, de ces tentatives idéalistes raffinées [notamment celle de Heidegger], et de penser ce que peut être ce cercle philosophique sans dehors, et donc ce que peut être ce dehors philosophique-non-philosophique de la philosophie comme marge (Derrida) » (*ÊMP*, 146). Ou encore : « l'intérêt des recherches de Derrida est de montrer que la philosophie et la politique, c'est, sous un certain rapport, la même chose. Qu'une théorie de la marge, comme la sienne, conduise tout droit à rencontrer la théorie de la politique et anticipe par un biais sur le communisme, le prouve de toute évidence, et sans qu'aucun commentaire soit nécessaire » (*ibid.*, 214-215).

[1726] Jacques Derrida, *Théorie et pratique: cours de l'ENS-Ulm 1975-1976*, op. cit., 32.

autrement cette bordure, selon une autre logique, ou du moins visant une autre interprétation du couple théorie/pratique, tout en restant à l'intérieur du discours philosophique marxiste. A propos de la onzième thèse sur Feuerbach, précisément — pierre de touche dans le discours marxiste en ce qui concerne la compréhension du couple théorie/pratique — Derrida voit dans le refus d'Althusser de toute thèse sur la « fin de la philosophie » une position qui refuse de concevoir le rapport entre théorie et pratique selon un schème que l'on pourrait nommer « classique » car *simplement* philosophique, ou bien (ce qui reviendrait au même) *simplement* marxiste. « *Pour Marx*, n'a pas pour visée finale un passage du marxisme au-delà de la philosophie. Au contraire, il s'agit de travailler à l'élaboration encore insuffisante, inconsistante, de la philosophie marxiste », ayant en vue, dit Derrida, « ce qui se passe *en philosophie*, sur le bord interne de la philosophie »[1727].

Ce qui est frappant dans ce cours de Derrida, c'est le fait qu'il met en relation la tentative d'Althusser avec la tentative heideggérienne, à propos de ce même effort pour *déborder* la philosophie, suivant comme fil conducteur le traitement du couple théorie/pratique :

[1727] *Ibid.*, 61. Dans une note inédite de 1966 (citée plus haut), Althusser formulait trois versions de cette pensée de la « fin de la philosophie » : « On peut schématiquement en donner trois interprétations, qui aboutissent toutes trois à la *négation de la philosophie*, consacrée par la proclamation de la "fin de la philosophie" sous les formes de l'éthique, de l'historicisme, et du positivisme. 1. Certains textes de la jeunesse de Marx (42-44) annoncent la *fin* de la philosophie par sa "*réalisation*". Selon ces textes, la philosophie (…) aurait exprimé, sous les espèces "aliénée" de la spéculation, les idéaux et les revendications de la Nature Humaine. Il faudrait donc provoquer une révolution dans le statut de la philosophie, pour faire apparaître et *réaliser* la vérité qu'elle contient (…). La philosophie devient ainsi "pratique", "concrète", "réelle". Elle passerait alors tout entière dans la politique (…). 2. L'interprétation *historiciste* s'autorise d'autres textes de jeunesse de Marx, à résonance hégélienne. Elle considère que le marxisme est dans son fond une philosophie, et que possède la fonction privilégiée "d'*exprimer*" *adéquatement* l'essence d'un *moment historique*. La philosophie est représentée alors comme la conscience adéquate, le "phénomène", d'une période sociale historique. Ainsi le cartésianisme serait la conscience de soi de la période des manufactures sous la monarchie absolue, la philosophie des Lumières serait la conscience de soi de la bourgeoisie montant vers le pouvoir, — et le marxisme lui-même (c'est ainsi que le conçoit Sartre) serait le phénomène, l'expression et la conscience de soi de la période contemporaine, caractérisée par l'hégémonie grandissante du prolétariat. La philosophie serait ainsi douée d'une conscience objective, non scientifique, mais idéologique, transitoire et relative : la philosophie qui exprime l'histoire de son temps, qui en est le "phénomène", changerait et disparaîtrait avec lui. C'est pourquoi Sartre dit que le marxisme disparaîtra quand l'humanité aura franchi l'étape d'une nouvelle "époque" historique, celle du communisme. 3. La troisième interprétation, *positiviste*, s'autorise d'autres textes, empruntés soit à la Jeunesse de Marx, soit à la période de la "coupure" (en particulière *l'Idéologie Allemande*) (…). Il y est question de la "fin de la philosophie", mais dans un sens différent de l'interprétation *éthique*. La philosophie doit mourir, non pas en *se réalisant*, (…) mais en disparaissant complètement, en se dissipant, comme la pure illusion qu'elle est. Il faut alors critiquer pour la détruire l'illusion idéologique de la philosophie, et "passer à l'étude des choses positives", c'est-à-dire à la science positive ». Louis Althusser, « Théorie marxiste et Parti communiste… », op. cit., 26-29.

> « Nous verrons alors peut-être comment la structure retorse de cette bordure — toujours exemplairement à propos de "théorie/pratique" — produit des effets différents dans le contenu, mais structurellement analogues dans une autre mise en perspective généalogique, à savoir le texte de type, disons pour faire vite, heideggérien »[1728].

Le geste d'Althusser de subordonner la philosophie à l'instance de la théorie (ou « du théorique »), accomplit selon Derrida un double geste : d'une part, un geste tout à fait « classique » qui consiste à subordonner les différentes régions du savoir ou de la connaissance — y compris la philosophie — à une instance « fondamentale et générale », telle que la métaphysique elle-même a été érigée, « de Platon et Aristote à Hegel et Husserl », comme « philosophie première » ou « ontologie fondamentale ». Mais d'autre part, « ce geste fortement classique est étrangement travaillé, dévié, détourné, déplacé, si l'on peut dire, par un autre (…) à moitié traditionnel »[1729], et qui consiste à situer dans cette place fondamentale et générale, non pas la philosophie, mais la *théorie*. Donc, tout en reconnaissant la tentative althussérienne comme « un déplacement singulier et absolument nouveau (…) dans l'histoire de la philosophie »[1730], ce deuxième geste « à moitié traditionnel » se révèle tout de suite traditionnel, car « chaque fois qu'un philosophe définissait l'instance fondamentale de la philosophie première ou de l'ontologie fondamentale ou générale, le théorique y était en position dominante »[1731]. Pour résumer l'argument, Derrida prend ses distances à la fois avec la tentative althussérienne et heideggérienne : le débordement de la philosophie auquel Heidegger aspire avec ce qu'il entend par la « pensée », selon une démarche qui prétend se situer « en deçà » du couple théorie/pratique, se heurte à des limitations analogues qu'Althusser rencontre lorsqu'il tente le débordement de la philosophie par la « théorie », selon une démarche qui risque de n'être qu'une version de plus de cette prétention « classique » (et classiquement philosophique) de se situer « au delà » du couple théorie/pratique[1732]. Mais comme le souligne Derrida à

[1728] Jacques Derrida, *Théorie et pratique: cours de l'ENS-Ulm 1975-1976*, op. cit., 32.
[1729] *Ibid.*, 71.
[1730] *Ibid*.
[1731] *Ibid.*, 72.
[1732] « La définition althussérienne de la pratique marxiste de la philosophie entend déborder non seulement toute autre philosophie (…), mais elle entend déborder aussi le philosophique comme tel dès lors qu'il est défini et même situé dans un champ (la lutte des classes) qu'il ne domine pas, et qui est loin de se résumer à son instance philosophique. Philosophie débordée, donc. Mais il a toujours appartenu au philosophique de

plusieurs reprises dans son cours, le problème réside en fin de compte dans un geste propre à la philosophie elle-même :

> « on peut être sûr que chaque fois qu'on essaiera de déborder l'opposition "théorie/pratique", on le fera selon un geste qui sera tantôt analogue à une pratique, tantôt analogue à une théorie, tantôt les deux à la fois. C'est cette analogie irréductible qui me pousse à poser la question du bord : chaque fois que ça déborde, ça ressemble à ce qui est débordé ; le débordant *reste* affine au débordé, affine et je dirai même confiné au débordé »[1733].

Sans pouvoir développer ici les conséquences que cette remarque pourrait avoir sur le propre travail de Derrida (dans une perspective qui nous rapprocherait aux critiques qu'on a pu lui adresser à propos d'une reformulation plus ou moins sophistiquée du transcendantalisme kantien), ce qu'il faut retenir de cette lecture qu'il propose du travail d'Althusser au milieu des années 1970, c'est qu'il y voit un « déplacement singulier et absolument nouveau », précisément en raison de cet effort pour déborder la philosophie, effort qui serait pourtant condamné d'avance à l'échec car il serait au fond un mouvement impossible d'accomplir.

Mais il serait possible de retrouver une autre réponse à cet écueil dans un passage d'*Initiation à la philosophie pour les non-philosophes* où la philosophie elle-même — tout aussi que le procès de connaissance[1734] — est définie comme un procès sans sujet. A propos de sa conception de la philosophie comme un champ de bataille, comme une lutte éternelle de tendances dans laquelle il s'agit de prendre position en établissant des lignes de démarcation, c'est-à-dire à partir de la position de thèses qui se confrontent toujours à d'autres thèses, Althusser explique que tout cela ne dépend pas de la bonne volonté du philosophe, de la rigueur du savant, ou d'une intelligence intellectuelle exceptionnelle. Au contraire, il faut penser qu'« elle [la philosophie] n'en est que l'agent, et comme telle on peut dire qu'elle ne fait rien qu'exécuter un plan qui lui vient d'ailleurs » — un plan qui « est le plus souvent (pas toujours) inconscient », dit Althusser —, de manière que la « tâche accomplie par la philosophie est un long processus de lutte (de classe) "dans la

---

déborder, de se déborder soi-même, de se comprendre lui-même, de se comprendre lui-même et le reste (…). Rien de plus philosophique que l'acte de définir ou de situer le philosophique dans le champ générale de ce qui est, de l'être comme ceci ou cela, ici comme production ou comme pratique ». *Ibid.*, 104-05.

[1733] *Ibid.*, 125.

[1734] *ÊMP*, 80-81.

théorie" (Engels), donc un processus sans sujet (un travail dont la philosophie n'est pas le créateur absolu). Cette tâche est imposée à la philosophie du dehors, par la lutte de classe dans son ensemble »[1735]. Cette argumentation peut être retrouvée aussi dans « La transformation de la philosophie », conférence prononcée par Althusser à Grenade en 1976 (un texte qui, soit dit en passant, répond à plusieurs questionnements formulés par Derrida dans son cours, mais auquel il n'aurait pas pu avoir accès). Contre la position idéaliste de la philosophie qui prétend « *de n'avoir pas de dehors* », Althusser affirme une position matérialiste selon laquelle « *la philosophie a un dehors*, [et] mieux, que la philosophie n'existe que par ce dehors et pour lui ». Ce dehors, précise-t-il, n'est autre que la *pratique*, entendue toujours au pluriel comme les différentes pratiques sociales, y compris la pratique théorique. Ainsi, Althusser soutient que la pratique (qui s'oppose radicalement au Logos)[1736], « est un processus de transformation toujours soumis à ses propres conditions d'existence, et qui produit non pas la Vérité mais *des* vérités, ou *de la* vérité ». De manière que « si la pratique a des agents, elle n'a pas de sujet comme origine ontologique ou transcendantale de sa visée, de son projet, et elle n'a pas non plus de Fin comme vérité de son procès. C'est un procès sans sujet ni Fin »[1737].

Ainsi, en tant que champ de bataille, ou en tant que « lutte de classes dans la théorie », la philosophie comme pratique théorique n'en serait que le « Träger » (pour employer un autre terme qu'Althusser affectionne) d'un procès qui se déroule en son dehors ou sous les conditions de son dehors. Elle ne fait qu'exprimer, de manière plus ou moins « symptômale », pourrait-on dire, les contradictions et les rapports de forces qui articulent cette lutte. Ainsi, la philosophie elle-même ne serait rien d'autre que ce travail toujours tendu entre son « dedans » et son « dehors », un travail sur les bords philosophiques, qui doit toujours combattre, de manière active ou réactive, avec les tentatives ou la « menace » constante de son *débordement*.

[1735] *IP*, 355-56.

[1736] De manière analogue au cours de Derrida, Althusser commence cette conférence par une référence aux « Thèses sur Feuerbach », et au fait qu'avec ces thèses se produit un événement très singulier : « l'irruption de la pratique dans la tradition philosophique », ce qui « constitue dans le principe une critique radicale de la forme d'existence classique de la philosophie », forme qui présuppose un lien privilégié entre le discours philosophique (la parole) et la Vérité du Logos comme présence (*SP*, 151).

[1737] *SP*, 152-153. Althusser poursuit : « Si nous prenons le terme de Vérité dans son sens philosophique, de Platon à Hegel, et si nous lui confrontons la pratique, procès sans sujet ni Fin, selon Marx, il faut affirmer qu'il n'y a pas de Vérité de la pratique ».

2.5.6. La rature de l'origine et la théorie de la rencontre

On sait que toute la réflexion de Derrida vise à réfuter la possibilité d'une origine absolue et déjà donnée comme fondement du sens, de la vérité et de la philosophie elle-même, elle vise à démanteler « le mythe de la simplicité de l'origine »[1738]. La question même de l'écriture, Derrida le rappelle, l'objet supposé de ce savoir impossible qu'est la grammatologie, est une *question d'origine*[1739]. La notion de rature, en particulier, est l'indice — on ne dira pas le *signe* — de cette enquête toujours à venir, où les concepts peuvent et doivent êtres arrachés des schémas classiques de la métaphysique, qui les conçoivent toujours comme dérivés d'une présence originaire. A côté des notions de trace, de différance, et d'archi-écriture, la rature signale enfin l'impossibilité de toute origine, soit transcendantale ou empirique, idéale ou historique.

Comme on le sait, l'interrogation sur l'origine et la genèse accompagne Derrida dès ses premiers travaux. Même avant l'« Introduction » qui précède sa traduction de *L'Origine de la géométrie* d'Edmund Husserl (publié en 1962), déjà en 1954 Derrida livrait sa mémoire d'études supérieures sur *Le problème de la genèse dans la phénoménologie de Husserl* (texte resté inédit jusqu'en 1990, comme mentionné précédemment), moment où il rédige un « Avertissement » très significatif, car ça lui donne l'occasion de faire une sorte de « récapitulation » de tout son parcours. Derrida parle ici d'« une sorte de loi » qui aurait commandé tout le chemin de sa pensée, et même d'une « nécessité » :

> « Quelle nécessité ? Il s'agit toujours d'une complication originaire de l'origine, d'une contamination initiale du simple, d'un écart inaugural qu'aucune analyse ne saurait *présenter*, *rendre présent* dans son phénomène ou réduire a la ponctualité instantanée, identique a soi, de l'élément. La question qui gouverne en effet tout ce trajet, c'est déjà : "Comment l'originarité d'un fondement peut-elle être une synthèse *a priori* ? Comment tout peut-il commencer par une complication ?" Toutes les limites sur lesquelles se construit le discours phénoménologique se voient ainsi

[1738] Jacques Derrida, *De la grammatologie*, op. cit., 140.
[1739] *Ibid.*, 109.

> interrogées depuis la nécessité fatale d'une "contamination" ("implication inaperçue ou contamination dissimulée" entre les deux bords de l'opposition : transcendantal/"mondain", eidétique/empirique, intentionnel/non intentionnel, actif/passif, présent/non présent, ponctuel/non ponctuel, originaire/dérivé, pur/impur, etc.), le tremblement de chaque bordure venant a se propager sur toutes les autres. Une loi de la contamination différentielle impose sa logique d'un bout à l'autre du livre, et je me demande pourquoi le mot même de "contamination" n'a cessé depuis lors de s'imposer a moi »[1740].

Si ce mot et cette « loi » peuvent, comme l'a bien observé Marrati, articuler toute une « *pensée de la contamination* » chez Derrida[1741], il n'est pas moins vrai qu'au milieu des années 1960 on voit s'articuler toute une problématique autour de l'origine et la genèse chez Althusser, et cela surtout dans des textes que l'on pourrait dire « privés » et qu'en tout cas sont restés inédits de son vivant. En ce sens, ce que l'étude de Marrati montre très clairement c'est que la notion de « trace » apparaît chez Derrida au moment même où il abandonne le concept de genèse, moment qui coïncide avec l'apparition du thème de l'écriture, dans une conjoncture théorique où il était très difficile de distinguer de manière satisfaisante le concept de genèse de celui d'origine. Elle souligne à très juste titre l'affinité de ce déplacement dans le travail de Derrida avec les exigences d'une critique de la notion de genèse telle qu'elle est développée par Althusser au milieu des années 1960, et dont les lettres à Diatkine, ainsi que la brève note « Sur la genèse », offrent les exemples les plus explicites[1742].

Au-delà de l'appariation plutôt « secondaire » de cette problématique dans des passages qui concernent les « origines » de la pensée de Marx[1743], de l'ensemble des articles qui composent *Pour Marx*, c'est notamment dans « Sur la dialectique matérialiste » où cette interrogation sur l'origine devient explicite et centrale, question qui d'ailleurs est annoncée dès le sous-titre de cet article, « *de l'inégalité des origines* », formule

[1740] Jacques Derrida, *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, op. cit., vi-vii.
[1741] La stratégie de la déconstruction serait essentiellement une « pensée de la contamination ». Voir Paola Marrati-Guénoun, *La genèse et la trace: Derrida lecteur de Husserl et Heidegger*, op. cit., 6.
[1742] Voir l'observation de Marrati dans *ibid.*, 144-45 (note 33).
[1743] Voir par exemple : « Il n'est peut-être pas, dans cet ordre, de plus haute joie, que d'assister ainsi, dans une vie naissante, une fois détrônés les Dieux des Origines et des Fins, à la genèse de la nécessité ». *PM*, 67. Voir aussi la note 46 à la p. 76 ; p. 81, etc.

qu'Althusser avait choisi en directe allusion au *Discours* de Rousseau[1744]. Comme nous l'avons déjà remarqué dans les chapitres précédents, cette interrogation est développée à partir de la différence entre la dialectique hégélienne et la dialectique matérialiste, c'est-à-dire à partir de la coupure épistémologique introduite par la théorie de Marx (une coupure qui est toujours, comme nous l'avons dit, une coupure avec l'humanisme théorique). A l'unité et simplicité originaires de la dialectique hégélienne, Althusser oppose la structure complexe et différentiée, structurée à dominante, d'une dialectique matérialiste toujours surdéterminée.

> « A la place du mythe idéologique d'une philosophie de l'origine et de ses concepts organiques, le marxisme établit en principe la reconnaissance du donné de la structure complexe de tout "objet" concret, structure qui commande et le développement de l'objet, et le développement de la pratique théorique qui produit sa connaissance. Nous n'avons plus d'essence originaire, mais un toujours-déjà-donné (…). Nous n'avons plus d'unité simple mais une unité complexe structurée. Nous n'avons donc plus, (sous quelque forme que ce soit) d'unité simple originaire, *mais le toujours-déjà-donné d'une unité complexe structurée* »[1745].

Comme nous l'avons anticipé, ce qui est intéressant de ces développements par rapport au concept de « procès sans sujet », c'est que l'interprétation de Hegel et la valeur qu'Althusser lui assigne, tout particulièrement dans son rapport à Marx, sont en quelque sorte relativisées dans ces textes de 1967-1968. De penseur de la négativité comme moteur

[1744] On se souvient que c'est dans la « Soutenance d'Amiens », qu'Althusser explicite cette référence : « C'est pourquoi, en allusion au *Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes*, de Rousseau, qui est le premier théoricien de l'aliénation avant Hegel, j'avais inscrit naguère, en sous-titre à mon article sur la dialectique matérialiste, ce mot : *de l'inégalité des origines*, signifiant par le pluriel des origines qu'il n'y a pas, au sens philosophique du terme, d'Origine, mais que tout commencement est marqué d'inégalité » (*SM*, 216). Bien que nous ne pouvons qu'attirer l'attention sur ce point, il est intéressant de noter qu'un autre parallèle entre Althusser et Derrida se répète à propos de Rousseau et de l'interrogation des origines : lorsque Derrida prend comme matière d'analyse de toute la deuxième partie de *De la grammatologie* l'*Essai sur l'origine des langues*, Althusser fait le sien avec le *Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes*. Certes, un sous-titre ne suffit pas pour affirmer qu'il y a là l'esquisse d'une recherche. Toutefois, si Althusser n'a écrit rien de comparable à la profondeur et l'extension du texte de Derrida, cela ne veut pas dire qu'il n'a pas mené une étude systématique et prolongée autour de Rousseau, dès son cours de 1956 (voir *PH*, 107-127), puis celui de 1966 (*ibid.*, 261-366), enfin et surtout avec celui de 1972 (*CR*). Et au milieu de ce parcours, il ne faut pas oublier l'essai publié en 1967 dans les *Cahiers pour l'analyse*, « Sur le "Contrat social" » (*SM*, 59-102). Voir à ce sujet la préface rédigée par Yves Vargas au *Cours sur Rousseau* de 1972 (*CR*, 9-43), ainsi que Yves Vargas, « Lecture de Rousseau », *La Pensée* n° 382, vol. 2 (2015): 99-112.

[1745] *PM*, 203-204.

d'une dialectique toujours commandée par la « simplicité de l'origine », Hegel est ensuite identifié comme celui qui a donné à Marx le concept d'histoire comme procès, et plus encore, comme procès sans sujet. Ce changement, semble-t-il, tient à voir plus précisément avec une relecture de la question du commencement chez Hegel. Dans « Sur la dialectique matérialiste », Althusser est catégorique : « C'est pourquoi dans tout commencement hégélien, c'est la Fin qui est à l'œuvre ; c'est pourquoi l'origine ne fait jamais que croître en elle-même, et produire en soi sa propre fin, dans son aliénation »[1746]. Tandis que dans « La querelle de l'humanisme », Hegel est présenté comme le penseur de « l'Origine affirmée-niée »[1747], c'est-à-dire, comme celui qui a pensé le « préconcept » de la rature, une « proto-rature » si l'on veut. Il s'agit, comme Althusser lui-même l'a dit, de « l'extrême paradoxe » de la pensée de Hegel, extrême paradoxe que Derrida lui-aussi a très bien vu lorsque dans *De la grammatologie* il décrit Hegel comme le « dernier philosophe du livre et premier penseur de l'écriture ». Comme il a été souligné récemment par Jean-Baptiste Vuillerod, dans ce déplacement il est possible de témoigner l'étonnante coexistence entre l'« anti-hégélianisme » sur lequel Althusser vient de construire sa lecture de Marx, et un nouveau « hégélianisme » qui est rendu possible grâce aux effets théoriques de sa propre autocritique[1748]. François Matheron nous avait déjà prévenu sur ce point lorsque, précisément à propos du commencement, il soulignait que « la conception hégélienne du commencement sera en effet alternativement endossée et rejetée » par Althusser[1749]. Le problème réside dans le fait que, pour Althusser, il s'agit à la fois d'affirmer qu'il faut reconnaître et garder l'indéniable héritage hégélien de Marx (le procès sans sujet) et rejeter les éléments idéalistes de sa philosophie (notamment la téléologie). Et sans aucun doute, des raisons de conjoncture interviennent dans ce procès d'autocritique et dans le remaniement de la place qu'il assigne à la philosophie de Hegel[1750].

[1746] *PM*, 220.
[1747] *EPP II*, 456.
[1748] Jean-Baptiste Vuillerod, « Hegel et ses ombres. Alexandre Kojève et l'anti-hégélianisme français des années 1960 », art. cit., 92-93. Comme l'exprime de manière très convaincante l'argument de l'auteur : « L'élaboration par Althusser, dans les années 1960, d'un marxisme anti-hégélien doit être comprise comme une rupture d'Althusser avec lui-même ».
[1749] François Matheron, « La récurrence du vide chez Louis Althusser », art cit., 23-47, et repris dans la nouvelle édition séparée de *Machiavel et nous* : Louis Althusser, *Machiavel et nous*, coll. Texto (Paris: Tallandier, 2009), 205-35 (page 214 pour la citation).
[1750] Voir les analyses très éclairantes proposées dans la thèse doctorale de Jean-Baptiste Vuillerod, « L'anti-hégélianisme de la philosophie française des années 1960. Constitution et limites d'un renversement

Mais comme nous l'avons dit, c'est surtout dans des textes publiés de manière posthume que l'on peut constater la récurrence, voire la systématicité d'une réflexion théorique sur l'origine ou « Sur la genèse », comme c'est le cas de cette brève note rédigée en 1966, que nous avons commenté dans les chapitres précédents. Comme le concept de « procès sans sujet » qu'Althusser définira comme l'équivalent du matérialisme aléatoire lui-même[1751], la critique de la catégorie de genèse et de toute philosophie de l'origine est indissociable de ce qu'Althusser appelle ici une « théorie de la rencontre »[1752]. A la pensée de la *filiation* qui suppose une genèse et donc une généalogie simple et continuelle, Althusser oppose une pensée de la *conjonction*, ce qui suppose la rencontre aléatoire et donc ce qu'il désigne à plusieurs reprises comme la « nécessité de la contingence ». C'est cette même opposition qu'Althusser rappelle également à plusieurs reprises avec une image qu'il emprunte à Malebranche, plus précisément à sa « théorie de la *performation* » : « le chêne est contenu dans le gland »[1753]. Comme il l'explique dans l'une de ses « Lettres à D… » (qui datent aussi de 1966), selon cette pensée de la filiation ou « pensée génétique », qui est nécessairement une pensée de l'origine, on pourrait dire que « dans un oignon de tulipe il y a déjà, *toute formée*, une petite tulipe ». Autrement dit, cette pensée part de l'idée « que ce qui doit être observé dans sa naissance même *porte déjà son nom*, possède déjà son identité, est déjà identifiable, donc dans une certaine mesure existe déjà en quelque sorte *avant sa propre naissance* pour pouvoir naître ! »[1754]. Il ne serait pas du tout exagéré de dire que la question centrale qui traverse les deux « Lettres à D… » (lettres à René Diatkine, son analyste à l'époque, comme on le sait), n'est autre que la question de la genèse et l'origine.

Comme nous avons déjà eu l'occasion de le voir dans le chapitre précédent, dans la première lettre du juillet 1966, Althusser avouait à son analyste : « Vous savez que je tiens pour *religieux* en leur fond les concepts d'*origine* et de *genèse*, pris bien entendu au sens rigoureux constitué par leur *couple*. C'est une opinion que j'ai soutenue avec des arguments

philosophique », Thèse de Doctorat en Philosophie présentée le 26/11/2018 à l'Université Paris Nanterre. Voir tout particulièrement les pages 44, 282-84.

[1751] *EPP I*, 562-63. Voir aussi *SP*, 40.

[1752] *EH*, 81.

[1753] *ESP*, 85. Cette image apparaît aussi dans son *Montesquieu* : l'objet de la science politique qui distingue la démarche de Montesquieu lui oppose aux théoriciens tels que Hobbes, Spinoza ou Grotius, mais aussi à Bossuet, dont toute l'universalité avec laquelle il caractérise l'histoire, « consiste à dire que la Bible a tout dit, toute l'histoire y tenant, comme un chêne en son gland » (*M*, 14).

[1754] *ESP*, 86.

déjà sérieux dans *Lire "Le Capital"* »[1755]. De même, dans la deuxième lettre datée d'août 1966, Althusser établit une distinction entre une « logique de la genèse » (ou de l'origine) et une « logique du surgissement » (ou de processus), opposition corrélative à la distinction entre une pensée de la filiation (ou de l'engendrement) et une pensée de la conjonction (ou de la rencontre)[1756]. Toute la première partie de cette deuxième lettre porte en fait (aussi) « Sur la genèse ». Althusser y commence par rappeler qu'une interrogation sur le concept de genèse exige alors une interrogation sur la « société conceptuelle dans laquelle il existe, sur les concepts qui sont en rapport organique avec lui »[1757], définition qui mène donc Althusser à un questionnement d'autres catégories qu'on pourrait dire *familiales* ou *affiliées* à ce concept de genèse (dans sa discussion avec Diatkine, il faut le rappeler, il est avant tout question de cette « idéologie spontanée » qu'il appelle « psychologisme », c'est-à-dire, d'une compréhension du développement de l'enfant, donc de la *naissance*, depuis une logique de la genèse : question de *famille* et de *filiation*).

Pour Althusser donc, le concept de genèse exige nécessairement une compréhension particulière du procès de développement, ainsi que du *sujet* et de son *identité*. « Qui dit genèse dit : reconstitution du procès par lequel un phénomène A a été effectivement *engendré* », en l'espèce, telle constitution de la psyché de l'enfant (ou de l'adulte, peu importe). Cette reconstitution, argumente Althusser, est pensée comme un procès de connaissance : « elle n'a de sens (de connaissance) que si elle *reproduit* (reconstitue) le procès réel qui a *engendré* le phénomène A ». De manière que

> « qui dit genèse dit dès le début que le procès de *connaissance* est *identique* dans toutes ses parties, et dans leur ordre de succession au procès d'engendrement réel (…). Cela veut dire (…), que celui qui fait la genèse d'un phénomène A peut *suivre à la trace*, dans toutes ses phases, *depuis son origine*, le procès d'engendrement réel, sans aucune interruption, c'est-à-dire, sans aucune discontinuité, lacune ou rupture »[1758].

La conséquence de cette pensée génétique qui identifie le procès réel avec le procès de connaissance est donc bien prédictible : elle doit supposer l'idée « que le sujet du procès

[1755] *Ibid.*, 65.
[1756] *Ibid.*, 66-67.
[1757] *Ibid.*, 83.
[1758] *Ibid.*, 83-84.

réel est un seul et même *sujet*, *identifiable* depuis l'origine du procès jusqu'à la fin »[1759]. Ainsi se configure pour Althusser la « société » ou mieux, la « famille » conceptuelle impliquée par le concept de genèse : « Qui dit genèse met donc en œuvre, dans une unité organique nécessaire, les concepts suivants : – procès d'*engendrement – origine* du procès – *fin* ou terme du procès (le phénomène A) – *identité* du *sujet* du procès d'engendrement »[1760]. Comme on peut facilement le constater, on retrouve ici les termes exacts du concept de *procès sans sujet* tel qu'Althusser le développe de manière plus systématique dans « La querelle de l'humanisme » et dans la *Réponse à John Lewis*. De fait, dans « La querelle de l'humanisme » on peut retrouver presque dans les mêmes termes cette argumentation :

> « Qui dit genèse, dit, du fond même d'une tradition idéologique séculaire, *filiation* ; dit : possibilité de *suivre à la trace* les effets d'une filiation ; dit : assurance qu'on a bien affaire au *même* individu, à la *même* lignée dont on peut suivre pas à pas les transformations. Au fond de toute genèse réside ce besoin d'*assurance*, de *garantie* idéologique fondamentale (…) : ne jamais perdre de vue, au travers même de toutes ses transformations, le Sujet initial ; posséder la garantie qu'on a toujours affaire au *même Sujet*. Dans la Genèse religieuse : qu'on a bien toujours affaire (…) à un seul et même Sujet, *Dieu*. Dans la genèse matérialiste, qu'on a bien toujours affaire (…) à un seul et même Sujet : *la matière*. L'association du matérialisme et du génétique repose ainsi, en son fond, sur un schéma idéologique de *garantie* »[1761].

L'implication théorique essentielle entre cette critique de l'origine et la genèse et l'élaboration du concept de procès sans sujet est alors définie par Althusser au moyen de cette idée selon laquelle « la structure de toute genèse est nécessairement téléologique : si la fin est déjà, en soi, en germe, virtuellement, etc., présente dès le commencement-origine, c'est que tout le procès est *régi par sa fin*, tend vers sa fin »[1762].

[1759] *Ibid.*, 84.
[1760] Ibid.
[1761] *EPP II*, 515-16.
[1762] *ESP*, 86 : « pensée profondément aristotélicien », ajoute Althusser.

De ce point de vue, la critique de toute philosophie de l'origine (donc de la conscience et du sujet), doit nécessairement s'accompagner d'une théorie de la rencontre, seule capable d'articuler autrement une théorie matérialiste du surgissement, de la reproduction et de la transformation des formations sociales — ce qu'Althusser appelle, dans son cours sur Feuerbach, « une théorie non génétique du surgissement historique »[1763]. Althusser rendra explicite ce lien entre le concept de procès sans sujet et le matérialisme de la rencontre (ou matérialisme aléatoire) dans des textes plus tardifs, notamment dans « Le courant souterrain du matérialisme de la rencontre » (de 1982), où Althusser explique que « le matérialisme de la rencontre est non celui d'un sujet (…), mais celui d'un processus, sans sujet »[1764]. Adoptant certains thèmes de l'atomisme ancien, comme nous le verrons plus loin, Althusser précise le concept de procès sans sujet, procès sans origine ni fins, comme processus d'un devenir contingent des rencontres aléatoires. Selon les termes employés dans les entretiens avec Navarro, Althusser dit :

> « avant la formation du monde aucun sens n'existait, ni cause, ni fin, ni raison, ni déraison. C'est la négation de toute téléologie : qu'elle soit rationnelle, morale, politique ou esthétique. J'ajouterai que ce matérialisme n'est pas celui d'un sujet (que ce soit Dieu ou le prolétariat) mais celui d'un processus — sans sujet — qui domine l'ordre de son développement, sans fin assignable »[1765].

Même l'image du philosophe matérialiste qui « prend le train en marche » semble être inspirée par le concept de procès sans sujet. Pour le philosophe matérialiste, « le commencement de la philosophie ne suppose ni gare de départ, ni gare d'arrivée, donc ni origine ni fin ». Au lieu des catégories d'origine et de fin, le philosophe matérialiste substitue la catégorie de « procès (la marche du train), mais d'un procès sans origine ni fin (sans gare de départ ni d'arrivée), donc sans conscience », soit un « procès sans sujet »[1766]. C'est en ce sens que pour André Tosel, non seulement le matérialisme aléatoire reposerait tout entier sur ce concept de procès sans sujet, mais ce serait aussi le concept qu'

[1763] *EPP II*, 217.
[1764] *EPP I*, 562-63.
[1765] *SP*, 40.
[1766] *ÊMP*, 74-75.

> « unifie les deux périodes de la pensée althussérienne, la période constructive consacrée à la détermination des formes d'une pratique théorique formulant la science marxienne du continent histoire et la période autocritique où Althusser s'éloigne de ce théoricisme pour se concentrer sur une nouvelle pratique de la philosophie comme lutte politique de classes dans la théorie »[1767].

Pour synthétiser ce qui a été dit jusqu'ici, il faut souligner que ce questionnement sur l'origine et la genèse qu'Althusser développe dans divers textes du milieu des années 1960 est indissociable de cette référence à la notion de *rature* qu'il fait dans « La querelle de l'humanisme » (et qu'il reprend dans « Sur le rapport de Marx à Hegel »), et on peut voir très clairement que ce questionnement et cette notion que Derrida a « introduit » dans la pensée philosophique, sont deux éléments qui convergent, voire sont la condition nécessaire à la production du concept de procès sans sujet. Quant au terme derridien, il ne s'agit pas seulement d'une récupération, pas *simplement*, puisque, comme nous l'avons vu dans le texte lui-même, Althusser transpose cette notion à un argument beaucoup plus engagé avec Hegel (et puis, il est vrai, avec Feuerbach et Marx), plutôt qu'avec Husserl et la phénoménologie, ou avec Saussure et la linguistique. Mais de même que pour Derrida, la trace veut monter « qu'il n'y a pas d'origine absolue du sens en général »[1768], Althusser cherche à montrer qu'il n'y a pas d'origine absolue de l'histoire en général, ce qui au fond revient au même, car l'histoire qui suppose une origine, c'est l'histoire téléologique, c'est-à-dire, l'histoire avec un sens (qui a une origine et qui marche vers une fin), et d'après laquelle tout sens en général s'explique à partir du « sens de l'histoire ». La différence est qu'Althusser élabore tout cela sur la base de Hegel lui-même, de ce qu'il soutient dans le

[1767] André Tosel, « Les aléas du matérialisme aléatoire dans la dernière philosophie de Louis Althusser », *Cahiers philosophiques*, n° 84 (2000): 9. Emilio de Ipola suggère que la thèse d'un « processus sans sujet » dans les écrits d'Althusser appartiendrait à la fois à son discours *déclaré* et à son discours *souterrain*, ce qui veut dire que même là où le concept n'est pas prononcé, il travaille toujours, de manière silencieuse, les autres thèses ou problématiques althussériennes. Voir Emilio de Ipola, *Althusser. L'adieu infini*, op. cit., 27 (note 1).
[1768] Jacques Derrida, *De la grammatologie*, op. cit., 95. Althusser aussi emploiera parfois le terme de « trace », quoique de manière moins rigoureuse. Par exemple, dans ce passage de *Lénine et la philosophie* sur la pratique philosophique : « cette intervention [de la philosophie] est bel et bien le rien philosophique dont nous avons constaté l'insistance, puisque effectivement une ligne de démarcation n'est rien, n'est même pas une ligne, pas même un tracé, mais le simple fait de se démarquer, donc *le vide d'une distance prise*. Cette distance laisse sa *trace* dans les distinctions du discours philosophique (…) ». *LP*, 40.

début de la *Science de la logique*[1769]. En ce qui concerne la notion de rature, donc, il s'agit d'un emprunt qui est à la fois une élaboration originale.

2.5.7. « Ôter la téléologie ». La place de Spinoza

Dès le début nous avons soutenu qu'il existe une « source spinoziste » qui inspire l'élaboration théorique du concept de procès sans sujet. Ceci est quelque chose qu'on peut retracer dans les textes d'Althusser lui-même (bien qu'il ne soit pas toujours suffisamment explicite sur ce point). Le passage le plus instructif à cet égard nous le trouvons dans *Éléments d'autocritique*, spécifiquement dans le paragraphe consacré à Spinoza où Althusser met en relation le commencement chez Hegel avec le commencement chez Spinoza. Il convient de citer ici le passage en entier :

> « Les premiers mots du commencement de la Logique le disent : l'Être est le Néant. Le commencement posé est nié : il n'y a pas de commencement, donc pas d'Origine. Spinoza, lui, commence par Dieu, mais c'est pour le nier comme Être (Sujet) dans l'universalité de sa *seule* puissance infinie (Deus = Natura). Par quoi, Spinoza, comme Hegel, rejette toute thèse d'Origine, de Transcendance, d'Arrière-Monde (…). Mais avec cette différence (car la négation spinoziste n'est pas la négation hégélienne) que dans le vide de l'Être hégélien se médite, par la négation de la négation, la dialectique d'un *Telos* (*Telos* = Fin), qui parvient dans l'histoire à ses Fins : celles de l'Esprit, subjectif, objectif et absolu, Présence absolue dans la transparence. Alors que d'avoir "commencé par Dieu" (et non par l'Être

[1769] Si bien le nom de Hegel revient à plusieurs reprises dans *De la grammatologie* (et non de manière anecdotique ou dans des passages secondaires), ainsi que dans certains essais de *L'écriture et la différence*, les travaux plus explicitement consacrés à Hegel arriveront un peu plus tard. Comme nous avons pu le rappeler au début, « Le puits et la pyramide. Introduction à la sémiologie de Hegel », inclut dans *Marges de la philosophie* (1972), correspond à une conférence prononcée en 1968 dans le cadre du séminaire sur Hegel dirigé par Jean Hyppolite (même instance où Althusser intervient avec « Sur le rapport de Marx à Hegel »), et dont le texte ne sera publiée qu'en 1970, dans le volume dirigé par Jacques D'Hondt (*Hegel et la pensée moderne*, op. cit., 27-83). Puis *Glas*, peut-être l'ouvrage le plus important pour son approche à Hegel, sera publié en 1974.

vide) protège à jamais Spinoza de toute fin »[1770] (c'est-à-dire de toute téléologie).

Spinoza est placé ainsi sur le même plan que Hegel en ce qui concerne ce rejet de l'origine. Mais ce qui permet de les situer dans ce parallèle, ce qui permet d'établir leur ressemblance, est tout de suite (et en même temps) ce qui les fait s'écarter l'un de l'autre, ce qui établit entre eux une différence irréductible. Le commencement par Dieu, ou par la substance infinie (ou mieux, par la « *causa sui* »), permet à Spinoza d'évacuer toute finalité et toute téléologie, tandis que le commencement par l'Être, ou plutôt par l'Être nié (le Néant qui est à son tour nié pour donner lieu au Devenir), rattache Hegel de manière incontournable à la téléologie. Comme nous l'avons suggéré au début de ce chapitre, il semble qu'Althusser tente ici une combinaison, voire une « fusion » entre Hegel et Spinoza destinée à suppléer chez l'un ce qui fait défaut chez l'autre. A l'instar de ce qu'affirme Warren Montag, ce qu'Althusser tente dès ses écrits des années 1960, c'est de produire une lecture « spinoziste » de Hegel[1771]. Comme nous l'avons pu souligner plus haut, Althusser reconnaît très clairement que ce qui manque chez Spinoza, la contradiction (ou l'élément de la négativité), est cela même que Marx récupère et qu'il doit à Hegel. En même temps, et inversement, il faut retenir une autre remarque décisive : Althusser soutient qu'il y a chez Spinoza « une radicalité qui fait défaut à Hegel », radicalité qui n'est autre que cette pensée de la causalité immanente par laquelle toute fin, toute téléologie, est éradiquée : « Spinoza s'interdit tout usage de la Fin »[1772].

Comme le montre l'étude de Pierre Macherey — décisive dans cette confrontation — ce « rapprochement » entre Hegel et Spinoza « rencontre assez vite sa limite ». D'une part, Macherey suggère qu'on pourrait « prendre l'*Ethique* de Spinoza comme la *Logique* de Hegel », au sens où chez aucun des deux ouvrages il serait possible de trouver la thèse d'un commencement absolu (Macherey montre de manière assez claire comment et pourquoi Hegel se trompe dans son interprétation de Spinoza dans ses *Leçons sur l'histoire de la philosophie*). En ce sens l'*Ethique*, tout comme la *Logique*, « n'est pas cet exposé linéaire et homogène » qu'accuse Hegel (et qu'une mauvaise lecture de la Logique de Hegel pourrait aussi supposer), « mais elle est un procès réel de connaissance qui construit

[1770] *EA*, 71.
[1771] Warren Montag, *Althusser and His Contemporaries*, op. cit., 31.
[1772] *EA*, 71, 72. Sur cette confrontation, voir aussi le paragraphe 18 d'*ÊMP*, 249-57.

au fur et à mesure qu'il avance sa propre nécessité, dans le mouvement effectif de son autoconception, de sa pensée ». Ainsi, poursuit Macherey, « la substance, ou la *causa sui*, telle qu'elle se présente d'abord à nous dans une définition géométrique, au début du livre I de l'*Ethique*, c'est quelque chose qui se rapproche de l'Etre au sens hégélien »[1773]. La limite de ce rapprochement, nous l'avons dit précédemment, réside dans ce qu'Althusser avait parfaitement identifié de son côté : « ce qui constitue chez Hegel le moteur du développement rationnel, la contradiction, est complètement absent de la démonstration spinoziste ». L'entendement chez Spinoza « ne comporte aucune sorte de négativité »[1774], mais en même temps, « l'aspect fondamental de la démonstration spinoziste, c'est son refus radical de toute téléologie », ce qui par contre oriente tout développement chez Hegel. Entre la « substance vivante » hégélienne (l'Esprit) et la « substance morte » spinozienne (Dieu ou la Nature), c'est l'idée du « devenir Sujet de la substance » ce qui sépare les eaux.

En effet, au centre de cette confrontation, nous trouvons la figure du Sujet, précisément celle qui est expulsée par la formule extractive forgée par Althusser. Plus précisément, c'est le couple ou la complicité entre le sujet et la téléologie (le sujet et la fin), ce contre quoi Althusser pense le procès *sans sujet*[1775]. Et c'est le « détour par Spinoza » ce qui lui a permis de « voir un peu plus clair dans le détour de Marx par Hegel », c'est-à-dire, de voir un peu plus clair où résidait l'élément « mystificateur » de la dialectique hégélienne et quels éléments pouvaient contribuer à construire un concept matérialiste de dialectique. Comme le dit Althusser, Spinoza lui a permis de voir « en quoi et sous quelles conditions peut être matérialiste et critique une dialectique emprunté aux chapitres les "plus spéculatifs" de la Grande Logique de l'Idéalisme Absolu »[1776]. Autrement dit, il est Spinoza qui « nous

[1773] Pierre Macherey, *Hegel ou Spinoza*, op. cit., 66.
[1774] *EA*, 66.
[1775] Voir à cet égard le commentaire de Bernard Rousset, « Althusser : la question de l'humanisme et la critique de la notion de sujet », in *Althusser philosophe*, éd. par Pierre Raymond, op. cit., 137-54. Suivant précisément la source spinoziste du concept de « procès sans sujet », l'auteur soutient qu'il est toujours possible de penser, avec Spinoza, un « humanisme théorique » qui ne soit pas forcément idéologique, un humanisme théorique qui pourrait bien être désigné comme « scientifique », au sens d'une « science du devenir-sujet de l'homme » (152). Nous ne pouvons pas suivre l'auteur lorsqu'il conclut que, dû à sa lecture de Lacan, il y aurait chez Althusser une « impossibilité de penser autrement le sujet » (153). Comme nous le verrons dans le chapitre suivant, Althusser rend possible précisément une autre manière de penser le sujet en tant que « formes de sujet » ou « effets de subjectivité ».
[1776] *EA*, 69.

découvrait, entre le Sujet et la Fin, l'alliance secrète qui "mystifie" la dialectique hégélienne »[1777].

Il est ainsi plus facile de voir quelle place Spinoza occupe dans la construction du concept de procès sans sujet. La critique radicale de la catégorie de Sujet, l'« anticartésianisme résolu » de Spinoza, se présente alors comme la solution, voire l'antidote, à la téléologie hégélienne. Mais Althusser reconnaît bien, dans les *Eléments d'autocritique*, qu'il ne suffit pas simplement d'« extraire » le sujet pour arriver à un nouveau terrain, pour affirmer de manière cohérente une position matérialiste (tout comme il ne suffit pas non plus de « renverser » simplement la dialectique hégélienne)[1778]. Il faut penser à des « *formes nouvelles*, inconnues de Hegel », « introuvables dans la dialectique hégélienne »[1779], formes qui permettent donc de *transformer* les structures de la dialectique. Ces formes, nous l'avons vu, Althusser ira les chercher chez Freud, d'une part, et chez Marx, de l'autre, tout spécifiquement dans le dispositif d'une « topique ». Mais on pourrait dire qu'il les trouvera aussi chez Machiavel ou Derrida (aussi éloignés soient-ils dans le temps et dans leurs problématiques)[1780]. Mais chez Spinoza — Althusser le dit en toutes lettres — ce qu'il trouve c'est une type de causalité

> « non "éminente" (c'est-à-dire non transcendantale), non simplement transitive (à la Descartes), mais aussi non expressive (à la Leibniz), une causalité qui rendît compte de l'efficace du Tout sur ses parties, et de l'action des parties dans le Tout — un Tout sans clôture, qui ne soit que le rapport actif de ses parties »[1781].

[1777] *Ibid.*, 74.
[1778] *Ibid.*, 76 : « suffit-il de l'en débarrasser, pour instaurer la dialectique matérialiste du marxisme, par simple soustraction et renversement ? Ce n'est pas sûr : car, libérée de ces entraves, la nouvelle dialectique peut tourner dans le vide de l'idéalisme ».
[1779] *Ibid.*, 77, 81.
[1780] En ce qui concerne Machiavel, on retrouve plusieurs allusions. Bien que le concept n'y apparaît pas, déjà dans son cours sur Machiavel de 1962, à propos de la *virtù* et la fortune, Althusser dit que l'enseignement du *Prince*, est de « faire que l'histoire devienne ce fleuve qui coule entre les digues humaines de l'action et de la prévision » (*PH*, 229). Plus tard, dans *Que faire ?*, texte rédigé en 1978 et tout récemment publié, Althusser soutient de manière bien plus explicite : « Non, le Prince n'est pas un individu qui serait un *sujet* humain, capable de vertu ou de vice par nature ou raison. Le Prince est un système d'instances sans sujet central, sans cette unité subjective qui ferait en lui la synthèse de ses fonctions objectives. Et comme le Prince n'est rien sans l'usage stratégique de ce système d'instances, leur mise en œuvre stratégique, on peut dire aussi bien : le Prince est une stratégie politique, et à ce titre il est un "procès sans sujet" ». *QF*, 112.
[1781] *EA*, 81.

C'est par la causalité immanente ou causalité structurale qu'Althusser compte de débarrasser la dialectique de ce centre « illusoire », mais « nécessaire » à toute idéologie, qu'est le sujet. Il y a deux observations à faire ici (qui mènent à une même problématique, comme nous le verrons).

Ce type de causalité immanente est celle qui lui permet, d'abord, de retrouver chez Spinoza la « première théorie de l'idéologie »[1782] dans l'histoire, précédant en cela de deux siècles à Marx. Le caractère illusoire du sujet, en tant qu'illusion *imaginaire*, n'est pas simplement une idée de l'ordre de l'erreur ou de l'ignorance ; ce n'est pas une question de « fausse conscience », et donc de quelque chose qu'il suffirait de dissiper pour toucher la vérité du réel (que ce soit par un critère interne d'adéquation de la pensée avec la chose au sens aristotélicien, ou par un critère interne tel que la doute méthodique cartésienne ; ou encore, par la prise de conscience révolutionnaire au moyen d'une lutte politique du prolétariat, sujet et objet de l'histoire, selon la tradition lukacsienne). Cette théorie de l'idéologie qu'Althusser retrouve chez Spinoza conçoit l'imaginaire d'après ses causes, c'est-à-dire, lui assigne sa nécessité, à partir d'une concept de causalité où toute idée, même celles qu'on dirait « fausses » ou « erronées », ont quelque chose de vrai, car elles ont aussi une raison d'être ou mieux, une cause (Althusser rappelle en fait le mot de Spinoza : *verum index sui et falsi*)[1783]. A cet endroit, Althusser ne fait que systématiser sous la formule d'un « *matérialisme de l'imaginaire* » ce qui constitue sa théorie de l'idéologie exposée de manière inachevée, on le sait, dans son article de 1970, « Idéologie et appareils idéologiques d'État » (et où, soit dit en passant, le nom de Spinoza occupe une place plutôt marginale). L'originalité de l'interprétation d'Althusser consiste donc à identifier l'imaginaire avec le « premier genre de connaissance » de Spinoza, et de définir ce dernier comme « le monde matériel des hommes tel qu'ils le vivent, celui de leur existence concrète et historique »[1784]. Ainsi, en tant qu'idée inadéquate, ou en tant qu'« illusion », l'existence de l'idée du Sujet trouve cependant son explication dans des causes qu'il faut aller chercher dans le type de rapports que l'« individu » humain établit avec le monde et avec les autres individus ; ou autrement dit, dans la *cause* dont il est l'*effet*. De ce point de

[1782] *Ibid.*, 72.
[1783] Voir à ce sujet les remarques de Macherey dans la section « Idée adéquate et idée inadéquate » du chapitre II de Pierre Macherey, *Hegel ou Spinoza*, op. cit., 75-94.
[1784] *EA*, 73.

vue, le procès sans sujet est un concept qui ne supprime pas simplement le sujet, mais l'inscrit dans un procès où il ne devient qu'un effet (ou plutôt, il peut être aussi cause pour un autre sujet, mais jamais *cause absolue*), un procès sans sujet qui produit cependant des « effets de sujet » ou ce que nous pouvons également appeler des formes de subjectivité.

Cette théorie de l'idéologie pionnière qu'Althusser retrouve et reconstruit à partir de l'*Ethique* et du *Traité théologico-politique*, exige aussi d'abandonner toute conception transcendantale ou idéaliste de la vérité. La formule « *verum index sui et falsi* » exige en même temps remplacer toute la problématique des « critères de la vérité », c'est-à-dire d'une instance externe, l'instance « juridique » de la garantie du savoir propre à toute théorie de la connaissance, par le « critère de la pratique », un critère immanente, véritablement matérialiste, car il substitue l'idée de la vérité comme « présence » (ou comme essence transcendante) par une idée du *vrai* comme « produit », c'est-à-dire comme résultat « intérieur » à la pratique[1785]. C'est ainsi que la connaissance, entendue comme un procès, et plus précisément comme un procès de production, est elle aussi un procès sans sujet, si paradoxale que cela puisse paraître. C'est pourquoi Althusser, dans son article sur l'idéologie et les appareils idéologiques d'État, va caractériser le discours de la science comme un « discours sans sujet »[1786]. Mais le critère de la pratique donc, en tant que critère matérialiste, se révèle tout aussi bien marxiste que spinoziste. Encore une fois, il permet d'inscrire le sujet dans l'ensemble des différentes pratiques sociales, qui font de lui le *résultat* de son action et de son interaction au milieu de l'ensemble des rapports sociaux, rapports desquels se compose ce « Tout sans clôture » dont parle Althusser[1787].

[1785] *Ibid.*, 75.

[1786] *P*, 111 : « tout discours scientifique est par définition un discours sans sujet, il n'y a de "Sujet de la science" que dans une idéologie de la science ». Le « chercheur », en ce sens, qui travaille toujours sur « l'état de la science existante », « est un agent d'un procès qui le dépasse, il n'en est pas le sujet, c'est-à-dire l'origine, le créateur. Le procès de la pratique, c'est-à-dire de la production scientifique, est ainsi un "procès sans sujet" ». *IP*, 207. Cette idée est reprise dans *ÊMP*, 179-80 : « Le chercheur qui "trouve" ainsi une connaissance nouvelle n'est qu'un maillon dans une chaîne sans origine ni fin, qu'un moment dans un processus sans origine ni fin, qu'un agent, actif certes, mais dans un "procès sans sujet ni fin", qui renvoie en dernière instance au procès de développement de la société. Le sujet, donc, disparaît, pour céder la place à un agent dans un procès sans sujet ni fin » (voir aussi pp. 80-81). Par ailleurs, en tant que discours scientifique, dans *Machiavel et nous* Althusser décrira la démarche de Machiavel ainsi que celle de Montesquieu comme un « discours sans sujet » (*EPP II*, 56).

[1787] En parlant non pas de « pratique » mais d'« activité », Fischbach souligne à juste titre que la « production » chez Spinoza ainsi que le « travail » chez Marx, reflètent tous les deux ce qu'Althusser veut indiquer ici par le critère de la pratique : « cette activité est inséparable de la dimension des rapports, du commerce et l'interaction déjà mentionnée : il n'y a d'affection réciproque et de connexion que pour autant

La deuxième remarque que nous avons annoncé a trait à un passage de « Sur le rapport de Marx à Hegel », où Althusser explique que le procès sans sujet (comme tout procès), est toujours un procès « sous des rapports »[1788], rapports de production, mais aussi des rapports politiques et idéologiques. Dans des termes qui vont radicaliser cette proposition, Althusser dira plus tard, dans ses entretiens avec Navarro, que la « pratique » elle-même est un procès sans sujet[1789], justement dans la mesure où toute pratique existe sous des rapports, tel que nous venons de le voir à propos de la causalité spinoziste. Ce qui est intéressant dans ce dernier point — mentionné par Althusser dans les deux dernières pages qu'il ajoute à la version finale de « Sur le rapport de Marx à Hegel » (version qui, rappelons-le, se compose de plusieurs pages extraites de « La querelle de l'humanisme », mais que diffère aussi légèrement de la version parue dans le volume collectif de 1970 dirigé par Jacques d'Hondt) — est que si le procès sans sujet est un concept qui résume la principale dette de Marx à l'égard de Hegel, dans la mesure où il pose la question sur « *les conditions du procès de l'histoire* », c'est-à-dire le fait qu'« il n'est de procès que sous des rapports », « là — dit Althusser — Marx ne doit *plus rien à Hegel* »[1790]. C'est-à-dire que, tout en héritant de Hegel ce concept décisif du procès sans sujet, la différence introduite par Marx consiste à prendre en considération les conditions matérielles de ce procès en tant que procès historique (non « spirituel », disons), conditions qui conduisent à la reconnaissance qu'il n'y a pas de sujet de l'histoire, mais que qu'au contraire le sujet est toujours le résultat d'un procès de production (matériel, de connaissance). De ce point de vue, la transformation que subit le concept de procès sans sujet chez Marx consisterait fondamentalement dans le fait qu'il comprend ce concept à l'intérieur du dispositif de la *topique*, c'est-à-dire dans une structure différentiée en instances, instances qui spécifient

---

qu'il y a déploiement d'une activité et donc production d'effets des uns sur les autres ». Franck Fischbach, *La production des hommes. Marx avec Spinoza* (Paris: Vrin, 2015), 8.

[1788] *LP*, 71.

[1789] *SP*, 61. Ailleurs Althusser affirme : « Nous sommes donc naturellement conduits à concevoir les pratiques sociales, non comme des actes ou de simples activités, mais comme des *processus* : c'est-à-dire *comme un ensemble d'éléments matériels, idéologiques, théoriques et humains (les agents) suffisamment adaptés les uns aux autres pour que leur action réciproque produise un résultat, qui modifie les données de départ* ». *IP*, 168.

[1790] *LP*, 70. Badiou a bien identifié l'implication proprement politique de cet aspect du procès sans sujet, lorsqu'il affirme que « c'est à partir de la politique que la notion de "procès sous des rapports" est pensable », c'est-à-dire que « le procès politique est seul capable, dans sa dimension militante, de donner accès à la *pensée* de ce que c'est, en général, qu'un procès sans sujet ». Alain Badiou, « Althusser : le subjectif sans sujet », in *Abrégé de métapolitique*, op. cit., 69-70.

des pratiques différentes, pratiques qui se déroulent toujours sous des rapports, marquant des rythmes inégales de développement.

Ce n'est pas un hasard si Althusser introduit à cet endroit (« en passant », dit-il), le nom de Freud : « Je ferai, en passant, remarquer que le concept de procès sans sujet soutient aussi toute l'œuvre de Freud »[1791]. Cette affirmation un peu hâtive repose sur le fait que pour Althusser, le discours freudien est avant tout une critique radicale de la notion de sujet en tant que sujet *conscient*, doté d'un *centre* unique et simple. Pour Althusser — qui voit chez Freud l'autre exemple majeur d'une théorie construite sur le dispositif théorique de la *topique* — non seulement le travail de la psychanalyse est un procès sans sujet (malgré la distinction et les rôles de l'analyste et de l'analysé)[1792], mais l'appareil psychique lui-même peut également être décrit comme un procès sans sujet[1793], au sens où il « marche tout seul ». Quand Althusser décrit le décentrement de l'appareil psychique comme l'un des résultats de la découverte freudienne de l'inconscient, il considère la pensée de Freud — analogue en cela à celle de Marx — comme une « *topique sans centre* »[1794], formule que l'on pourrait interpréter ici comme une retraduction du procès sans sujet. Nous venons de le voir : le procès sans sujet est toujours un procès sous des rapports, ce qui implique reconnaître qu'il se déroule toujours à l'intérieur d'une structure complexe, différentiée en instances telles que la conscience et l'inconscient (ou bien l'infrastructure et la superstructure), une structure différentiée dont la topique en est le concept, et qui empêche d'y assigner un centre tout en affirmant comme seule unité son « *fonctionnement conflictuel* »[1795]. C'est pourquoi Macherey a décrit avec justesse l'interpellation idéologique comme un procès sans sujet :

> « c'est parce que le processus par lequel le sujet advient est, considéré en soi, sans sujet, qu'il serait permis de le décrire en se servant de phrases du type "il pleut" ou "ça pleut", qui soulignent le caractère non subjectif, en conséquence objectif, du phénomène en question (…). Par là [poursuit Macherey], la dynamique de la subjectivation se trouve objectivée, c'est-à-

[1791] *LP*, 70.
[1792] « L'analyste n'est ni un médecin, ni un conseiller moral ou pratique, ni un confesseur ou un prêtre, ni même un ami. Il est simplement l'agent silencieux d'un procès sans sujet » (*IP*, 300).
[1793] Freud « parlait ainsi non plus de la conscience, non plus du sujet conscient, mais d'un "appareil psychique" qui pense tout seul, sans sujet » (*ibid.*, 288).
[1794] *ESP*, 241.
[1795] Ibid.

> dire proprement *désubjectivée* : il ne dépend pas du sujet en personne de devenir sujet, ce à quoi il ne parvient qu'au terme d'une opération dont il n'a pas la maîtrise, et à propos de laquelle on peut avancer à ce point de vue qu'elle est effectuée sous contrainte, dans la mesure où elle ne laisse aucune place à une initiative venue du sujet lui-même. Selon Althusser, une telle démarche est celle qui est la mieux conforme à une position matérialiste en philosophie : neutraliser l'opération de subjectivation en vue de l'objectiver, c'est mettre en évidence qu'elle dépend en dernières instances de conditions matérielles, conditions qui produisent du sujet sans être elles-mêmes dépendantes de la position préalable d'un sujet »[1796].

Avec ces deux dernières remarques, nous pouvons voir comment le concept de procès sans sujet nous renvoie, que ce soit sur son versant spinoziste ou freudien, au problème de l'idéologie et de l'interpellation idéologique. C'est à l'intérieur de cette problématique que la référence à Spinoza et à la causalité structurale (mais aussi, à l'équivalence qu'Althusser établit entre le premier genre de connaissance et l'élément de l'imaginaire dans l'idéologie), ainsi qu'à Freud et la topique, se combinent dans une théorie de l'idéologie absolument inédite qui, à bien des égards, va à contrecourant des propositions formulées par Marx lui-même. Ce sera, bien évidemment, le thème du prochain chapitre.

Pour conclure cette dernière section, on pourrait dire que, en tenant compte de tous ces éléments, le procès sans sujet est la tentative d'Althusser d'intégrer, dans un concept unique, la processualité hégélienne (c'est-à-dire l'élément de contradiction ou de négativité qui manque à Spinoza) avec l'infinitude de l'immanence spinozienne (c'est-à-dire, la radicale absence de téléologie, ce qui précisément fait problème chez Hegel)[1797]. Comme nous avons eu l'occasion de le noter, Althusser lui-même ne semble pas être entièrement convaincu sur la *possibilité* de cette combinaison, sur la *possibilité* de cette rencontre.

[1796] Pierre Macherey, « Judith Butler et la théorie althussérienne de l'assujettissement », in *Le sujet des normes* (Paris: Éditions Amsterdam, 2014), 364-65.

[1797] Même cette « première théorie de l'idéologie » qu'Althusser croit trouver chez Spinoza semble être pensée à partir d'un dialogue avec Hegel. Quand il parle de la « théorie de l'imaginaire » de Spinoza dans « Psychanalyse et psychologie », la seconde conférence donnée dans le cadre de son séminaire sur Lacan à l'ENS (1963-1964), Althusser explique : « l'imaginaire étant conçu non pas, comme chez Descartes, comme une catégorie par laquelle un monde est pensée. L'imaginaire ne serait plus chez Spinoza une fonction psychologique, mais serait presque, au sens hégélien du terme, un élément, c'est-à-dire une totalité dans laquelle s'insèrent les fonctions psychologiques, et à partir de laquelle elles sont constituées ». *PSH*, 114.

Quand Althusser affirme « ôtez, *si possible*, la téléologie »[1798] (et nous obtiendrons cette catégorie philosophique que Marx a hérité de Hegel, le « *procès sans sujet* »), il avouait par ces mots en italique son hésitation sur la question. Matheron l'avait parfaitement remarqué : « Tout tient évidemment à ce déconcertant "si possible", dont Althusser (…) ne semble pas vraiment assuré »[1799]. Mais Althusser fait ici une sorte de pari. Comme nous l'avons dit au début, avec ce concept, il cherche à tracer des lignes de démarcation à l'intérieur de la philosophie hégélienne afin de distinguer des tendances opposées, identifier des éléments « antihumanistes » en son intérieur pour construire des nouvelles positions matérialistes en philosophie. Pour reprendre les mots de Matheron : « Si une telle opération est possible, on pourra, dans certaines circonstances déterminées (assez rares malgré tout) enrôler Hegel dans le camp des philosophes matérialistes »[1800]. En fin de compte, si ce genre de synthèse se montre vraiment une tâche *impossible*, c'est à notre avis parce qu'Althusser a pris très au sérieux une leçon qu'il tire de la pensée de Machiavel (mais qu'il reconnaîtra tout aussi bien comme l'une des leçons du travail de Derrida, comme nous le verrons plus tard) : « pour rendre la pensée possible, on occupe la place de l'impossible »[1801].

[1798] *LP*, 70.
[1799] François Matheron, « La récurrence du vide chez Louis Althusser », in op. cit., 216.
[1800] *Ibid.* Et c'est ce que fera Althusser dans les textes ultérieurs sur le « matérialisme aléatoire » ou le « matérialisme de la rencontre », ajoute Matheron.
[1801] *SM*, 205.

2.6. Une nouvelle topique. Le problème du sujet et la théorie de l'idéologie

> « Freud n'est pas simplement l'auteur de la *Traumdeutung* ou du *Mot d'esprit* ; Marx n'est pas simplement l'auteur du *Manifeste* ou du *Capital* : ils ont établi une possibilité indéfinie de discours (…). Ils ont ouvert l'espace pour autre chose qu'eux et qui pourtant appartient à ce qu'ils ont fondé ».
>
> Michel Foucault, *Dits et écrits I*, 804-05.

> « Dans son état actuel, la notion d'idéologie, telle qu'elle a cours dans les énoncés qui se donnent comme marxistes, me paraît *ou bien* massivement prépsychanalytique, *ou bien* insuffisamment articulée avec une problématique psychanalytique (…) *ou bien* totalement dominée par *une* philosophie de la psychanalyse dont il importe telle ou telle notion simplifiée, par exemple la catégorie lacanienne d'imaginaire ».
>
> Jacques Derrida, *Points de suspension*, 80.

> « Règle d'or du matérialisme : *ne pas juger de l'être par sa conscience de soi !* »
>
> *ESP*, 234.

2.6.1. Introduction

Suite à la célébrité qu'acquerra Althusser et l'« althussérisme » avec la publication de *Pour Marx* et *Lire Le Capital* en 1965, l'apparition d'« Idéologie et appareils idéologiques d'État » dans le numéro 151 de *La Pensée* en 1970 va accroitre davantage

cette popularité, peut-être surtout parce que le sujet qu'il abordait dans cet article en chantier (jamais fini, nous le savons), ouvre tout un nouveau programme d'enquête qui, prenant comme point de départ la théorie marxiste de la superstructure comme « reproduction des moyens de production », proposait une analyse qui dépassait largement le cadre du marxisme, au point d'aller explicitement à l'encontre de la théorie marxienne de l'idéologie. La théorie de l'idéologie présentée par Marx et Engels dans *L'idéologie allemande*, dira Althusser, « n'est pas marxiste »[1802] (ce qui bien évidemment pouvait attirer l'attention de tout un nouvel univers de lecteurs ou lectrices). Ce jugement sera réaffirmé dans un texte plus tardif, jamais publié de son vivant, rédigé en 1978 : *Marx dans ses limites*. De manière emblématique Althusser reconnaîtra comme l'une des « limites absolues » de la théorie de Marx son traitement de la superstructure et tout particulièrement sa conception de l'idéologie[1803]. Et vers la fin de ce manuscrit, il va placer son propre article de 1970 comme une tentative pour « franchir cette "limite" »[1804].

Dans un geste qu'il qualifie comme « à la fois "constructif" et "déconstructif" »[1805], Balibar considère les formulations d'Althusser sur l'idéologie comme prises dans une certaine contradiction, car en même temps qu'Althusser soutient ces propos que nous venons de citer, il s'est toujours réclamé « marxiste » (parfois jusqu'au dogmatisme le plus rampant), et même l'héritier et (presque le seul) véritable connaisseur de la théorie de Marx. Mais il est tout aussi vrai que le problème peut trouver sa cause dans une « contradiction irréductible au cœur de la définition de l'idéologie chez Marx » lui-même, dit Balibar[1806]. De ce point de vue, Althusser n'aurait eu qu'une seule alternative : « sous le *même nom* d'idéologie, introduire un concept fondamentalement *non marxien*, tout en le présentant comme le seul concept *marxiste* possible de l'idéologie, le seul compatible avec le

---

[1802] *P*, 98.

[1803] Dans le chapitre 8, intitulé précisément « Une limite absolue : la superstructure », on peut lire ce qui suit : « nous devons dire que si Marx nous a laissé des indications importantes, voire essentielles du point de vue politique, *du point de vue théorique, en revanche, il nous a laissés sur notre faim* ». *EPP I*, 409. Sur l'État, Althusser affirme : « Je crois pouvoir dire que c'est là une des "*limites absolues*" sur lesquelles bute et s'arrête radicalement la "théorie marxiste de l'État". *Ni chez Marx ni chez Lénine on ne trouve*, à ma connaissance, en tout cas lorsqu'ils parlent ouvertement de l'État, *mention de la fonction de l'État dans la reproduction* » (*ibid.*, 456). Voir aussi le chapitre 19, « Les "limites absolues" de Marx sur l'idéologie » (*ibid.*, 495-500).

[1804] *Ibid.*, 499.

[1805] Etienne Balibar, « Le non-contemporain », in *Écrits pour Althusser*, op. cit., 104.

[1806] *Ibid*. Balibar a longuement développé ce problème dans Étienne Balibar, « La vacillation de l'idéologie dans le marxisme », in *La crainte des masses : politique et philosophie avant et après Marx*, coll. La philosophie en effet (Paris: Galilée, 1997), notamment la première partie, « La relève de l'idéalisme », 173-92.

matérialisme historique »[1807]. C'est la stratégie de « jouer Marx contre Marx », remarque Balibar, tel qu'Althusser l'avait déployée avec sa « lecture symptômale » du *Capital*.

Suivant cette stratégie, la série de thèses proposées par Althusser dans ce texte inachevé — dont le sous-titre était « (Notes pour une recherche) »[1808] — jette les bases pour une nouvelle voie d'accès à la critique de la catégorie philosophique de sujet, une critique qui, loin d'être sa simple « destitution », peut être considérée comme l'une des premières tentatives pour le penser réellement à partir de ses véritables « sources », c'est-à-dire non pas comme fondement, mais comme résultat. Comme le dira de manière suggestive Balibar, le structuralisme d'Althusser (ainsi que celui de Lacan ou de Foucault) n'a jamais été « une simple destruction ou disqualification du sujet », mais au contraire, il a « entrepris d'éclairer cette tache aveugle installée par la philosophie classique en position de fondement, c'est-à-dire de faire passer le sujet d'une fonction *constituante* à une position *constituée* »[1809]. C'est avec la théorie de l'idéologie qu'il devient en effet possible d'apprécier en toute clarté ce double mouvement par lequel Balibar a caractérisé l'« aventure structuraliste » : un premier mouvement de destitution radicale du sujet dans sa position de fondement, c'est-à-dire comme figure d'autonomie et de pleine coïncidence ou identité avec soi-même (une destitution qui n'a rien à voir avec une « néantisation » aussi fantastique que puérile du sujet) ; suivi d'un deuxième mouvement d'« altération de la subjectivité » provoquée par sa « dénaturation », ce qui veut dire que depuis une position d'« *archè* » (cause, principe ou origine), le sujet s'avère être l'*effet* d'un processus qui lui dépasse ou le surdétermine[1810], processus désigné dans le chapitre précédent comme « processus sans sujet ». C'est ce processus, ce double mouvement, que nous allons examiner dans ce qui suit.

[1807] Etienne Balibar, « Le non-contemporain », in op cit., 104.
[1808] *P*, 67. En note de bas de page, l'article était annoncé comme « composé de *fragments* d'une étude à l'origine plus étendue » (*ibid*., note 1). Nous savons aujourd'hui que cette étude, même si elle ne fut jamais publiée et si elle demeure toujours inachevée, correspond au livre publié de manière posthume sous le titre *Sur la reproduction*, rédigé intégralement en 1969.
[1809] Etienne Balibar, « L'objet d'Althusser », in *Politique et philosophie dans l'œuvre de Louis Althusser*, op. cit., 98.
[1810] Voir Étienne Balibar, « Le structuralisme : une destitution du sujet ? », art. cit., 14-15.

2.6.2. La théorie de l'idéologie avant l'article de 1970

On ne doit pas négliger le fait que la question de l'idéologie fait son apparition déjà dans l'article de 1962, « Marxisme et humanisme », précisément à propos de ce « corolaire » de l'antihumanisme théorique selon lequel on doit reconnaître et connaître l'existence de l'humanisme comme *idéologie*, connaissance qui doit chercher les conditions de cette existence, voire de sa nécessité. Althusser suggère déjà ici quelques éléments qui iront à l'encontre des signalements quelque peu éparpillés de Marx et Engels sur l'idéologie. Bien qu'il prévienne le lecteur que celui-ci n'est pas l'endroit (ou le moment ?) d'entreprendre « une définition approfondie de l'idéologie », Althusser dira d'abord que l'idéologie « *fait organiquement partie, comme telle, de toute totalité sociale* », c'est-à-dire que l'idéologie « est une structure essentielle à la vie historique des sociétés »[1811]. Et si l'idéologie est en effet un « système de représentations », comme on a l'habitude de dire, « ces représentations n'ont la plupart du temps rien à voir avec la "conscience" », explique Althusser, ce qui veut dire que l'idéologie « est profondément *inconsciente* », et, ajoute-t-il tout de suite, « même lorsqu'elle se présente (comme dans la philosophie pré-marxiste) sous une forme réfléchie »[1812]. Loin d'être un contenu maîtrisable par la conscience, et donc l'objet et la cible d'une critique qui pourrait finir par le dissiper (selon la tradition « critique » inaugurée par Kant, du moins), l'idéologie doit être comprise avant tout comme des *structures* qui « s'imposent » aux hommes, structures constituées par « des objets culturels perçus-acceptés-subis, [qui] agissent fonctionnellement sur les hommes par un processus qui leur échappe ». Ainsi, avant d'être *pensée* ou réfléchie, l'idéologie est de l'ordre du *vécu*. De là qu'Althusser va proposer une première définition plus ou moins stabilisée de l'idéologie, à travers laquelle il s'éloigne de la conception marxiste traditionnelle : « L'idéologie concerne donc le rapport *vécu* des hommes à leur monde », soit « à leurs conditions d'existence »[1813]. Mais ce rapport est un rapport double, « rapport

[1811] *PM*, 238.
[1812] *Ibid.*, 239.
[1813] *Ibid.*, 240. Cette définition réapparaît dans la « Note » d'Althusser à Henri Krasucki. Voulant expliquer la différence entre activité théorique et lutte idéologique, Althusser dit : « L'idéologie est une autre chose : c'est non pas une science, une connaissance, mais quelque chose de tout différent : une formation de représentations, de jugements de valeur, dans lesquels les classes sociales et les individus vivent leur rapport à leurs conditions d'existence. Il y a une existence objective et relativement autonome de l'idéologie, des idéologies. Lorsque nous menons la "lutte idéologique", nous nous battons dans ce domaine, par exemple

des rapports », ou plutôt, un rapport « surdéterminé », parce que, comme le précise Althusser, « dans l'idéologie, les hommes expriment, en effet, non pas leurs rapports à leurs conditions d'existence, mais *la façon* dont ils vivent leur rapport à leurs conditions d'existence : ce qui suppose à la fois rapport réel et rapport "vécu", "imaginaire" »[1814]. Que l'idéologie soit de l'ordre du « vécu » (« le langage de Husserl et de Merleau-Ponty », comme le reconnaît Ricœur)[1815], ou que les individus vivent toujours dans l'idéologie, ainsi que le fait que les évidences premières de cette expérience vécue soient en même temps les éléments premiers par lesquels l'idéologie exerce ses effets[1816], tout cela rend compte de la critique radicale de la phénoménologie que suppose la théorie de l'idéologie, notamment en raison de la centralité occupée par les notions de conscience ou de subjectivité[1817].

Ce « rapport double » qui caractérise l'idéologie comme le rapport réel et imaginaire des hommes à leur monde, ce qu'Althusser appelle « l'unité (surdéterminée) de leur rapport réel et de leur rapport imaginaire à leurs conditions d'existence réelles »[1818], ce double rapport, on peut l'anticiper, indique déjà d'une certaine manière les complexités et les paradoxes de la « théorie de la sujétion » ou de la « subjectivation » esquissée par Althusser, paradoxes qui peuvent bien se résumer dans la thèse d'un sujet *divisé* ou *décentré*, c'est-à-dire la thèse du sujet comme *sujet assujetti*[1819].

---

dans le domaine de l'idéologie politique, des convictions et des représentations dans lesquelles les hommes vivent, en méconnaissant leurs rapports à leurs conditions d'existence objectives ». Louis Althusser, « Sur la politique du Parti à l'égard des travailleurs intellectuels (Note de L. Althusser à H. Krasucki 1965) », art. cit. : 70.

[1814] *PM*, 240. Dans les « Trois notes sur la théorie des discours », texte que nous allons commenter en détail plus tard, Althusser associe toujours de manière explicite le « discours idéologique » avec le « discours du vécu ». Voir *ESP*, 136-37.

[1815] Paul Ricœur, *L'idéologie et l'utopie*, op. cit., 187.

[1816] A propos des appareils idéologiques d'État et des pratiques à eux associées, Althusser dit : « Tout cela n'est sans doute pas très facile à penser dans les notions immédiates que nous offrent les "évidences" dans lesquelles nous vivons, puisque nous vivons dans l'idéologie, même si nous avons en tête quelques concepts scientifiques ». *SR*, 119-20.

[1817] Une critique de la phénoménologie qui s'est nourrie avant tout de l'héritage des travaux de Jean Cavaillès et de Georges Canguilhem, selon la lecture qu'en a proposé Montag. Voir Warren Montag, *Althusser and His Contemporaries*, op. cit., notamment le chapitre 3 (pp. 36-52). Un argument semblable inspire l'étude de Knox Peden, *Spinoza contra Phenomenology*, op. cit. (voir notamment les chapitres 4 et 5 consacrés à Althusser). Voir aussi l'article de Macherey, avec une présentation d'Althusser : Pierre Macherey, « La philosophie de la science de Georges Canguilhem. Epistémologie et histoire des sciences », *La Pensée*, n° 113 (1964): 50-74.

[1818] Ce qui explique, d'ailleurs, que « dans l'idéologie, le rapport réel est inévitablement investi dans le rapport imaginaire : rapport qui *exprime* plus une *volonté* (…) qu'il ne décrit une réalité ». *PM*, 240.

[1819] En ce sens, plus qu'une « théorie du sujet », au sens où on peut trouver une théorie du sujet chez Lacan ou Badiou, il nous semble qu'Althusser développe plutôt une « théorie de la production de subjectivité », dans une direction qui le rapproche plutôt au travail de Foucault. Sur ce point Badiou a raison de dire qu'« il n'y a

Mais dans ces remarques générales, on est encore loin du concept d'« interpellation » ou d'« appareil idéologique d'Etat », qui seront les deux grandes inventions d'Althusser dans son article de 1970. A ce stade, néanmoins, il s'agit d'une sorte de prolongation ou d'approfondissement des thèses classiques proposées par Marx dans certains passages connus de *L'Idéologie allemande* ou de la célèbre « Préface » de 1859, notamment celui qui affirme que « ce n'est pas la conscience des hommes qui détermine leur être : *c'est inversement leur être social qui détermine leur conscience* »[1820]. Mais si on voit de plus près, Althusser fait aussi quelques pas de plus, et développe déjà des propositions qui vont au-delà des thèses de Marx (thèses qui restent, comme il le dira à plusieurs reprises, à un niveau « descriptif »)[1821]. C'est précisément l'élément de l'« inconscient » qui nous paraît ici déterminant, parce qu'il donne une toute autre portée à ce que l'on peut entendre par idéologie, à sa nature et à son fonctionnement, élément qui éloigne déjà Althusser de toute une tradition du marxisme qui a pensé l'idéologie comme un problème de la « conscience », précisément (peu importe qu'elle se pose comme le problème d'une « fausse conscience »). Car, comme nous l'avons dit, elle n'est pas de l'ordre de la « tromperie » ou du simple « aveuglement » d'une illusion, dont il suffirait d'appliquer la rigueur (la « pureté ») de la raison pour s'en débarrasser. Elle est même présente ou à l'œuvre sous la forme d'une idée ou d'une pensée réfléchie, c'est-à-dire d'une pensée *consciente*, ce qui ouvre déjà d'importants problèmes théoriques sur le statut de la connaissance, le rapport entre science et idéologie ou la possibilité même de la théorie comme un savoir « non-idéologique ».

Dans l'article « Marxisme et humanisme », le problème pour Althusser n'est pas tant celui du sujet ou de l'assujettissement, mais plutôt le problème de l'humanisme théorique comme idéologie. Il est clair, cependant, qu'au cœur de l'humanisme théorique on retrouve la catégorie du sujet, et ses multiples formes anthropologiques plus ou moins

---

pas dans Althusser, et il ne peut y avoir, de théorie du sujet ». Alain Badiou, « Althusser : le subjectif sans sujet », in *Abrégé de métapolitique*, op. cit., 68. Pour ce rapprochement au travail de Foucault, voir Guillaume le Blanc, « Etre assujetti: Althusser, Foucault, Butler », *Actuel Marx* nº 36, vol. 2 (2004): 45-62. Il faut noter qu'Althusser lui-même hésite sur ce point dans un texte de 1966, « Conjoncture philosophique et recherche théorique marxiste », lorsqu'il propose comme l'une des « questions stratégiques » de la théorie marxiste le développement d'une théorie de « *l'effet de subjectivité* » ou d'une « théorie du *sujet* » (la conjonction « ou » signalant justement une alternative d'équivalence entre l'une et l'autre). Voir *EPP II*, 409.

[1820] Karl Marx, *Contribution à la critique de l'économie politique*, op. cit., 4. Althusser rappelle aussi cette thèse dans *SR*, 158 (note 17).

[1821] *P*, 76-77.

explicitement associées à elle (l'homme, l'individu, la conscience, la personne, etc.). On organisera la suite de ce chapitre en trois parties : dans la première, on abordera en détail la « théorie de l'idéologie » selon les diverses thèses proposées par Althusser dans les « notes pour une recherche » qui en constituent l'article de 1970 ; deuxièmement, le concept d'« interpellation » sera analysé comme une catégorie centrale pour une théorie de la constitution du sujet ou de la « production de subjectivité » ; enfin, on analysera les effets de rectification et de complication que la « théorie des discours », à laquelle Althusser semble s'être intéressé à un moment donné, peut avoir sur les thèses développés dans « Idéologie et appareils idéologiques d'État ».

A. Vers une nouvelle théorie de l'idéologie : superstructure, reproduction et inconscient

2.6.3. L'autonomie de la superstructure et les ambiguïtés du concept marxien d'idéologie

Ce qu'Althusser s'acharne à faire dans son article « Idéologie et appareils idéologiques d'État », c'est avant tout de bien profiler sa thèse de l'autonomie relative de la superstructure, pour produire le saut nécessaire depuis une « théorie descriptive » de la superstructure, qui repose notamment sur la « représentation » de la topique architectonique, vers une théorie de la superstructure comme une théorie de la reproduction des conditions de la production (ce qu'il appelle une « théorie tout court »), et plus précisément, comme théorie *marxiste* de l'idéologie, en tant que c'est elle qui assure la reproduction des rapports de production (une théorie qui, on le verra, se veut une « théorie de *l'*idéologie *en général* », et non des idéologies en particulier)[1822].

[1822] Il est intéressant de noter que ce saut d'une théorie descriptive vers une théorie tout court (telle que la désigne Althusser), peut être aussi exprimé dans les termes du passage de la *métaphore* vers le *concept* de l'idéologie, car ce qui demeure au niveau descriptif c'est justement la « métaphore de l'édifice » (une « représentation », dit Althusser) : « L'inconvénient majeur de cette représentation de la structure de toute société dans la métaphore spatiale de l'édifice, est évidemment d'être métaphorique : c'est-à-dire de rester *descriptive.* Il nous semble désormais souhaitable et possible de représenter les choses autrement (…) Il suffit de se placer au point de vue de la reproduction pour que s'éclairent plusieurs des questions dont la métaphore spatiale de l'édifice indiquait l'existence, sans leur donner de réponse conceptuelle » (*P*, 76). Ces formulations viennent confirmer la lecture de la fonction de la métaphore chez Althusser proposée par Balibar

La thèse de l'autonomie relative de la superstructure, comme nous l'avons déjà vu, est indissociable de la nouvelle conception de la totalité sociale qu'Althusser avait proposée dans « Sur la dialectique matérialiste », ce qui signifie aussi qu'elle est indissociable du concept de « surdétermination ». Pour que la superstructure ait son autonomie relative, c'est-à-dire pour que la superstructure puisse avoir son propre « *indice d'efficacité* », la structure du tout social considéré doit être un tout complexe, un tout structuré par différents niveaux ou instances mutuellement articulés. Il faut rappeler ici que dans la construction de ce nouveau concept de totalité sociale, le modèle de la topique marxiste se verra complexifié par le modèle de la topique freudienne, notamment par l'introduction du concept de surdétermination. De ce point de vue, le problème de l'autonomie relative de la superstructure s'explique aussi par rapport à l'autonomie (plus que « relative ») de l'inconscient par rapport au système de la « conscience » et du « préconscient ». Dans une étude de 1961 qui semble avoir exercé une profonde influence sur Althusser, Jean Laplanche affirme : « l'inconscient qui est le champ spécifique de la psychanalyse doit être pris au sens topique : en ce sens il s'oppose aussi bien au "préconscient" (…) qu'à la conscience ». Et il précise ensuite que « l'inconscient au sens psychanalytique est constitué de contenus inaccessibles à la conscience »[1823]. De plus, comme le fait Althusser lorsqu'il parle de la théorie purement « descriptive » de la superstructure esquissée par Marx et Engels (par opposition à une « théorie » tout court qui n'a pas encore été produite), Laplanche établit également une opposition entre une distinction « descriptive » de l'appareil psychique, celle qui distingue la *conscience* du préconscient et de l'inconscient (Cs/Pcs, Ics), et une description « topique », celle qui distingue plutôt l'*inconscient* de la conscience et du préconscient (Cs, Pcs/Ics)[1824].

---

comme « anticipation du concept », selon les termes que nous avons vu dans le chapitre 2.1 (voir Etienne Balibar, « L'objet d'Althusser », in op. cit., 100).

[1823] Jean Laplanche et Serge Leclaire, « L'inconscient. Une étude psychanalytique », *Les Temps Modernes*, n° 183 (1961): 89 (comme le précise une note à la fin de cet article, cette partie fut rédigée par Laplanche). Comme en témoigne l'une des conférences prononcées au cours de son séminaire à l'ENS de 1963-1964 sur « Lacan et la psychanalyse », Althusser semble avoir été particulièrement inspiré par cette étude de Laplanche et Leclaire (texte qui constitue le résultat de leur intervention aux « journées sur l'inconscient » organisées par Henri Ey à l'Hôpital de Bonneval en novembre 1960). Voir *PSH*, 38. Nous pouvons remarquer aussi qu'une bonne partie de cette étude est structurée comme une réfutation à l'interprétation faite par Georges Politzer de la psychanalyse freudienne (dans *Critiques des fondements de la psychologie* de 1929), réfutation dans laquelle Sartre se trouve lui aussi impliqué, et qui s'inspire surtout des thèses lacaniennes. Ces deux aspects de ce travail susciteront bien sûr un grand intérêt chez Althusser.

[1824] Jean Laplanche et Serge Leclaire, « L'inconscient. Une étude psychanalytique », art. cit., 89 (note 6).

C'est donc à partir de ce cadre-là que la théorie de l'idéologie développée par Althusser cherchera à récuser la réduction du niveau de l'idéologique à un simple « reflet » de la base ou de la structure économique. Plus important encore, ce geste implique fondamentalement la contestation d'une double supposition à l'œuvre dans les propres travaux de Marx et Engels (en fait, il s'agit d'une thèse unique exprimée à travers deux suppositions complémentaires), à savoir, la supposition d'une équivalence entre « conscience » et « idéologie », comme appartenant au même niveau ou à la même instance, et la supposition d'une séparation simple entre « conscience » et « monde réel », qui donne lieu à cette conception de la « conscience » (ou de la superstructure en général), comme un simple effet, comme un reflet toujours seconde, sans aucune efficacité propre[1825].

Cette thèse fut parfaitement exprimée par Marx et Engels avec leur célèbre exemple (une célèbre *métaphore*, encore une fois) de la « *camera obscura* ». La métaphore apparait juste après avoir formulé cette espèce de « parallélisme » entre le monde réel et le monde de la conscience, et d'avoir décrit le rapport entre ces deux mondes comme un rapport d'« émanation » : « La production des idées, des représentations et de la conscience est d'abord directement et intimement mêlée à l'activité matérielle et au commerce matériel des hommes, elle est le langage de la vie réelle. Les représentations, la pensée, le commerce intellectuel des hommes apparaissent ici encore comme l'émanation directe [*direkter Ausfluß*] de leur comportement matériel ». Et même dans un geste que l'on pourrait dire typiquement matérialiste (la critique *par excellence* de « l'idéologie allemande »), ce parallélisme est réaffirmé encore plus nettement : « La conscience [*Bewusstsein*] ne peut jamais être autre chose que l'Être conscient [*Das bewusste Sein*] et l'Être des hommes c'est leur processus de vie réel »[1826]. Voici donc le passage célèbre : « si, dans toute l'idéologie, les hommes et leurs rapports nous apparaissent placés la tête en bas [*Kopf gestellt*] comme dans une *camera obscura*, ce phénomène découle de leur processus de vie historique, absolument comme le renversement [*Umdrehung*] des objets sur la rétine découle de son processus de vie directement physique »[1827].

Dans son commentaire de ces passages, Sarah Kofman a bien raison de se demander si ces analyses, qui en constituent le « cœur » de la critique de l'idéologie développée par

[1825] Voir à cet égard l'étude de Pascale Gillot, *Althusser et la psychanalyse*, op. cit., 92-97.
[1826] Karl Marx et Friedrich Engels, *L'idéologie allemande*, op. cit., 50.
[1827] *Ibid.*, 50-51.

Marx et Engels dans le chapitre sur Feuerbach, ne restent pas encore trop « idéologiques », c'est-à-dire encore dominées par le modèle « spéculaire », justement le modèle qui est censé être la cible de la critique que Marx et Engels eux-mêmes adressent à la « fausse » critique de la religion menée par Feuerbach. En faisant recours à la métaphore de la « *camera obscura* », leur critique demeure en fait sur le terrain du « renversement » ou d'un « renversement du renversement » (cette figure qu'Althusser pour sa part avait pris le temps de questionner à propos du célèbre « renversement » de la dialectique hégélienne, comme nous l'avons vu précédemment), dans la mesure où cette métaphore exprime littéralement la question du « monde à l'envers » : l'irréalité de l'idéologie comme quelque chose qu'il faut « renverser » pour la remettre sur ses pieds. La métaphore de la *camera obscura*, non seulement reste trop rattachée au schème du reflet spéculaire, mais elle est aussi entourée par une série des distinctions métaphysiques classiques, strictement binaires : théorie et pratique, réel et imaginaire, lumière et obscurité, etc. Ce qui est intéressant dans sa lecture c'est précisément le fait que, malgré ces limitations ou ces ambivalences, les thèses proposées dans *L'Idéologie allemande* permettent en même temps (si l'on tient compte simultanément du chapitre sur le fétichisme dans *Le Capital*, dit Kofman) ce qu'elle appelle une « déconstruction » du concept d'idéologie, plus précisément, de cette notion d'idéologie comprise selon la métaphore de la *camera obscura* : une notion d'idéologie qui présuppose une « vérité originaire » qui serait obscurcie ou leurrée par cette chambre, qui présuppose donc une « présence » préalable qui se trouverait inversée par la « re-présentation »[1828].

En suggérant que ce travail de déconstruction est rendu possible par les mêmes éléments théoriques mobilisés par Marx et Engels, Kofman aborde la problématique althussérienne de la distinction entre science et idéologie, et du prétendu « progrès scientifique ». En reprenant la métaphore employée par Marx et Engels, Kofman affirme :

[1828] « [R]ien ne servirait-il de lever le voile pour faire apparaître le réel dans sa transparence : ce serait oublier la possibilité de l'hallucination, négative ou positive, ce serait oublier que la transparence est, elle aussi, un produit de l'histoire et non un donné qui préexisterait à l'idéologie. Le modèle de la camera obscura pourrait faire dire à Marx ce qu'il n'a jamais voulu dire ; d'une part, parce qu'il s'agit d'un modèle mécanique, il ne met pas en lumière le rapport de l'idéologie au désir ; d'autre part, il présuppose une vérité originaire, obscurcie, secondairement, par sa mise en chambre ; une présence qui serait renversée dans la représentation ». Sarah Kofman, *Camera obscura: de l'idéologie*, coll. La philosophie en effet (Paris: Galilée, 1973), 31-32.

« La camera obscura n'est jamais "relevée" par une camera lucida »[1829], ce que veut dire qu'il n'y a pas de contenu de la connaissance qui ait préexisté à l'« obscurité » idéologique (et qu'il aurait suffi donc de découvrir, une fois de plus, avec l'emploi conscient des outils de la raison pure), mais aussi, cela veut dire qu'« il n'est d'œil qui n'ait sa camera obscura »[1830]. En effet, la « clarté » n'advient qu'avec des « transformations » ou des « révolutions pratiques », dit-elle, en non pas avec la faculté perceptive de l'œil humain (c'est-à-dire, de l'œil de la conscience ou « l'œil de l'esprit », voire tout simplement l'œil du sujet). Si chaque œil fonctionne avec sa propre camera obscura, nous serions obligés d'accepter qu'il n'y a que l'idéologie, que nous vivons tout le temps et inéluctablement dans l'idéologie (une thèse littéralement affirmée par Althusser). En conséquence, la distinction entre science et idéologie doit forcément perdre sa pertinence. Malgré ce résultat, dit Kofman, « Marx maintient cette distinction, même si en *même temps* il montre que l'idéologie n'est jamais relevable par la science ; même si, pour lui, la science n'a pas d'œil. Complexité donc du geste de Marx, hétérogénéité de son texte »[1831]. Il est assez remarquable que Kofman semble établir ici un débat avec plusieurs points de la problématique althussérienne, mais toujours par des allusions indirectes (ou presque)[1832]. Même si, par exemple, elle rejette la thèse de la coupure épistémologique, elle parle néanmoins des transformations ou des révolutions pratiques. Ce qui peut être plus intéressant, c'est l'exception qu'elle fait par rapport à la science. Quand elle dit que « il n'est d'œil qui n'ait sa camera obscura, même celui de la science », elle ajoute tout de suite : « si la science avait un œil »[1833]. Ce conditionnel ferait toute la différence, car si les yeux sont toujours les yeux de la conscience, donc du sujet, il ne serait pas forcé de dire que Kofman rejoigne ici la thèse althussérienne selon laquelle la science est un « discours sans

[1829] *Ibid.*, 33.
[1830] *Ibid.*, 32. A propos du « renversement », Jacques D'Hondt ne soutient pas quelque chose de trop différente lorsqu'il affirme : « Certes, Marx décrira le mouvement réel des luttes de classe, alors que Hegel, comme Sieyès, les observe dans leur reflet idéologique, obscurci et déformé. Cependant le reflet bouge avec son modèle. Il y a aussi un devenir des images, qui peut instruire ». Jacques D'Hondt, *De Hegel à Marx*, op. cit., 209.
[1831] Sarah Kofman, *Camera obscura: de l'idéologie*, op. cit., 34.
[1832] En fait, Kofman cite le livre de Dominique Lecourt (élève d'Althusser et l'un de ses plus proches collaborateurs) *Une crise et son enjeu* (publié précisément dans la collection « Théorie », dirigée par Althusser), pour dire que la lecture qu'il propose sur la question du « reflet » chez Lénine, ne peut être valable pour le cas de Marx, justement à cause de la complexité et de l'hétérogénéité qu'elle attribue au texte marxien. Voir la première partie, « Un reflet sans miroir » de Dominique Lecourt, *Une crise et son enjeu: essai sur la position de Lénine en philosophie*, op. cit., 17-69.
[1833] Sarah Kofman, *Camera obscura: de l'idéologie*, op. cit., 32.

sujet »[1834]. Au-delà des points de rencontre ou de divergence, c'est l'hypothèse générale de lecture de Kofman qui doit attirer ici toute notre attention, à savoir, le fait que dans les textes où Marx semble répéter un « système d'oppositions traditionnelles, mythiques et idéologiques (…) ces mêmes textes opèrent des déplacements tels qu'il est possible à partir d'eux d'entreprendre un travail de déconstruction du système d'oppositions dont ils restent tributaires »[1835]. Et c'est précisément ce mouvement qu'Althusser semble reprendre et développer, comme un travail de « déconstruction » et « reconstruction » qui fait jouer Marx contre Marx (selon les termes de Balibar).

Autrement dit, s'il existe déjà un motif « déconstructif » à l'œuvre dans le texte marxien, Althusser le pousse beaucoup plus loin que ne semble l'indiquer le commentaire de Kofman (et à ce titre, il est assez curieux qu'elle ne fasse pas référence à l'article d'Althusser). Quoi qu'il en soit, le déplacement opéré par Althusser inscrit la question de l'idéologie à l'intérieur du problème de la reproduction, tout en reformulant les termes qui définissent la question du reflet, de l'imaginaire, et du statut de l'idéologique.

2.6.4. « La matière se dit en plusieurs sens ». *Vers un matérialisme de l'imaginaire*

Comme nous le savons, l'un des efforts les plus remarquables de la théorie de l'idéologie qu'Althusser a cherché à élaborer, tient avoir avec la thèse, énoncée dans son article de 1970, selon laquelle « l'idéologie a une existence matérielle »[1836]. Cette thèse, condition requise pour bien établir l'autonomie de la superstructure, récuse elle aussi, de manière frontale, toute notion d'idéologie comme un simple « reflet » secondaire de la base économique. D'une manière analogue aux effets qui a pu produire sa célèbre formulation de la « pratique théorique », cette thèse vient bouleverser l'une des plus anciennes et fondamentales distinctions métaphysiques, celle de l'idéel et le matériel[1837]. La matérialité

[1834] *P*, 111.
[1835] Sarah Kofman, *Camera obscura: de l'idéologie*, op. cit., 35.
[1836] *P*, 105.
[1837] Dans l'ouvrage intitulé précisément *L'idéel et le matériel*, Maurice Godelier se plaignait du « grand tapage » théorique mené par Althusser et ses collaborateurs autour du couple conceptuel infrastructure-superstructure et, de manière étonnante, il attribue à ces développements le résultat d'une représentation de la totalité sociale comme un « gâteau » : « Souvenons-nous, il y a quelques années seulement [il écrit en 1984],

de l'idéologie, en ce sens, affirme à nouveau l'irréductibilité de l'idéologie à l'ordre de l'illusion ou de l'erreur (ce qui nous rappelle à nouveau l'impossibilité de réduire l'idéologie au niveau de la seule « conscience »). Cette matérialité, dit Althusser, est constituée par les multiples actes quotidiens des individus, plus précisément, par les *pratiques* où ces actes s'insèrent, pratiques qu'à leur tour s'inscrivent et sont réglées par des *rituels*, toujours surdéterminés par les différentes instances du tout social où ces rituels ont lieu, rituels qui, enfin, se pratiquent toujours « au sein de l'*existence matérielle d'un appareil idéologique* » d'État[1838] (AIE). La thèse de l'existence matérielle de l'idéologie est donc inséparable de l'existence des pratiques sociales comprises dans ce sens précis : comme ayant lieu toujours sous la détermination ou la codification des AIE[1839]. Plus précisément, Althusser énonce, dans une thèse « conjointe », qu'« il n'est de pratique que par et sous une idéologie »[1840]. Avec cette précision, on voit déjà pourquoi l'idéologie ne peut plus correspondre uniquement au niveau de la « conscience », puisqu'elle se

---

certains disciples de Marx, Althusser en tête, menaient grand tapage autour de ce couple de concepts auxquels ils faisaient faire des pas de danse rigides, pour ne pas dire burlesques, au sein d'une théorie qui déroulait abondamment l'abstraction philosophique et qui, de ce fait sans doute, provoquait l'intimidation et répandait la confusion dans l'esprit des spécialistes de disciplines plus empiriques, parfois même chez les hommes d'action. Peu à peu, sous l'étiquette de Marx, on avait vu se dresser dans l'arène des sciences sociales un modèle qui représentait la société comme un gâteau fait de couches superposées et inégales, dont la plus dure (l'infrastructure) soutenait les autres (les superstructures) ; celles-ci perdaient de leur consistance à mesure que l'on approchait de la couche supérieure, faite de toutes les idées et idéologies que les hommes ont dans la tête, et qui refléterait de façon partielle et déformée à la fois l'intérieur et l'extérieur de leur société ». Maurice Godelier, *L'idéel et le matériel: pensée, économies, sociétés*, Le livre de poche (Paris: Librairie générale française, 1992), 19. C'est comme si, tout en ignorant l'article sur l'idéologie et les AIE, Godelier profitait l'occasion pour tout mélanger et produire à son insu une nouvelle métaphore de la « coupe d'essence », celle de la « coupe du gâteau ». Quoi qu'il en soit, Godelier reconnaîtra plus tard l'importance du rôle joué par Althusser dans la publication de son livre *Rationalité et irrationalité en économie* (1966), après une mésentente avec Charles Bettelheim qui, grâce à l'intervention d'Althusser, accepte finalement de publier l'ouvrage dans la collection « Economie et socialisme » qu'il dirigeait à l'époque chez François Maspero. Voir « Le structuralisme est-il définitivement mort comme le marxisme ? Conversation avec Maurice Godelier », in Aliocha Wald Lasowski, *Althusser et nous*, op. cit., 101.

[1838] *P*, 107.

[1839] Ces appareils, rappelons-le, sont définis comme « un certain nombre de réalités qui se présentent à l'observateur immédiat sous la forme d'institutions distinctes et spécialisées » (il existe toujours une *pluralité* des AIE, lorsqu'il n'existe qu'*un* appareil répressif d'État, d'où le fait que l'« unité qui constitue cette pluralité d'AIE en corps n'est pas immédiatement visible »). *P*, 82-83. Son unité, cependant, ce qui donne de la cohérence à leur fonctionnement « apparemment disparate », dit Althusser, c'est leur fonctionnement même, leur opérativité ou leur efficacité quotidienne, « dans la mesure où l'idéologie à laquelle ils fonctionnent [comme le moteur qui *fonctionne à l'essence*] est toujours en fait unifiée, malgré sa diversité et ses contradictions, sous l'idéologie dominante, qui est celle de "la classe dominante" » (*ibid.*, 85).

[1840] *Ibid.*, 109. Beaucoup plus tard, dans l'entretien avec Fernanda Navarro, Althusser va préciser cette thèse ainsi : « la constitution de l'homme fait que toute action humaine est impossible sans le langage et la pensée. Par conséquent, il ne peut exister de pratique humaine sans un système d'idées (je préfère dire sans un système de *notions* inscrites dans des mots, constituant ainsi l'idéologie de cette pratique) ». *SP*, 69.

matérialise dans toute forme de pratique sociale (à l'instar de la causalité structurale, elle ne serait repérable que dans ses effets, en l'espèce, la pratique et le discours des individus). Elle existe donc matériellement, même — et *surtout*, comme nous allons le voir — à l'insu de l'agent qui réalise une pratique déterminée.

Mais les conséquences de la thèse de la matérialité de l'idéologie ne s'arrêtent pas là. Bien qu'Althusser ne développe ici que certaines d'entre elles (c'est pourquoi il s'agit de « notes pour une recherche »), il y en a une qui nous semble particulièrement intéressante, et qui a trait à ce qu'Althusser appelle une « théorie de la différence des modalités de la matérialité ». C'est ce qu'il annonce juste avant de passer à la question du sujet et de l'interpellation, dans un récapitulatif de ce qu'il vient de proposer :

> « Nous dirons donc, à ne considérer qu'un sujet (tel individu), que l'existence des idées de sa croyance est matérielle, en ce que *ses idées sont ses actes matériels insérés dans des pratiques matérielles, réglées par des rituels matériels eux-mêmes définis par l'appareil idéologique matériel dont relèvent les idées de ce sujet*. Naturellement, les quatre adjectifs "matériels" inscrit dans notre proposition doivent être affectés de modalités différentes (…). Nous laissons en suspens la théorie de la différence des modalités de la matérialité »[1841].

En ce sens, il ne s'agirait pas seulement de substituer au matérialisme historique un « matérialisme de l'imaginaire », selon l'expression qu'utilise Althusser dans les *Éléments d'autocritique* en référence à Spinoza[1842], parce qu'à ce matérialisme là il faudrait ajouter un autre matérialisme, ou plutôt, ce matérialisme serait lui-même l'ajout ou le supplément qui vient à la fois compléter et complexifier le matérialisme tel qu'il a été compris selon la tradition du matérialisme historique : la lutte de classes.

Dans le texte qui figure maintenant comme préface à la nouvelle édition de *Sur la reproduction*, Balibar, en fait, parle d'un « court-circuit énigmatique de deux "matérialités" hétérogènes »[1843], en référence à la matérialité de la lutte de classes politique et de la lutte

---

[1841] *P*, 108. A propos de cette définition (spinoziste) des « idées » comme des « actes matériels », voir Pierre Macherey, *Hegel ou Spinoza*, op. cit., 79-80 : « Les idées, toutes les idées, sont des actes, c'est-à-dire, qu'elles affirment toujours en elles-mêmes quelque chose, selon une modalité qui renvoie à leur cause, c'est-à-dire en dernière instance la substance qui s'exprime en elles dans la forme d'un de ses attributs, la pensée ».
[1842] *EA*, 73.
[1843] Etienne Balibar, « Préface. Althusser et les "appareils idéologiques d'État" », in *SR*, 14.

de classes idéologique (toutes les deux obéissant à deux régimes de temporalité différentes)[1844]. Mais Balibar parle lui-aussi de la matérialité de l'idéologie comme un « supplément » nécessaire à la matérialité de l'État (celle de la lutte de classes politique). Peut-être que ce « court-circuit énigmatique » dont parle Balibar, cette « aporie » sur laquelle débouchait l'analyse d'Althusser, à savoir, que « la "lutte de classes idéologique" dont dépend l'efficacité de la lutte politique elle-même (…), ne saurait être elle-même la "dernière instance" historique de la politique »[1845], cette aporie tient peut-être quelque chose à voir avec la logique même du *supplément*, tel que l'avait pensé Derrida, c'est-à-dire cette logique par laquelle le supplément est quelque chose qui ne fonctionne pas uniquement comme un « rajout », un surplus ou une plénitude — un *plein*, pourrait-on dire en althussérien —, qui vient enrichir ou combler une réalité, mais qu'il est aussi, en même temps, ce qui « supplée », ce qui prend la place et finit par remplacer ce dont le supplément était censé d'être le simple ajout[1846].

Mais si on peut identifier la logique du supplément à l'œuvre dans cette aporie ou court-circuit, ce n'est pas seulement entre ces deux matérialités en jeu, mais aussi — et peut-être surtout — entre les deux formes de *causalité* propres à chaque matérialité (problème qui renvoie directement à la question de la « détermination en dernière instance », bien évidemment). Pour apprécier cela, il est nécessaire de rappeler les « sources » théoriques à partir desquelles Althusser essaie de produire sa théorie de l'idéologie. Outre Marx et Engels, on peut reconnaître au moins trois, suivant les indications qui donne l'article de 1970. Ces sont Spinoza, Pascal et Freud, ce dernier étant

[1844] Il est intéressant de noter que Balibar parle explicitement d'une temporalité « courte » et d'une temporalité « longue » pour décrire la temporalité de la lutte de classes respectivement politique et idéologique, reprenant en quelque sorte la terminologie introduite par Fernand Braudel, mais suggérant aussi d'une part, qu'entre ces deux matérialités il n'y aurait que ces deux formes de temporalité, mais aussi, d'autre part, qu'à chaque forme de lutte de classe ne correspondrait qu'une seule forme de temporalité (alors que la thèse développée par Althusser dans « L'objet du "Capital" » pose le problème d'une temporalité différentielle ou plurielle, qui non seulement a pour conséquence de complexifier ou de rendre impertinente la question « *combien de temporalités ?* », mais aussi de complexifier les rapports et les effets de détermination et surdétermination entre ces différentes temporalités).

[1845] *Ibid*.

[1846] Jacques Derrida, *De la grammatologie*, op. cit., 208. L'utilisation par Derrida du couple plein/vide (ou plutôt « comble »/vide), est tout à fait remarquable, car on pourrait aussi la comparer aux différents usages qu'en fait Althusser. Pour Derrida, le supplément « intervient ou s'insinue *à-la-place-de* ; s'il comble, c'est comme on comble un vide (…). En tant que substitut, il ne s'ajoute pas simplement à la positivité d'une présence, il ne produit aucun relief, sa place est assignée dans la structure par la marque d'un vide » (*ibid.*). Rappelons aussi qu'Althusser lui-même fait référence à cette « admirable théorie du "*supplément*" sexuel » chez Derrida, à propos de sa lecture de Rousseau. Voir *ADL*, 252.

peut-être la figure la plus importante dans le cadre de ce texte en particulier et dont la lecture d'Althusser demeure plus ou moins déterminée par sa confrontation avec Lacan.

De Spinoza — nous le savons par l'aveu de son « détour par Spinoza » dans *Eléments d'autocritique* —, Althusser reprend notamment le thème du « premier genre de connaissance », celui des « idées inadéquates », qu'Althusser identifie avec l'instance de « l'imaginaire ». Comme nous l'avons vu dans le chapitre précédent, Althusser considère que l'on trouve en fait chez Spinoza la « première théorie de l'idéologie »[1847] dans l'histoire de la pensée occidentale. Une théorie de l'idéologie qu'au lieu d'expliquer les idées sous la forme de la représentation, donc d'un reflet plus ou moins faussé ou déformé du monde réel et des conditions objectives de l'existence, elle les explique depuis ses causes, c'est-à-dire selon sa nécessité. Mais dix ans avant cette déclaration bien connue d'Althusser (« nous avons été spinozistes »), dans le cadre de son séminaire à l'ENS sur « Lacan et la psychanalyse » (1963-1964), Althusser avait déjà en vue ce qu'il désignait comme une « théorie de l'imaginaire » chez Spinoza :

> « l'imaginaire étant conçu non pas, comme chez Descartes, comme une catégorie psychologique, mais comme la catégorie par laquelle un monde est pensé. L'imaginaire ne serait plus chez Spinoza une fonction psychologique mais serait presque, au sens hégélien du terme, un élément, c'est-à-dire une totalité dans laquelle s'insèrent les fonctions psychologiques, et à partir de laquelle elles sont constituées »[1848].

Ce qu'Althusser appelle ici un « élément » ou une « totalité » correspond à ce que chez Spinoza est désigné comme « attribut » (l'attribut de la pensée, précisément). Mais Althusser souligne aussi la distinction des genres de connaissance, à partir de laquelle l'imagination cesse d'être une « faculté de l'âme », une propriété du sujet psychologique, pour devenir une puissance de l'attribut de la pensée, une puissance infinie d'une substance infinie. Althusser voit alors dans Spinoza un dispositif qui préfigure en quelque sorte sa théorie de l'interpellation idéologique, au sens où les sujets sont constitués comme des

[1847] *EA*, 72.
[1848] *PSH*, 114. Comme nous l'avons indiqué à la fin du chapitre précédent, on retrouve ici l'esquisse d'une autre tentative pour combiner Spinoza et Hegel, de manière étonnante, à propos de la problématique de l'imaginaire et de l'idéologie.

« fonctions » dit-il (comme des « Träger » pourrait-on dire aussi) de ce qu'il appelle le « monde » de l'imaginaire :

> « dans le *Traité théologico-politique*, quand nous voyons Spinoza rapporter les fonctions des sujets psychologiques (…), à leur fonction dans ce monde de l'imaginaire, c'est-à-dire lorsque nous voyons Spinoza constituer les sujets psychologiques (…) comme des fonctions de ce monde de l'imaginaire, nous avons peut-être affaire à un véritable renversement de la problématique du sujet psychologique, à une réfutation de la problématique du sujet psychologique, directement liée à la disparition chez lui de la fonction du sujet de vérité, du sujet d'objectivité, c'est-à-dire à la critique du cogito »[1849].

Comme nous l'avons vu, ce qu'Althusser désigne d'après Spinoza comme un « *matérialisme de l'imaginaire* », signifie que la théorie de Spinoza attribue une place positive, c'est-à-dire *productive* (ayant une « efficacité » ou une « autonomie » propres) aux idées et aux représentations dans la vie quotidienne des individus. Ce matérialisme ne comporte aucun « tribunal » interne ou externe pour juger et discriminer les idées vraies des idées fausses, depuis une instance transcendantale ou une prescription normative, extérieure au procès où ces idées ont été forgées (sur ce point, le spinozisme réfute radicalement le critère aristotélicien ou thomiste de l'adéquation : *adaequatio rei et intellectus*, ainsi que le critère cartésien de la réflexion méthodique de l'*ego cogito*). Le seul critère pour discerner les idées est celui que résume la formule de Spinoza : *verum index sui et falsi*, la vérité est indice d'elle-même et du faux, ce qu'implique qu'« il y a dans la nature même du vrai quelque chose qui fait référence à la possibilité de l'erreur et que l'explique »[1850], car en tant qu'attribut de la substance infinie, toutes les productions de la pensée s'expliquent d'après une même causalité[1851]. Ainsi, le faux n'est pas une faute, n'est pas une erreur ou une illusion, le faux est un « rapport déterminé aux idées »[1852] qui comporte toujours une certaine productivité, c'est-à-dire que les idées, mêmes inadéquates, produisent toujours des

[1849] *Ibid*.
[1850] Pierre Macherey, *Hegel ou Spinoza*, op. cit., 83.
[1851] Voir notamment la Proposition XXXII de l'*Ethique* : « Toutes les idées, en tant qu'elles se rapportent à Dieu, sont vraies ». Baruch Spinoza, *Ethique*, op. cit., II, P. XXXII, 163.
[1852] Pierre Macherey, *Hegel ou Spinoza*, op. cit., 84.

effets (et ce, notamment en politique)[1853]. Depuis cette perspective, Althusser tire de la pensée de Spinoza la thèse selon laquelle la vérité cesse d'être conçue comme une « présence » à atteindre ou comme une « essence » à dégager dans les divers phénomènes, pour être conçue au contraire comme un « produit », résultat d'un procès de pensée ou d'un procès de connaissance qui est toujours un procès sans sujet, comme nous l'avons vu aussi dans le chapitre précédent.

Bien que la référence à Spinoza réapparaisse à plusieurs reprises ailleurs (avant et après l'article de 1970)[1854], elle n'est pas vraiment développée dans cet article, et en fait le nom de Spinoza n'est mentionné que pour être directement identifié à celui de Marx. A propos du fonctionnement de l'idéologie, Althusser explique :

> « On sait fort bien que l'accusation d'être dans l'idéologie ne vaut que pour les autres, jamais pour soi (à moins d'être vraiment spinoziste ou marxiste, ce qui, sur ce point, est exactement la même position). Ce qui revient à dire que l'idéologie *n'a pas de dehors* (pour elle), mais en même temps *qu'elle n'est que dehors* (pour la science, et la réalité). Cela Spinoza l'avait parfaitement expliqué deux cent ans avant Marx, qui l'a pratiqué, mais sans l'expliquer en détail »[1855].

Nous verrons cependant que sa présence devient beaucoup plus importante lorsqu'Althusser pense le mécanisme d'interpellation, et l'inconscient lui-même, à partir du concept de causalité structurale.

De Pascal, d'autre part, Althusser reprend de manière explicite le thème de la coutume et de l'habitude, sous l'exemple de la prière et de la croyance comme un cas paradigmatique d'une pratique hautement ritualisée, c'est-à-dire, déterminée par les contraintes matérielles et sociales dans laquelle elle s'exerce, en l'espèce, l'AIE religieux. « Nous devons d'ailleurs à la "dialectique" défensive de Pascal la merveilleuse formule qui

---

[1853] Dans sa critique à la ligne politique du Parti Communiste, Althusser a observé ce qui suit (certes, en utilisant d'autres termes) : « La conception marxiste considère que l'important *c'est ce que l'erreur cache* : les contradictions structurelles dont elle n'est que la manifestation (…) tant qu'on ne les a pas affrontées et réduites, *les causes de l'erreur durent*. (…) Car reconnaître, analyser une erreur au sens fort c'est aller derrière son phénomène, à la recherche de ses causes (…). Ces causes tiennent, pour tout militant marxiste, a une mauvaise appréhension des rapports de classes, ou des effets de rapports de classes ». *CPD*, 54-55.

[1854] Voir le portrait qu'Althusser dessine de Spinoza comme « critique de l'idéologie » et penseur de la « matérialité de l'idéologie », dans le fragment sur « Spinoza » qu'il rédige pour son autobiographie : *ADL*, 476-78, 482.

[1855] *P*, 114-15.

va nous permettre de renverser l'ordre du schéma notionnel de l'idéologie », cette formule qu'Althusser rappelle avec les mots suivants : « Mettez-vous à genoux, remuez les lèvres de la prière, et vous croirez »[1856]. Althusser va jusqu'à reconnaître, dans ses entretiens avec Navarro, que « toute la théorie de l'idéologie, de la méconnaissance et de la connaissance se trouve déjà chez lui »[1857], notamment dans ses *Pensées* qu'il avait assidûment lu pendant ses années de captivité (1940-1945)[1858]. Lorsqu'il raconte cette période dans son autobiographie, il rappelle l'importance de Pascal pour une « théorie de l'appareil du corps (…) qui devait inspirer plus tard ma "théorie" de la matérialité de l'idéologie (…), du semblant que je devais retrouver plus tard (…) chez Machiavel »[1859]. Comme il a été récemment suggéré, bien qu'il ne soit pas trop explicitement étudié dans ses textes, l'importance du dialogue d'Althusser avec Pascal peut aller bien au-delà de cette métaphore sur la prière qu'il utilise dans son article sur les appareils idéologiques (en effet, nous verrons son nom réapparaitre dans les écrits sur le matérialisme aléatoire en relation avec la catégorie de « vide »)[1860].

Mais, comme nous l'avons dit tout à l'heure, c'est la référence à Freud, enfin, qui occupe une place centrale dans l'élaboration de la théorie de l'idéologie, dû fondamentalement à l'incorporation du concept d'inconscient opérée par Althusser, travail qu'il avait entamé depuis au moins 1963-1964, année de son séminaire à l'ENS sur « Lacan et la psychanalyse »[1861].

Ce qui est au cœur de la « limite absolue » de la théorie de Marx sur l'idéologie tel qu'Althusser l'explique dans *Marx dans ses limites*, c'est le traitement de l'idéologie comme un problème relatif à la *conscience* :

[1856] *Ibid.*, 108.
[1857] *SP*, 53.
[1858] Dans son journal de captivité, Althusser commente er rappelle à plusieurs reprises cette phrase de Pascal : « "C'est mon affaire que ta conversion ; ne crains point et prie avec confiance, comme pour moi". Le Christ dans Pascal ». *JC*, 130 (voir aussi p. 140, 159, 169). Il affirme plusieurs fois aussi combien il préfère Pascal à d'autres « moralistes » tel que Montaigne ou La Bruyère.
[1859] *ADL*, 473. Althusser y ajoute : « Que ne dois-je à Pascal ! (…) J'y trouvai une théorie de l'expérience scientifique rapportée non à ses conditions de possibilité (comme plus tard chez Kant) mais à ses conditions matérielles d'existence historique, donc l'essence d'une véritable théorie de l'histoire ».
[1860] Voir à ce propos : Panagiotis Sotiris, « From the 'Hidden God' to the Materialism of the Encounter: Althusser and Pascal », in *Althusser and Theology: Religion, Politics, and Philosophy*, éd. par Agon Hamza, op. cit., 152-67.
[1861] Voir les deux conférences rassemblées dans *PSH*.

> « Marx a au fond toujours conçu l'idéologie comme rapportée à la forme-conscience, comme "objet" de la conscience, elle-même conçue très classiquement comme la capacité du sujet d'être présent à des sensations, émotions et idées qui soit lui viennent du dehors, soit lui viennent du dedans »[1862].

Contre l'équivalence plus ou moins explicite que l'on trouve dans les ouvrages de Marx et Engels entre idéologie et conscience, Althusser soutiendra que l'idéologie est avant tout de l'ordre de l'*inconscient*. La thèse fondamentale avec laquelle Althusser réalise cet emprunt conceptuel de la psychanalyse, est assez connue : « l'idéologie n'a pas d'histoire »[1863]. C'est une thèse qui concerne justement la théorie de l'idéologie *en général* et non pas des idéologies particulières (telle que l'idéologie humaniste, par exemple), parce qu'elles ont chacune une histoire et une efficacité propre dans les luttes de classes. Avec cette thèse aussi, Althusser met en évidence le parallèle et presque la symbiose entre les approches de Marx et de Freud, puisque le premier, avec Engels, avait proposé cette thèse presque littéralement dans *L'idéologie allemande*[1864], tandis que le deuxième pour sa part l'avait formulée en relation à l'inconscient, à plusieurs endroits de son œuvre[1865] (et peut-être faut-

---

[1862] *EPP I*, 496. « Sur cette base [poursuit Althusser], qui reprend non seulement le thème philosophique "classique" (= bourgeois) de la conscience, mais aussi situe l'acte conscient de soi au sommet de la hiérarchie des actes du sujet, Marx a apporté une importante contribution en envisageant que les idéologies puissent être des *systèmes d'idées et de représentations*, dans lesquels est représentée, mais déformée et le plus souvent inversée, la réalité du sujet lui-même (…) » (*ibid.*). Malgré cette contribution, « Marx ne s'est au fond jamais détaché de la conviction que *l'idéologie c'était des idées*, et que pour comprendre une idéologie il suffisait de trois termes de référence absolue, la *conscience* d'une part (…) et des *idées* d'autre part, le tout étant, bien entendu, en bon matérialiste, rapporté et comparé au "*réel*", aux conditions réelles du sujet existant, que ce soit un individu ou une classe, ou même une "société" » (*ibid.*, 497-98).

[1863] *P*, 99.

[1864] Voir Karl Marx et Friedrich Engels, *L'idéologie allemande*, op. cit., 51 : « La morale, la religion, la métaphysique et tout le reste de l'idéologie, ainsi que les formes de conscience qui leur correspondent, perdent aussitôt toute apparence d'autonomie. Elles n'ont pas d'histoire, elles n'ont pas de développement ». Dans une note de bas de page du chapitre « De l'idéologie » de *Sur la reproduction* (chapitre d'où est tirée une partie importante de l'article de 1970), Althusser fait la « confession » suivante par rapport à cette thèse : « Si on veut bien me permettre cette confidence personnelle, c'est plusieurs années après avoir laborieusement énoncé une définition de la fonction de l'idéologie comme "reconnaissance/méconnaissance", formule qui reprenait des termes, qu'en freudien, Lacan appliquait à l'inconscient, que j'ai "découvert" que la formule figurait mot pour mot dans *L'Idéologie allemande*… ». *SR*, 206 (note 2).

[1865] Voir, par exemple, parmi plusieurs autres, ces trois apparitions : (1) dans *Psychopathologie de la vie quotidienne* de 1901 : « L'inconscient se trouve, d'une façon générale, en dehors du temps », Sigmund Freud, *Psychopathologie de la vie quotidienne*, trad. par Samuel Jankélévitch (Paris: Payot, 1989), 312 (suite de la note à la page 311) ; (2) dans « L'inconscient », de 1915 : « Les processus du système *Ics* sont *intemporels*, c'est-à-dire qu'ils ne sont pas ordonnés dans le temps, ne sont pas modifiés par l'écoulement du temps, n'ont absolument aucune relation avec le temps. La relation au temps elle aussi est liée au travail du système *Cs* », in Sigmund Freud, *Métapsychologie*, trad. par Jean-Bertrand Pontalis et Jean Laplanche, coll. Idées (Paris:

il ajouter ici l'élément de l'infinitude de la substance spinozienne, également considéré par Althusser dans la perspective d'une instance « éternelle » ou « atemporelle »). Cependant, la différence la plus frappante est précisément que pour Marx l'idéologie est toujours liée aux « formes de conscience ». C'est pour cette raison que les propositions qu'on retrouve dans *L'idéologie allemande* restent toujours limitées à une « thèse positiviste-historiciste », dit Althusser. Mais l'intuition sur l'« anhistoricité » de l'idéologie, au sens non seulement négatif (« non-historique ») mais également positif (ce qu'Althusser appelle « omni-historique »), reste quand même assez remarquable. Pour Althusser, donc, la thèse

> « l'idéologie n'a pas d'histoire, peut et doit (et d'une manière qui n'a absolument rien d'arbitraire, mais qui est tout au contraire théoriquement nécessaire, car il y a un lien organique entre les deux propositions) être mise en rapport direct avec la proposition de Freud que *l'inconscient est éternel*, c'est-à-dire n'a pas d'histoire »[1866].

Althusser reprend ici un motif qu'il avait commencé à étudier depuis au moins l'année 1963-1964, mais qu'il continuera à remanier et retravailler pendant les années 1970, à savoir, la productivité de la rencontre entre Marx et Freud dans le contexte d'une analogie épistémologique entre la production théorique de l'un et de l'autre (coupure épistémologique, découverte scientifique d'un nouveau objet, etc.).

Gallimard, 1983), 97 ; et aussi (3), dans « Au-delà du principe de plaisir », de 1920, où la thèse est affirmé contre la conception kantienne du temps comme forme pure de la conscience : « Certaines données recueillies par la psychanalyse nous permettent d'engager la discussion sur la proposition kantienne selon laquelle le temps et l'espace sont des formes nécessaires de notre pensée. L'expérience nous a appris que les processus psychiques inconscients sont en soi "intemporels". Cela signifie d'abord qu'ils ne sont pas ordonnés temporellement, que le temps ne les modifie en rien et que la représentation du temps ne peut leur être appliquée. Ce sont là des caractères négatifs dont on ne peut se faire une idée claire que par comparaison avec les processus psychiques conscients », in Sigmund Freud, *Essais de psychanalyse*, Nouvelle traduction, coll. Petite bibliothèque Payot (Paris: Payot, 1981), 70.

[1866] *P*, 100. La paraphrase d'Althusser — qui, rappelons-le, ne cite ici aucun des textes de Freud — n'est pas exacte. En général Freud utilise le terme « *zeitlos* », littéralement « sans temps », que l'on peut traduire par « intemporel », aussi bien que par « atemporel », mais au sens stricte il ne parle pas d'« éternité » (*Ewigkeit*). Le sens de cette « éternité », néanmoins, va être précisé tout de suite : « Si éternel veut dire, non pas transcendant à toute histoire (temporelle), mais omniprésent, transhistorique, donc immuable en sa forme dans toute l'étendue de l'histoire, je reprendrai mot pour mot l'expression de Freud et j'écrirai : *l'idéologie est éternelle*, tout comme l'inconscient. Et j'ajouterai que ce rapprochement me paraît théoriquement justifié par le fait que l'éternité de l'inconscient n'est pas sans rapport avec l'éternité de l'idéologie en général » (*ibid.*, 100-01). Comme le dit Ricœur, à juste titre : « L'idéologie est non historique, non parce que son histoire lui serait extérieure, comme les approches orthodoxes le disent, mais parce qu'elle est panhistorique, tout comme l'inconscient de Freud ». Paul Ricœur, *L'idéologie et l'utopie*, op. cit., 197.

En effet, le pas supplémentaire qu'Althusser franchit dans la théorie de l'idéologie, c'est-à-dire la dissociation entre « idéologie » et « conscience », est rendu possible par la coupure épistémologique qu'il observe chez Freud, cette rupture avec toute forme de psychologie et plus généralement, avec toute philosophie de la conscience[1867]. C'est à ce point qu'on peut revenir sur la question de la causalité et sur la logique du supplément qu'on avait souligné à propos du « court-circuit » entre les deux matérialités mises en rapport par les développements althussériens sur l'idéologie. Car le concept d'inconscient chez Freud affirme non seulement son intemporalité, mais aussi l'« ignorance du principe de non-contradiction », « les mécanismes de déplacement et de condensation » et la « surdétermination », qui ensemble n'aboutissent pas à l'arbitraire du non-sens, à une simple absence de causalité (comme le rêve était conçu « chez les auteurs antérieurs à Freud », dit Althusser [1868]), mais à une « *causalité proprement psychique* » de l'inconscient[1869]. Il s'agit d'une thèse qu'Althusser semble avoir déjà en tête dans les « Trois notes sur la théorie des discours » (rédigées en 1966) : « L'inconscient se manifeste, c'est-à-dire *existe* dans ses *effets* »[1870]. Comme le révèle l'une des lettres à Diatkine[1871], Althusser songe ici, bien évidemment, à la « causalité structurale » ou « causalité immanente » spinoziste, au sens où il l'avait définie dans *Lire Le Capital* : une causalité qui s'oppose radicalement à une causalité simple ou linéaire (soit-elle « transitive » ou « expressive »), celle de la causalité temporelle comme succession progressive, propre à toute philosophie de l'histoire — y compris une certaine interprétation du matérialisme historique. Selon Pascale Gillot, la découverte de Freud « met en relief l'hypothèse d'une causalité propre au système inconscient, causalité spécifique irréductible aux lois de la pensée vigile, qui constitue le modèle théorique décisif de la causalité spécifique à l'œuvre dans l'idéologie »[1872]. Par cette voie, justement, Althusser rejoigne la critique du concept

[1867] *PSH*, 78-79.
[1868] « Pour ces auteurs, le rêve était le résultat purement imaginaire, c'est-à-dire nul, de "résidus diurnes", présentés dans une composition et un ordre arbitraires, parfois d'ailleurs "inversés", bref "dans le désordre". Pour eux, le rêve c'était l'imaginaire vide et nul, "bricolé" arbitrairement, les yeux fermés, avec des résidus de la seule réalité pleine et positive, celle du jour ». *P*, 99.
[1869] Pascale Gillot, *Althusser et la psychanalyse*, op. cit., 101.
[1870] *ESP*, 129.
[1871] *Ibid.*, 106 : « L'inconscient surgit comme l'effet non d'une suite de causes linéaires, mais comme l'effet d'une causalité complexe, qu'on peut dire *structurale* (sans centre, sans origine) faite de la *combinaison originale* des formes structurales qui président à la "naissance" (au surgissement) de l'inconscient ».
[1872] Pascale Gillot, *Althusser et la psychanalyse*, op. cit., 109.

vulgaire du temps historique qu'il développe dans « L'objet du "Capital" », à partir de l'intemporalité propre à l'inconscient [1873]. Le résultat auquel mène cette voie psychanalytique, ce « détour par Freud », est qu'Althusser assigne une causalité propre au niveau de la superstructure idéologique. On pourrait dire qu'il n'affirme pas seulement son *autonomie* relative, mais qu'il va jusqu'à développer le concept même d'une *causalité* propre à l'instance idéologique. Avec ce résultat, nous pouvons mieux voir l'aporie que Balibar identifiait dans sa préface, concernant le rapport entre les deux formes de matérialité, car, en effet, le problème qui se pose est alors quel est le rapport entre ces deux types de causalité, et comment penser l'unité et le fonctionnement d'une totalité sociale « à double causalité ». Ceci renvoie, une fois de plus, à l'épineux problème de la détermination en dernière instance, qu'Althusser, comme nous l'avons vu, ne résout que par une métaphore (« l'heure solitaire de la "dernière instance" ne sonne jamais »). Par ailleurs, cette aporie peut bien nous indiquer ce qui serait vraisemblablement le premier écueil qu'une « théorie de la différence des modalités de la matérialité » devrait affronter.

Mais il y a un autre aspect à propos de cette causalité propre à l'inconscient ou à la superstructure qu'Althusser pense ici sous le modèle de la causalité structurale, et qui pourrait bien dissiper cet écueil (et que, en fait, doit nous amener à relativiser, voire à rejeter les termes d'une « causalité proprement psychique » ou propre à l'instance de la superstructure). De cette façon, en fait, Althusser revient d'une autre manière à la question du « dedans » théorique et du « dehors » pratique évoquée dans le chapitre précédent. Dans les termes qui nous concernent ici, il s'agit pour lui de penser le rapport entre infrastructure et superstructure autrement que sous la forme simple du dehors et du dedans : les appareils idéologiques d'État, en tant que dispositifs au moyen desquels tient lieu la reproduction des rapports de production, permettent de penser ce rapport des instances structurelles de manière plus complexe et avant tout, comme *rapport d'immanence*. Ainsi, « *l'extériorité* de la superstructure par rapport à l'infrastructure » s'exerce, dit Althusser, « sous la forme de *l'intériorité* »[1874]. Ce sont précisément les AIE qui réalisent ce rapport de l'extériorité sous

[1873] Pour Gillot, cette intemporalité de l'inconscient doit se lier avec le concept de temporalité différentielle proposée par Althusser (chose qui, encore une fois, doit attirer notre attention sur la différence entre « éternité » et l'« in- » ou l'« atemporalité ») : « L'intemporalité de l'inconscient dans son acception psychanalytique pourrait donc aussi s'entendre comme la marque d'un temps discontinu, pluriel et hétérogène, caractéristique d'une causalité de type structural ou métonymique ». *Ibid.*, 114.
[1874] *SR*, 233.

la forme de l'intériorité. Ils exécutent, précisément, les contenus idéologiques sous la forme matérielle des pratiques sociales plus ou moins ritualisées, plus ou moins normalisées. Comme le remarque Althusser dans le chapitre XII de *Sur la reproduction*, « De l'idéologie », chapitre d'où il tire plusieurs extraits pour l'article publié en 1970 :

> « l'intrication, non pas générale et vague, mais extrêmement précise, entre la Superstructure et l'Infrastructure, s'exerce avant tout par les appareils idéologiques d'État, qui ne figurent dans la superstructure que dans la mesure où la plus grande partie de leur "activité" s'exerce dans le jeu même des rapports de production, pour assurer la reproduction des rapports de production »[1875].

Pensée selon le modèle de la causalité structurale — cette causalité qui n'est repérable que dans ses effets, ou plutôt qui définit l'existence même d'une structure dans ses effets —, le concept de l'idéologique chez Althusser, ce qu'il désigne comme la *matérialité* de l'idéologie, constitue une autre manière de reformuler en termes radicalement différents ce rapport d'intériorité et d'extériorité, suivant un déplacement qui une fois de plus le rapproche à la tentative derridienne de penser la « contamination » entre l'empirique et le transcendantal (tel que nous l'avons analysé dans le chapitre précédent).

Comme Judith Butler l'a bien noté dans une étude à laquelle on reviendra tout de suite, la matérialité dont il est question dans la théorie de l'idéologie d'Althusser ne peut pas se réduire à la pure phénoménalité, tout comme l'« absence » de la cause absente ne peut pas être réduite à une « idéalité » transcendante. Au contraire, c'est précisément un problème d'« articulation » entre matérialité et idéologie qui est « constitutive » et « nécessaire », affirme Butler[1876] (Althusser parle, nous venons de le voir, d'une « intrication extrêmement précise »). Dans un commentaire que Macherey a fait du livre de Judith Butler à l'occasion de la parution de sa traduction française, il prenait le titre même de son ouvrage comme une mise en évidence de ce même problème :

[1875] *Ibid.*, 236.

[1876] Judith Butler, « 'Conscience Doth Make Subjects of Us All'. Althusser's Subjection », in *The Psychic Life of Power: Theories in Subjection* (Stanford: Stanford University Press, 1997), 127. Il existe une traduction française avec une préface de Catherine Malabou : Judith Butler, *La Vie psychique du pouvoir: l'assujettissement en théories*, trad. par Brice Matthieussent, coll. Non & non (Paris: Léo Scheer, 2002), 165-98.

> « La vie psychique du pouvoir [*The Psychic Life of Power*], c'est donc ce mouvement permanent d'aller et retour de l'extérieur vers l'intérieur et de l'intérieur vers l'extérieur, qui, comme un parcours effectué en suivant les méandres d'un anneau de Moebius, effectue leur décloisonnement et les fait communiquer en permanence l'un avec l'autre, en l'absence d'une frontière bien étanche qui, une fois pour toutes, les séparerait »[1877].

Si l'on prend en compte qu'Althusser pense l'inconscient, et de manière générale, la superstructure idéologique sous la forme de la causalité structurale, une causalité immanente « au sens spinoziste », il ne serait pas tant question de « communication », voire de « contamination » entre infrastructure et superstructure, entre l'intériorité et l'extériorité, provoquée par une absence de frontière ou de limite stable. Dans un sens qui le rapprocherait de la démarche suivie par Gilles Deleuze et Félix Guattari dans *L'Anti-Œdipe* (plutôt que de Derrida), il s'agirait d'inscrire les mécanismes de la superstructure — y compris le désir — dans le procès même de l'infrastructure, car en définitive, l'une et l'autre ne sont pas des structures distinctes mais elles appartiennent au même procès de production et de reproduction[1878].

Comme il a été suggéré par Guillaume Sibertin-Blanc, ce que Deleuze et Guattari entendent par « univocité » de la production a justement à voir avec cette inscription des processus désirants (« superstructurels ») dans la production dite « matérielle » et « historique » des hommes dans des formations sociales (l'« infrastructure »). Le fait que le désir ne soit pas une réalité proprement naturelle ni proprement anthropologique, le fait qu'il n'ait pas une « bivalence » du concept de production, veut dire que ce concept n'admet pas une « ambivalence » ou une « équivocité », comme s'il était question de la production de l'inconscient d'une part et de la production économique d'autre part (entre

[1877] Pierre Macherey, « Présentation du livre de Judith Butler - The psychic life of power. Theories in subjection », 7 mai 2003, disponible sur le site : https://philolarge.hypotheses.org/files/2017/09/07-05-2003_CRButler.pdf ; texte publié plus tard en anglais : Pierre Macherey, « Out of Melancholia: Notes on Judith Butler's "The Psychic Life of Power: Theories in Subjection" », *Rethinking Marxism* 16, n° 1 (2004): 7-17.

[1878] Telle est, rappelons-le, l'une des premières thèses posées dans l'ouverture du premier chapitre : « Si bien que tout est production : *productions de productions*, d'actions et de passions ; *productions d'enregistrements*, de distributions et de repérages ; *productions de consommations*, de voluptés, d'angoisses et de douleurs. Tout est si bien production que les enregistrements sont immédiatement consommés, consumés, et les consommations directement reproduites. Tel est le premier sens de processus : porter l'enregistrement et la consommation dans la production même, en faire les productions d'un même procès ». Gilles Deleuze et Félix Guattari, *L'Anti-Œdipe*, op. cit., 10.

lesquelles, dirait-on, se produirait *ensuite* une « communication » ou une « contamination »). Défini comme « causse immanente » et comme « processus de production » — dit Sibertin-Blanc, qui emprunt ici un concept althussérien —, « le désir s'accomplit tout entier dans un procès sans sujet »[1879]. Cette définition est bien sûr au cœur de la critique que Deleuze et Guattari développent du concept « expressif » ou « représentationnel » de l'inconscient, concept qui est substitué, comme on le sait, par un concept « productif » de l'inconscient. Contre la « philosophie spontanée de la psychanalyse », dit Sibertin-Blanc (reprenant une autre formule althussérienne), Deleuze et Guattari rompent avec les clivages idéalistes qui conçoivent la réalité selon « deux domaines » ou « deux ordres de réalité », comme l'infrastructure et la superstructure ou le matériel et l'imaginaire[1880]. La production du désir ou le concept productif de l'inconscient, suppose donc :

> « l'univocité de la catégorie de production dans les formations libidinales et dans les formations sociales ; l'immanence du désir et du social à un même processus de production du réel historique ; le caractère immédiat de l'investissement de la production socioéconomique par le désir. Que le désir soit redevable d'une causalité *immanente* (et non d'une causalité spécifique ou "psychique") signifie qu'il est une cause qui s'actualise, s'intègre et s'autodétermine *dans ses effets* qui sont immédiatement sociaux, économiques, politiques et sous certaines conditions représentationnels et psychiques »[1881].

[1879] Guillaume Sibertin-Blanc, *Deleuze et l'anti-Œdipe*, op. cit., 17-18.

[1880] Voire la distinction même entre l'humain et la nature : « il n'y a pas davantage de distinction homme-nature : l'essence humaine de la nature et l'essence naturelle de l'homme s'identifient dans la nature comme production ou industrie, c'est-à-dire aussi bien dans la vie générique de l'homme (…). C'est le second sens de processus ; homme et nature ne sont pas comme deux termes l'un en face de l'autre, même pris dans un rapport de causation, de compréhension ou d'expression (cause-effet, sujet-objet, etc.), mais une seule et même réalité essentielle du producteur et du produit ». Gilles Deleuze et Félix Guattari, *L'Anti-Œdipe*, op. cit., 10. Dans cette perspective, on peut lire sous un autre jour la reprise et la réhabilitation de la thèse de la dialectique de la nature défendue par Althusser en relation avec le concept de « procès sans sujet ». Par ailleurs, sachant que Deleuze et Guattari reprennent ici une thèse essentielle du jeune Marx des *Manuscrits de 1844* (thèse retravaillée par la lecture « heideggérienne » élaborée par Granel), cette reconsidération, notons-le au passage, conduirait à une profonde problématisation de la place et la valeur que la lecture d'Althusser assigne aux écrits du jeune Marx, notamment aux *Manuscrits de 1844*, ce qui impliquerait pour la même raison, une nouvelle problématisation de la thèse de la coupure épistémologique. Dans cette perspective, s'ouvre ainsi la possibilité de penser un antihumanisme *avant la coupure*. A cet endroit, nous ne pouvons que nous limiter à signaler cette hypothèse qui reste ouverte pour des futures recherches.

[1881] Guillaume Sibertin-Blanc, *Deleuze et l'anti-Œdipe*, op. cit., 26-27.

Cette dernière remarque doit donc nous amener à reconsidérer l'explication donnée de l'efficacité propre à l'inconscient (ou à la superstructure idéologique) en termes d'une « causalité proprement psychique ». Si, tout comme les instances de la superstructure, l'inconscient est compris selon la causalité structurale, c'est-à-dire comme une cause immanente à ses effets, il ne peut pas être question d'une causalité « spécifique » à l'inconscient, ou d'une causalité « proprement » psychique, à côté d'une autre causalité parallèle, celle de l'infrastructure économique. De ce point de vue, le problème ne se pose pas dans les termes de « deux matérialités hétérogènes » telle que l'avait suggéré Balibar, mais d'une seule matérialité qui, à la manière de la substance spinozienne, s'exprime selon deux attributs : l'étendue et la pensée[1882]. Il ne s'agirait pas d'une totalité sociale à double causalité, comme nous l'avons dit, mais d'une causalité structurale immanente unique, à partir de laquelle les processus de l'inconscient, comme les processus économiques, politiques et historiques, sont compris comme un procès sans sujet, sans origine ni fin.

Bien qu'Althusser reste parfois trop attaché à un concept représentationnel de l'inconscient[1883], et donc, à une distinction encore trop « métaphysique » entre l'infrastructure économique et la superstructure idéologique, il est néanmoins possible de

[1882] Dans les « Trois notes sur la théorie des discours », on retrouve une indication très nette à cet égard. Althusser y propose de penser la distinction des différentes « théories générales » (« TG »), telle que la théorie générale du signifiant ou celle du matérialisme historique, comme l'*articulation différentielle* des attributs de la substance : « Pour parler un autre langage, si nous ne pensons pas la possibilité d'articulation entre TG, nous en restons au *parallélisme des attributs*, et à ce qui en est la tentation constante, à la *confusion* des attributs. Le parallélisme des attributs est tempéré et corrigé chez Spinoza par le concept de substance : les attributs différents sont les attributs *d'une seule et même substance*. C'est le concept de *substance* qui joue le rôle du concept de l'articulation des attributs (…). La *distinction* des attributs n'est possible que sous la condition de leur articulation. Revenons à notre langage : la distinction des TG (qui sont nos attributs) n'est possible que sous la condition de leur *articulation différentielle* ». *ESP*, 150.

[1883] Si Althusser rejette le concept lacanien de « sujet de l'inconscient » (ou de l'inconscient comme sujet) (*ibid.*, 214), ce qui le rapproche à la position de Deleuze et Guattari, le point de divergence semble se situer précisément dans la considération de la théorie du complexe d'Œdipe (*ibid.*, 34-35, 213), c'est-à-dire, dans la signification que chacun attribue à la théorie œdipienne dans l'ensemble de l'interprétation de Freud et de sa théorie. Déjà dans « Freud et Lacan » Althusser affirmait une idée à première vue incompatible avec la thèse centrale de *L'Anti-Œdipe* : « L'Œdipe n'est donc pas un "*sens*" caché, à qui ne manquerait que la conscience ou la parole, — l'Œdipe n'est pas une structure enfouie dans le passé, qu'il est toujours possible de restructurer ou dépasser en en "réactivant le sens" ; l'Œdipe est la structure dramatique, la "machine théâtrale" imposée par la Loi de la Culture à tout candidat, involontaire et forcé à l'humanité, une structure contenant en elle-même non seulement la possibilité, mais la nécessité des variations concrètes dans lesquelles elle *existe* ». *Ibid.*, 44-45. Si par rapport à l'Œdipe Deleuze et Guattari rejettent explicitement l'idée d'un « théâtre » et donc de la *représentation* en la substituant par celle de l'« usine » comme *production* (voir Gilles Deleuze et Félix Guattari, *L'Anti-Œdipe*, op. cit., 31), il ne faudrait pas négliger que non seulement Althusser parle ici d'une « machine théâtrale », mais aussi que l'idée qu'Althusser a du théâtre est assez éloignée de la « représentation » classique (comme on peut le voir notamment dans son article « Le "Piccolo", Bertolazzi et Brecht », in *PM*, 129-52). Nous renvoyons ici aux textes commentés à propos de la « dialectique à la cantonade » dans le chapitre 2.4.

voir qu'avec cette thèse de la matérialité de l'idéologie, on peut assez clairement se rapprocher de la démarche deleuzo-guattarienne de l'univocité de la production. Un passage des « Trois notes sur la théorie des discours » permet peut-être de l'apercevoir autrement. A propos du discours déployé dans *Le Rouge et le Noir* de Stendhal, Althusser argumente que « les *contraintes* qui définissent ce *discours* sont l'existence même de cette "passion" [celle de Julien Sorel] », faisant clairement allusion ici, une fois de plus, au schème de la causalité structurale.

> « Dans ce cas les *contraintes* propres au discours inconscient, loin d'être des lois formelles extérieures à ce qui fonctionne dans leur exercice, sont au contraire les formes mêmes d'existence de *ce* qui existe dans la forme du discours inconscient. Il n'y a pas d'au-delà, d'en deçà. *La nature des contraintes* qui définissent, constituent le discours de l'inconscient doit être telle que ce discours soit *l'existence même* de ce que l'analyste rencontre dans sa pratique : la libido, l'instinct de mort, les pulsions »[1884].

Pas d'au-delà, ou d'en deçà, pas de transcendance ou de « structure latente ». L'inconscient n'est pas en position d'extériorité par rapport au discours et aux pratiques. La causalité structurale avec laquelle Althusser décrit ici l'existence du discours inconscient implique que cette existence ne peut être connue ou repérée que par les effets produits par les contraintes mêmes de l'inconscient.

Si le problème n'est donc pas celui d'un « court-circuit » ou d'une « aporie » entre deux formes de matérialité, c'est-à-dire entre deux formes de causalité dont il faudrait penser leur fonctionnement combiné dans le cadre d'une totalité sociale complexe, structurée et à dominante, c'est que le problème consiste plutôt à penser, dans un régime unique de causalité, l'articulation même de différentes structures régies par une causalité structurale immanente, qui conditionne ou détermine, à un moment donné, que telle ou telle instance devienne déterminante en dernière instance. C'est quelque chose qu'Althusser avait identifié de manière explicite dans ses entretiens avec Navarro, lorsqu'il signalait la nécessité d'une « théorie du déplacement de la dominance » :

> « tout peut être déterminant "en dernière instance", c'est-à-dire que tout peut *dominer*. Marx le disait de la politique d'Athènes et de la religion de Rome,

[1884] *ESP*, 157.

> dans une théorie implicite du déplacement de la dominance (que Balibar et moi avons tenté de théoriser dans *Lire "Le Capital"*). Mais dans la superstructure elle-même, ce qui est déterminant est aussi sa matérialité. C'est pour cela que je me suis autant intéressé à mettre en évidence la matérialité, de fait, de toute superstructure et de toute idéologie… comme je l'ai montré à propos des appareils idéologiques d'État (AIE). C'est là qu'il faut trouver le concept de "dernière instance", le déplacement de la matérialité, toujours déterminante "en dernière instance", dans chaque conjoncture concrète »[1885].

La tâche énorme qui s'ouvre ainsi n'est autre que celle de construire une théorie matérialiste de la conjoncture comme une théorie du déplacement de la dominance ou, dans les termes d'un texte de 1963, comme une théorie des variations concrètes d'un invariant[1886].

C'est d'ailleurs à ce stade que nous devons nous intéresser à l'autre grand problème qui s'ouvre avec la proposition d'une causalité « propre » à l'inconscient ou à l'instance idéologique, ou plutôt (car ce ne sont pas les termes les plus pertinents) à ce qu'il faut entendre comme l'efficacité ou la productivité de l'inconscient et des superstructures idéologiques dans l'ensemble d'une totalité complexe et différentiée régie par une causalité immanente. Il s'agit du problème de l'interpellation idéologique et de la constitution de l'individu en sujet, et plus précisément, en *sujet assujetti*.

[1885] *SP*, 44.

[1886] Voir dans la « Réponse à une critique » : « J'ai tout simplement voulu rendre compte théoriquement de la *pratique réelle*, fondée sur la théorie marxiste. C'est-à-dire du fait que la détermination en dernière instance par l'économie, qui est absolue et permanente, s'exerce et s'exprime, ou plutôt existe à différents niveaux de la réalité structurale de la société, donc à des niveaux économiques et aussi non économiques. Puis du fait que toute conjoncture a une structure spécifique à dominante, qu'il y a donc toujours une contradiction principale (qui peut être *distincte* de la détermination en dernière instance par l'économie), et que le point d'application de cette dominante, c'est-à-dire du *maillon* qu'il faut saisir, se déplace. J'ai voulu faire la théorie des variations d'un invariant, dans le cas précis de la société, pour rendre compte de ce simple fait que l'Histoire n'est rien hors des hommes qui la font et la vivent. Des hommes qui n'ont jamais à faire, dans tout développement d'une formation sociale, qu'à *l'éternel* et muable "moment" présent (conjoncture) où ils vivent, se battent, pensent, errent et trouvent — et meurent ». *EPP II*, 384-85.

B. *Idéologie, assujettissement et production de subjectivité : l'interpellation*

2.6.5. La théorie althussérienne de l'interpellation idéologique

En ce qui concerne ce deuxième point de repère, la thèse centrale est peut-être mieux connue que celle de la matérialité de l'idéologie. Elle est énoncée par Althusser comme l'un des « sous-titres » (s'il est toujours pertinent de parler de sous-titres) de l'un des paragraphes de son article de 1970 : « L'idéologie interpelle les individus en sujets ». En fait elle est une variante qui vient à expliciter cette autre thèse formulée juste avant : « Il n'est d'idéologie que par le sujet et pour des sujets »[1887]. Même si ce n'est qu'en quelques pages qu'Althusser déploie ces thèses, laissant le problème complètement ouvert et un énorme travail d'interprétation au lecteur (qui doit non seulement essayer de comprendre le contenu de ces thèses — comme pour tout autre texte théorique — mais aussi combler les vides laissés volontairement par Althusser, marqués par des lignes de points de suspension)[1888]. Malgré ces conditions — ou peut-être devrait-on dire *grâce* à elles —, on peut facilement dire que la concision de ces thèses est inversement proportionnelle à leur complexité et à leur profondeur.

Et ce, pour une raison aussi simple en apparence que dense en contenu, car, comme le dit Althusser, il est question du « terme central, décisif, dont tout dépend : la notion du *sujet* »[1889]. En effet, ce que ces thèses affirment d'emblée, c'est que la catégorie même de sujet est indissociable du concept d'idéologie, et ce dans un double sens, car on ne peut pas vraiment comprendre le fonctionnement de l'idéologie sans l'intervention de la catégorie de sujet, mais aussi, la catégorie de sujet est elle-même une catégorie idéologique (et l'on

[1887] *P*, 110, 109.
[1888] Balibar a bien souligné l'importance de ce recours d'écriture dans la fécondité de la réception de cet article : « Ces lignes, en particulier celle qui sépare les deux développements principaux, acquièrent une fonction imprévue : elles matérialisent une absence (un "vide" […]) qui est aussi le lieu des problèmes les plus importants et les plus redoutables. Mon sentiment a toujours été que la fécondité intellectuelle du texte d'Althusser était liée justement à cette suspension de la pensée au voisinage de l'articulation décisive, à la fois signalée et dérobée, que matérialisaient les points de suspension. Les lecteurs étaient [ainsi] induits à chercher pour leur propre compte la "solution" du problème ». Etienne Balibar, « Préface. Althusser et les "appareils idéologiques d'État" », in *SR*, 12-13.
[1889] *P*, 109.

comprend mieux encore pourquoi le structuralisme d'Althusser n'est pas un rejet dogmatique ou une simple « expulsion » du sujet). Dit autrement, l'opération élémentaire dans le fonctionnement de l'idéologie est de constituer des individus concrets en tant que sujets — à travers laquelle intervient le concept d'interpellation —, mais aussi, d'autre part, la catégorie de sujet est une catégorie qui pour Althusser a une origine idéologique, plus précisément, c'est une catégorie issue des philosophies idéalistes dont le sujet peut prendre différentes connotations (sujet du droit, sujet des besoins, sujet d'échanges, voire la distinction sujet/objet propre à toute théorie de la connaissance, etc.), mais dont il occupe toujours une place fondamentale, sinon celle du *fondement*. Voilà donc le « jeu de double constitution » dans lequel existe toujours l'idéologie : « la catégorie de sujet est constitutive de toute idéologie, mais en même temps et aussitôt nous ajoutons que *la catégorie de sujet n'est constitutive de toute idéologie, qu'en tant que toute idéologie a pour fonction (qui la définit) de "constituer" des individus concrets en sujets* »[1890]. C'est pour cette raison aussi qu'une expression telle que « sujet idéologique » devient forcément une formule tautologique.

Il faut cependant reconnaître ici un premier problème, qui concerne la cohérence interne des thèses proposées par Althusser, à savoir la possibilité que la catégorie de sujet, parce que idéologique, soit elle-même considérée comme « anhistorique », voire « éternelle ». L'affirmation la plus problématique à cet égard est assez probablement la suivante : « même si elle n'apparaît sous cette dénomination (le sujet) qu'avec l'avènement de l'idéologie bourgeoise, avant tout avec l'avènement de l'idéologie juridique, la catégorie du sujet (qui peut fonctionner sous d'autres dénominations : par exemple chez Platon, l'âme, Dieu, etc.) est la catégorie constitutive de toute idéologie, quelle qu'en soit la détermination (régionale ou de classe), et quelle qu'en soit la date historique, — puisque l'idéologie n'a pas d'histoire »[1891]. Cette proposition néglige précisément la spécificité de la catégorie du sujet comme un produit ou une invention philosophique propre à la modernité, ou du moins (si on veut éviter ces périodisations historiques toujours trop surdéterminées) comme le résultat d'un processus historique. D'autre part, dire que « *les individus sont toujours-déjà*

[1890] *Ibid.*, 110.
[1891] *Ibid*.

des sujets »[1892] est une chose, mais elle ne peut pas impliquer que la catégorie de sujet elle-même ait *toujours-déjà* existé. Ce problème nous mène ici à un domaine d'une immense complexité, non seulement théorique mais peut-être surtout étymologique, et qui concerne avant tout l'histoire conceptuelle ou l'histoire des idées. Même si la détermination de son *origine* soit fondamentalement une tâche impossible, parce qu'elle est toujours déplacée ou différée par des traductions ou des transpositions pas toujours fidèles ou justifiées, des travaux *généalogiques* ou *archéologiques* plus ou moins récentes permettent d'affirmer avec certitude que la catégorie de sujet n'a pas toujours existé[1893]. La question peut être partiellement dissipée si l'on considère d'autres textes d'Althusser, où l'on comprend non seulement que la catégorie de sujet en question est bien celle que l'on peut retrouver dans la philosophie kantienne ou hégélienne, disons, en général, dans les philosophies idéalistes de la conscience ou du sujet (et ce sera cette catégorie de sujet que l'apparition de ces « enfants sans père » qui sont Marx, Freud et Nietzsche, remettra radicalement en question)[1894], mais aussi d'autres textes où il est explicitement dit que le sujet n'a pas

[1892] *Ibid.*, 115. Voici le passage complet : « Donc l'idéologie interpelle les individus en sujets. Comme l'idéologie est éternelle, nous devons maintenant supprimer la forme de la temporalité dans laquelle nous avons représenté le fonctionnement de l'idéologie et dire : l'idéologie a toujours-déjà interpellé les individus en sujets, ce qui revient à préciser que les individus sont toujours-déjà interpellés par l'idéologie en sujets, ce qui nous conduit nécessairement à une dernière position : *les individus sont toujours-déjà des sujets*. Donc les individus sont "abstraits" par rapport aux sujets qu'ils sont toujours-déjà ».

[1893] Voir notamment l'article « Sujet », coécrit par Étienne Balibar, Barbara Cassin et Alain de Libera, dans le « dictionnaire des intraduisibles » : Barbara Cassin (dir.), *Vocabulaire européen des philosophies: dictionnaire des intraduisibles* (Paris: Le Robert/Seuil, 2004), 1233-54 ; article repris en forme d'annexe et en version réduite, sous le titre « Subjectus/Subjectum », dans Étienne Balibar, *Citoyen sujet et autres essais d'anthropologie philosophique*, op. cit., 67-84. Les auteurs remettent en question l'hypothèse interprétative avancée par Heidegger selon laquelle ce serait Descartes la figure décisive dans la transformation de l'*hupokeimenon* grec au *subjectum* moderne, et ils montrent que cette « invention » serait le résultat d'un procès à la fois antérieur et postérieur à son travail : d'une part, l'évolution de l'acception psychologique du sujet doit être retracée dans une série complexe des transformations opérées dans la pensée médiévale, mais d'autre part, l'acception métaphysique du sujet n'acquiert une certaine stabilité qu'avec la généralisation du terme « *subjektiv* » employé par Kant (et par la suite, par Fichte et Hegel). Cette confrontation avec la grille de lecture heideggérienne, ainsi que le projet plus vaste d'une « archéologie du sujet » (menée simultanément dans le sillage des travaux de Heidegger et de Foucault), est notamment l'objet du travail d'Alain de Libera. Voir les trois premiers volumes parus de l'*Archéologie du sujet* : Alain de Libera, *Archéologie du sujet I. Naissance du sujet* (Paris: Vrin, 2007); *Archéologie du sujet II. La quête de l'identité* (Paris: Vrin, 2008); et *Archéologie du sujet III. L'acte de penser 1. La double révolution* (Paris: Vrin, 2014). Pour une présentation synthétisée de son travail, on peut se rapporter à Alain de Libera, *L'invention du sujet moderne: cours du Collège de France 2013-2014* (Paris: Vrin, 2015).

[1894] Voir « Freud et Lacan » in *ESP*, 26-27. D'ailleurs, il s'agit d'une « problématique de la conscience » et du « psychologisme » dans le contexte de ce qu'Althusser appelle — chose inhabituelle chez lui — « l'histoire de la Raison Occidentale ».

toujours existé mais qu'il fait son apparition avec le régime capitaliste de production[1895]. En fait, Althusser va même suggérer l'hypothèse que la massification de la catégorie du sujet, à l'intérieur de ces philosophies idéalistes, est concomitante avec l'émergence historique du mode capitaliste de production[1896].

Au-delà de l'équivocité de certains passages de ces « notes », il ne faut pas négliger la place centrale qu'Althusser assigne à l'avènement de l'« idéologie juridique » (qui constitue le noyau de l'idéologie bourgeoise), dans le procès d'universalisation de la catégorie de sujet, plus précisément, de la catégorie de « sujet de droit »[1897], ce qu'implique en même temps la centralité qu'il octroie à l'appareil idéologique d'État juridique, le Droit, comme appareil décisif dans le procès de reproduction des conditions de la production (cet appareil qui, rappelons-le, appartient à la fois à l'appareil répressif d'État et à l'appareil idéologique d'État juridique, qui a toujours besoin d'un « supplément d'idéologie morale » pour fonctionner)[1898]. Comme le dit Althusser dans une note de bas de page de l'article de 1970, l'idéologie juridique « emprunte la catégorie juridique de "sujet de droit" pour en faire une notion idéologique : l'homme est par nature un sujet »[1899]. Cette idée touche justement toute la tradition du droit naturel, ainsi que le discours bourgeois des « droits de l'homme », selon lequel les hommes sont *par nature* des êtres libres et égaux, c'est-à-dire libres et égaux depuis leur naissance et indépendamment de leurs conditions particuliers

[1895] Voir par exemple : « Le Droit bourgeois est *universel*, (…) puisqu'en régime capitaliste, tous les individus (…) sont sujets de droit et que *tout est marchandise*. (…) À Rome, l'esclave était une marchandise, mais une chose, et non un sujet de Droit ». *SR*, 200.

[1896] Voir *SR*, 205 (note 1) : « la naissance de la philosophie "moderne" c'est-à-dire bourgeoise, inaugurée par Descartes, est impensable sans le préalable de la "Renaissance du Droit romain" sous sa forme marchande et politique ». Voir aussi *IP*, 350-351.

[1897] Sur la définition moderne du « sujet de droit » dans le contexte de la problématique juridique du « droit naturel », voir Yves Charles Zarka, « L'invention du sujet de droit », *Archives de Philosophie* 60, n° 4 (1997): 531-50. Conforme à l'article « Sujet » du *Dictionnaire des intraduisibles* que nous avons cité plus haut, l'auteur observe : « Sans vouloir minimiser l'influence de la métaphysique cartésienne de l'ego (…), il faut souligner que la question de l'homme comme être porteur de droits s'est formulée dans le champ théorique du jusnaturalisme moderne bien avant que Descartes n'élabore sa métaphysique », notamment par des auteurs tels que Grotius ou Suarez (533).

[1898] Voir le chapitre V, « Le Droit », dans *SR*, 93-105. On voit réapparaitre ici, cette fois de la plume d'Althusser lui-même, la question du « supplément », sauf qu'à cet endroit, le supplément a plutôt un sens restreint ou « littéral », si l'on veut, ce qui n'empêche pas de poser la possibilité que l'idéologie ait toujours besoin d'un supplément d'idéologie pour fonctionner. Autrement dit, ce serait la condition structurellement surdéterminée *et* surdéterminante de l'idéologie (et ceci à la fois au niveau de la superstructure comme au niveau de l'infrastructure).

[1899] *P*, 110.

d'existence (race, sexe, classe, etc.). De manière plus générale, dira Althusser dans une « Note sur les AIE » (rédigée en 1976)[1900] :

> « toute l'idéologie, de l'idéologie juridique à l'idéologie morale, en passant par l'idéologie philosophique, diffusées depuis des siècles, soutient cette "évidence" des "droits de l'homme" : que chaque individu est libre de choisir en politique et ses idées et son camp (son parti), et surtout soutient l'idée sous-jacente à la première idée, et qui n'est à la limite qu'une imposture, *qu'une société est composée d'individus* »[1901].

Le modèle de l'idéologie juridique sert donc, pour ainsi dire, de paradigme non seulement pour la généralisation de l'usage de la catégorie de sujet, mais aussi pour toute formation ou discours idéologique qui, suivant le modèle des droits de l'homme en particulier, présuppose que chaque individu est libre et égal, et que la société elle-même est composée de ces individus (et non des rapports sociaux et de classes sociales qui dans l'ensemble d'une totalité sociale complexe et structurée, produisent des « *effets de société* »). Rappelons que pour Althusser, l'analyse que Marx propose dans *Le Capital*, n'est pas tellement une explication du « mécanisme de production de la société comme *résultat* de l'histoire », mais plutôt du « mécanisme de production de l'*effet de société* par ce résultat, qui est effectivement une société réelle existante ». Dans ce contexte, le discours qui conçoit la société comme étant composée d'individus est évidemment un discours pris dans l'effet de connaissance idéologique qui prend l'évidence des faits accomplis (« il y a des individus »), comme connaissance d'un objet réel[1902].

[1900] Cette « Note sur les AIE », restée inédite en français, fut publiée d'abord en allemand en 1977 (*Ideologie und ideologische Staatsapparate*, Hambourg/Berlin, VSA), et puis en espagnol en 1978 (*Nuevos escritos*, Barcelone, Laia). Voir *SR*, 249-62.

[1901] *SR*, 255. Dans *Les vaches noires*, où Althusser consacre plusieurs pages à la question des « droits de l'homme » en tant que « droits formels », ainsi qu'à son rapport avec l'« idéologie juridique », il affirme : « Au centre de tous ces rapports (des divers "droits de l'homme et du citoyen"), il y a un rapport fondamental : *le rapport d'échange*, ce qui se dit : donnant, donnant. Ou, pour dire les choses en termes crus, il y a le *rapport marchand* (…). Et ce rapport marchand est par définition (…) un rapport d'équivalence, c'est-à-dire un rapport entre valeurs égales, ou entre termes égaux. (…) Tous les "droits de l'homme" découlent de cette forme primitive ». *VN*, 280-81 (voir aussi les pp. 304-09).

[1902] « Le mécanisme de la production de cet "effet de société" atteint seulement son achèvement lorsque tous les effets du mécanisme sont exposés, jusqu'au point où ils se produisent sous la forme des effets mêmes qui constituent le rapport concret, conscient ou inconscient des individus à la société comme société, c'est-à-dire jusqu'aux effets du fétichisme de l'idéologie (…) dans lesquels les hommes vivent leurs idées, leurs projets, leurs actions, leurs comportements et leurs fonctions, consciemment ou inconsciemment, comme *sociaux* ». *LC*, 74-75.

Mais restons pour l'instant dans l'article de 1970. Lue conjointement avec cette autre thèse, « l'homme est par nature un animal idéologique »[1903], la proposition « *les individus sont toujours-déjà des sujets* », suppose, en effet, qu'il y aurait une « équivalence théorique fondamentale entre l'ordre idéologique, le devenir-humain et le devenir-sujet »[1904].

Disons d'abord quelques mots sur la première thèse (qui constitue d'ailleurs la deuxième référence d'Althusser à Aristote)[1905]. Comme paraphrase de la définition aristotélicienne de l'homme comme animal rationnel ou « doué du langage » (*zoon logon echon*), et de l'homme comme animal politique (*zoon politikon*), la définition de l'homme comme animal *idéo-logique* (comme un animal dont son « logos » est indissociable de l'« idea » ou de l'« eidos »), reprend de manière intelligente et polémique toute une tradition que, de manière générale, on peut désigner par l'expression d'« anthropologie philosophique »[1906]. Mais cette définition, encore une fois, reste toujours coincée dans une ambivalence difficile à dégager, parce que, d'une part, il est vrai, avec l'élément idéologique, cette thèse cherche à réfuter le noyau même de cette tradition qu'Althusser identifie avec « la Raison Occidentale » qui, sous différents dénominations (*logos*, langage, raison, âme, conscience, etc.), s'est efforcé d'établir un « centre » stable, un fondement solide de ce qui constitue le propre de la nature humaine (l'élément de l'idéologie, en ce

[1903] *P*, 111. Dans le chapitre VI de *Sur la reproduction*, « L'État et ses appareils », Althusser avait énoncé cette thèse dans une note (c'est pourquoi, dans l'article de 1970, il renvoie à ce que « nous avons dit », lorsqu'il n'est dit nulle part avant) : « Si je puis, en les paraphrasant, ajouter à une liste de définitions illustres, une "définition" idéologique supplémentaire, je dirais que "*l'homme est, par nature, un animal idéologique*" » (*SR*, 120, note 9).

[1904] Pascale Gillot, *Althusser et la psychanalyse*, op. cit., 121-22.

[1905] Althusser avait déjà fait une première paraphrase (explicite) d'Aristote, dont nous avons tiré la phrase qui donne le titre à la section précédente : « quitte à nous faire traiter de néo-aristotélicien, (signalons que Marx portait une très haute estime à Aristote), nous dirons que "la matière se dit en plusieurs sens" ou plutôt qu'elle existe sous différents modalités ». *P*, 106.

[1906] Althusser touche ainsi un point décisif dans ce qui constitue l'entreprise générale d'un « antihumanisme théorique » et de la possibilité d'une « anthropologie philosophique » non humaniste telle qu'envisagée par Balibar. Voir par exemple, Etienne Balibar, *Citoyen sujet*, op. cit., 28-29, et aussi Étienne Balibar, « L'introuvable humanité du sujet moderne », art. cit., 19-50. On peut souligner ici que la question de l'« animalité », qui a été largement développée par Derrida ainsi que par Deleuze, reste quand même une zone inexplorée, non seulement par Althusser lui-même, mais aussi par tous les « althussériens » (y compris Balibar). De manière anecdotique on peut retrouver l'idée de l'homme comme « animal littéraire » dans des travaux de Rancière où la « littéralité », cependant, ne fait que confirmer une différence spécifique à l'animal humain. Voir par exemple : « L'homme est un animal politique parce qu'il est un animal littéraire, qui se laisse détourner de sa destination "naturelle" par le pouvoir des mots ». Jacques Rancière, *Le partage du sensible: esthétique et politique* (Paris: La Fabrique, 2000), 63. Voir aussi Jacques Rancière, « Les hommes comme animaux littéraires. Entretien avec Jacques Rancière. Propos recueillis par Christian Delacroix et Nelly Wolf-Kohn », in *Pensées critiques* (Paris: La Découverte, 2009), 49-68.

sens, viendrait à déstabiliser ou à décentrer ce fondement même) ; mais d'autre part, cette thèse a l'inconvénient de retenir la formule même de la définition classique de l'homme comme « animal humain » qui se distingue de tous les autres vivants par une caractéristique spécifique, qu'il s'agisse de la raison, de l'idéologie ou d'autre chose (elle réplique donc la même logique anthropocentrique, voire humaniste, de la tradition philosophique qu'elle voulait questionner)[1907].

La question de l'équivalence entre ordre idéologique, « devenir-humain » et « devenir-sujet » peut et doit se clarifier (à nouveau) par la référence fondamentale à la psychanalyse. En effet, le fait que les individus soient toujours-déjà sujets, « avant même de naître », dit Althusser, s'explique par ce « rituel idéologique » qu'est la naissance de l'enfant, moment que Freud avait analysé dans le cadre des étapes prégénitales et génitales du développement de la sexualité (développement qui, comme on le sait, est étroitement lié au fonctionnement de l'inconscient).

> « Si nous convenons de laisser de côté les "sentiments", c'est-à-dire les formes de l'idéologie familiale, paternelle/maternelle/conjugale/fraternelle, dans lesquelles l'enfant à naître est attendu : il est acquis d'avance qu'il portera le Nom de son Père, aura donc une identité, et sera irremplaçable. Avant de naître, l'enfant est donc toujours-déjà sujet, assigné à l'être dans et par la configuration idéologique familiale spécifique dans laquelle il est "attendu" après avoir été conçu »[1908].

A partir de ce moment primaire, commence le processus du « devenir-humain », qui se confond, on le verra, avec le « devenir-sujet » : « l'ancien futur-sujet doit "trouver" "sa" place, c'est-à-dire "devenir" le sujet sexuel (garçon ou fille) qu'il est déjà par avance »[1909]. Trouver sa place veut ici *aussi* dire trouver une place et une fonction dans la structure des rapports sociaux de production et de reproduction. Mais s'il y a toujours une place à trouver, s'il s'agit bien d'un processus de *devenir* humain, et non de l'acquis d'une qualité d'*être* humaine obtenue une fois pour toutes à la naissance, cela signifie que c'est un processus qui exige un travail de « recherche » et d'identification interminable, un travail plutôt

[1907] Althusser rappelait encore cette thèse dans les mêmes termes dans les entretiens avec Fernanda Navarro. Voir *SP*, 70.
[1908] *P*, 115-16.
[1909] *Ibid.*, 116.

structural qu'individuel, toujours plus inconscient que conscient. « Il apparaît donc que le sujet agit en tant qu'il est agi par (…) l'idéologie », dit à un moment Althusser[1910], avec une formule que l'on pourrait dire « classiquement » structuraliste.

La question avait été exprimée en toutes lettres dans son article de 1964 « Freud et Lacan »[1911]. Pour Althusser, la pratique analytique de la psychanalyse a pour objet « l'extraordinaire aventure qui, de la naissance à la liquidation de l'Œdipe, transforme un petit animal engendré par un homme et une femme, en petit enfant humain ». Et l'ensemble des « effets » de ce « devenir-humain », où le « petit être biologique » fait son parcours vers l'humain adulte, est ce qui reçoit le nom de « l'*inconscient* »[1912]. L'équivalence entre ce devenir-humain et ce devenir-sujet est d'ailleurs explicitée quelques pages plus loin. Althusser décrit cette « extraordinaire aventure » du devenir-humain, dans les termes d'une « lutte », voire d'une « guerre », qui consiste « à parcourir la longue marche forcée, qui de larves mammifères, fait des enfants humains, des *sujets* »[1913]. Ce devenir-humain qui est à la fois un devenir-sujet a lieu fondamentalement dans le domaine de ce qu'Althusser nomme, suivant Lacan (ou plutôt sans le suivre vraiment — nous le verrons tout de suite), la « Loi de Culture » :

> « C'est là, sans doute, la part la plus originale de l'œuvre de Lacan : sa découverte. Ce passage de l'existence (à la limite purement) biologique, à l'existence humaine (enfant d'homme), Lacan a montré qu'il s'opérait sous la Loi de l'Ordre que j'appellerai Loi de Culture, et que cette Loi de l'Ordre se confondait dans son essence *formelle* avec l'ordre du langage »[1914].

Même si Althusser prend le temps de distinguer entre l'imaginaire (le moment de la relation duelle préœdipienne) et le symbolique (le moment où la figure du père vient bouleverser cette structure duelle, à travers laquelle l'œdipe est formé et constitué par le langage),

---

[1910] *Ibid.*, 109.
[1911] Rédigé au début de 1964 et publié dans le numéro 161-162 de *La nouvelle critique* (décembre 1964-janvier 1965), puis repris en 1976 dans *Positions* (*P*, 9-34), et réédité à nouveau dans les *Écrits sur la psychanalyse* (*ESP*, 23-54). En raison des notes d'édition, nous citons cet article à partir de cette dernière version.
[1912] *ESP*, 34-35.
[1913] *Ibid.*, 36. Dans les notes d'édition de ce texte, il est signalé que « des *sujets* » est un rajout manuscrit à la première version dactylographiée. Cela peut indiquer une certaine vacillation de la part d'Althusser, ou peut-être l'état exploratoire de sa recherche par rapport à cette équivalence entre devenir-humain et devenir-sujet.
[1914] *Ibid.*, 38. Comme nous l'avons déjà souligné dans le chapitre 2.2, cette « traduction » du « symbolique » lacanien dans les termes d'une « Loi de la Culture », curieusement, semble rapprocher Althusser du côté de Lévi-Strauss.

comme les deux grands moments dans le « passage » ou dans « l'"hominisation forcée" du petit animal humain en homme ou femme », il est vrai que la propre élaboration conceptuelle de l'instance idéologique chez Althusser semble osciller entre l'un et l'autre des ordres distingués par Lacan[1915]. Selon Gillot, cette imprécision pourrait bien s'expliquer par une différence assez importante entre Althusser et Lacan : le fait que le premier ne thématise jamais la distinction entre le « moi » et le « sujet », alors que pour le deuxième, cette distinction demeure toujours fondamentale. En d'autres termes, pour Althusser, l'ordre de l'idéologique fait partie en même temps d'une « Loi de la Culture », c'est-à-dire d'une instance de l'ordre symbolique, et à une fonction de « méconnaissance-reconnaissance », qui semble appartenir plutôt à l'ordre de l'imaginaire[1916].

Cette indistinction doit en même temps attirer l'attention sur une question non moins négligeable, à savoir si l'on peut trouver chez Althusser une véritable « théorie du sujet », comme on peut la trouver chez Lacan, précisément, ou encore, quoique différemment, chez Badiou[1917]. Et à ce point, c'est la considération de l'*ego cogito* cartésien

---

[1915] Quelque chose qu'Althusser, pour sa part, semble avoir bien compris : « Et voici le point capital, que Lacan a éclairé : ces deux moments sont dominés, gouvernés, et marqués par une unique Loi, *celle du symbolique*. Le moment de l'imaginaire lui-même (…) *est marqué et structuré en sa dialectique par la dialectique même de l'Ordre Symbolique*, c'est-à-dire, de l'Ordre humain, de la norme humaine (…) sous la forme même de l'Ordre du signifiant, c'est-à-dire sous la forme d'un Ordre formellement identique à l'ordre du langage » (« *Formellement* — précise Althusser dans une note de bas de page —. Car la Loi de la Culture, dont le langage est la forme et l'accès premiers, ne s'épuise pas dans le langage : elle a pour contenu les structures de la parenté réelles, et les formations idéologiques déterminées dans lesquelles les personnages inscrits en ces structures vivent leur fonction »). *Ibid.*, 39-40.

[1916] Comme il a été remarqué par Gillot : « Cette distinction [entre le *sujet* et le *moi*] est maintenue et sans cesse réaffirmée chez Lacan, à travers notamment la conception du sujet comme sujet de l'inconscient, et la différentiation de l'ordre *symbolique* et de l'ordre *imaginaire* qui régit le moi. Chez Althusser en revanche, cette distinction conceptuelle n'est jamais thématisée comme telle. Le sujet interpellé semble parfois réduit à un moi, certes décentré, assujetti, et privé du pseudo-caractère éclairant de la conscience, mais dont les opacités sont précisément celle des fausses évidences de la conscience ». Pascale Gillot, *Althusser et la psychanalyse*, op. cit., 139.

[1917] Badiou lui-même tranchera cette question avec une réponse négative. Voir Alain Badiou, « Althusser : le subjectif sans sujet », in *Abrégé de métapolitique*, op. cit., 68. Il va même récuser toute tentative de « compléter » Althusser avec Lacan, précisément à cause du fait que chez Lacan, il y a « un concept théorique du sujet » (c'est-à-dire que le sujet a le statut d'un *concept* et non pas d'une *notion* idéologique vide), et que ce concept théorique « a même un statut ontologique ». En autre lieu, Badiou explicitera cet écart avec Althusser, à propos de leurs rapports respectifs avec la figure de Sartre : « Althusser considérait Sartre comme un représentant typique de l'idéalisme contemporain. Ce point est à la racine de l'important écart conceptuel entre Althusser et moi. J'ai en effet conservé de Sartre la conviction que la philosophie doit inévitablement proposer un concept du sujet. Comme vous le savez, la catégorie de sujet était pour Althusser de nature idéologique. Je pense pour ma part avoir proposé du sujet une vision parfaitement compatible avec le matérialisme le plus rigoureux, disons que, fidèle à Sartre et en un sens contre Althusser, j'ai libéré le concept de sujet des maléfices de l'idéalisme ». Voir Alain Badiou, « Le lien singulier entre philosophie et stratégie politique. Conversation avec Alain Badiou », in Aliocha Wald Lasowski, *Althusser et nous*, op. cit., 34. En ce qui concerne le rapport d'Althusser à Lacan, plus précisément autour du rôle de l'*ego cogito* dans la stratégie

qui fait diverger l'entreprise althussérienne, parce que pour lui, Descartes et son idée de sujet restent toujours classés dans le cadre d'une lecture classique qui voit en lui l'origine d'une « philosophie de la conscience », ou bien, l'un des moments fondateurs de l'« idéologie juridique » du sujet. C'est ce qu'on pourrait appeler l'« anti-cartésianisme résolu » d'Althusser, ce qui a pour contrepartie exacte son spinozisme déclaré :

> « Se mesure ici, à nouveau, l'importance du spinozisme d'Althusser, qui suppose le *rejet du sujet cartésien*, au titre même de sujet de la science : ce rejet du sujet de la science, ou du *sujet de la connaissance* (…) est appelé par la critique générale de tout "théorie de la connaissance", critique impliquée par la définition de la connaissance elle-même comme procès sans sujet »[1918].

En effet, s'il n'y a pas de « Sujet de la science », c'est parce que c'est le sujet lui-même ce qui permettrait de différentier entre science et idéologie. Un fois de plus, cette proposition a une contrepartie directe dans la thèse que nous avons vu ci-dessus : « il n'est d'idéologie que par le sujet et pour des sujets », ou autrement dit (parce que ce serait une tautologie de dire « il y a Sujet de l'idéologie ») : s'il y a de sujet, il a donc toujours de l'idéologie.

Par là on revient enfin à cette fonction élémentaire de l'idéologie qu'Althusser décrit comme *reconnaissance-méconnaissance*, opération qui est à la base de sa conceptualisation du sujet comme sujet assujetti et divisé, soit, le sujet de l'interpellation. La fonction de *reconnaissance*, en effet, est celle qui s'impose comme « évidence », étant l'évidence primaire, celle d'être sujet.

> « C'est en effet le propre de l'idéologie que d'imposer (…) les évidences comme évidences, que nous ne pouvons pas ne pas *reconnaître*, et devant lesquelles nous avons l'inévitable et naturelle réaction de nous exclamer (à haute voix, ou dans le "silence de la conscience") : "c'est évident ! C'est bien ça ! C'est bien vrai !" »[1919].

Quand Althusser insiste sur la thèse selon laquelle nous sommes toujours-déjà des sujets, c'est précisément parce que toute la vie est traversée par des rituels quotidiens de

---

philosophique de Lacan, voir aussi Warren Montag, « The Emptiness of a Distance Taken: Freud, Althusser, Lacan », *Rethinking Marxism* 4, n° 1 (1991): 31-38.

[1918] Pascale Gillot, *Althusser et la psychanalyse*, op. cit., 146.

[1919] *P*, 111.

reconnaissance idéologique (avant l'exemple du gendarme, Althusser propose l'exemple de l'ami qui frappe à la porte : « qui est là ? », « c'est moi ! », « c'est lui » en effet, etc.). Mais l'envers indissociable et simultané de cette fonction, dit Althusser, c'est la fonction de *méconnaissance*, fonction qu'il tire directement du travail de Lacan[1920]. Cette fonction de méconnaissance consiste précisément à faire méconnaitre le mécanisme même de l'interpellation idéologique des individus en sujets. Plus précisément, ce qui est méconnu est la structure divisée et décentrée du sujet, le fait que le sujet ne peut pas se constituer dans une unité cohérente et transparente à soi-même sous la seule forme de la conscience. Selon Lacan, encore une fois, il s'agit de cette ambiguïté fondamentale d'un « méconnaitre essentiel au me connaître »[1921]. Le sujet ne peut se connaître soi-même (comme le *moi* de la philosophie idéaliste classique), sans en même temps se méconnaître, sans une opacité essentielle dans laquelle son être-*soi* ne peut éviter de se confondre et de se suppléer à l'être *autre* (jusqu'au point du cas, clinique ou non, de se prendre pour un *autre*).

La fonction de reconnaissance-méconnaissance, nous le savons, a été représentée de manière célèbre par Althusser avec son « petit théâtre théorique », où le gendarme interpelle quelqu'un(e) dans la rue.

> « Nous suggérons alors que l'idéologie "agit" ou "fonctionne" de telle sorte qu'elle "recrute" des sujets parmi les individus (elle les recrute tous), ou "transforme" les individus en sujets (elle les transforme tous) par cette opération très précise que nous appelons *l'interpellation*, qu'on peut se représenter sur le type même de la plus banale interpellation policière (on non) de tous les jours : "hé, vous, là-bas !" »[1922].

La scène de l'interpellation montre d'abord que son efficacité n'est possible qu'à travers le langage : il faut que quelqu'un adresse la parole à un autre pour l'interpeller. Mais il est évident qu'en dernier recours, l'interpellation peut se passer de la parole, pour fonctionner à

[1920] Voir par exemple : « A ces propos toute notre expérience s'oppose pour autant qu'elle nous détourne de concevoir le *moi* comme centré sur le système *perception-conscience* [ce serait la fonction de *reconnaissance*], comme organisé par le "principe de réalité" où se formule le préjugé scientiste le plus contraire à la dialectique de la connaissance, — pour nous indiquer de partir de la *fonction de méconnaissance* qui le caractérise dans toutes les structures si fortement articulées par Mlle. Anna Freud ». Jacques Lacan, « Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je telle qu'elle nous est révélée dans l'expérience psychanalytique », in *Écrits* op. cit., 99.

[1921] Jacques Lacan, « Subversion du sujet et dialectique du désir dans l'inconscient freudien », in *Écrits*, op. cit., 808.

[1922] *P*, 113.

travers le langage dit « symbolique » : elle peut opérer par des gestes corporels, par des images, voir par la musique. Quoi qu'il en soit, ce qui est fondamental ici c'est que si l'interpellation ne peut fonctionner qu'à travers le langage, ce n'est pas tant au sens d'une « théorie de la langue » propre à la tradition linguistique, mais plutôt au sens d'une « théorie générale du signifiant » telle qu'Althusser croit la trouver dans la psychanalyse, plus précisément dans la thèse lacanienne selon laquelle « *l'inconscient est structuré comme un langage* »[1923]. Encore une fois, c'est l'instance de l'inconscient qui rend possible le mécanisme de l'interpellation, ou plutôt son efficacité.

Parce que, au fond, ce qui vérifie son efficacité est finalement le moment où l'individu interpellé reconnaît *celui* ou *ce qui* l'interpelle[1924], c'est le moment où cet individu « se retourne » : « Par cette simple conversion physique de 180 degrés, il devient *sujet*. Pourquoi ? Parce qu'il a bien reconnu que l'interpellation s'adressait "bien" à lui, et

[1923] Cette thèse, qu'Althusser évoque « par cœur » (voir par exemple *ESP*, 202), est rappelée par Jean-Bertrand Pontalis dans la note de présentation qu'il rédige pour l'article de Laplanche et Leclaire que nous avons cité plus haut. Il présente leur travail comme s'inscrivant « dans la ligne de recherche ouverte par Jacques Lacan : l'inconscient est structuré comme un langage ». Voir Jean Laplanche et Serge Leclaire, « L'inconscient. Une étude psychanalytique », art. cit., 81. Elle est formulée à plusieurs lieux par Lacan. Voir, par exemple, dans « Position de l'inconscient » (1964) : « le sésame de l'inconscient est d'avoir effet de parole, d'être structure de langage » ; ou bien, dans « La science et la vérité » (publié en 1966 dans les *Cahiers pour l'analyse*) : « La voie ouverte par Freud n'a pas d'autre sens que celui que je reprends : l'inconscient est langage ». Jacques Lacan, *Écrits*, op. cit., 838 et 866. Mais elle est formulée de manière explicite dans le séminaire de 1964, « Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse » : « *l'inconscient est structuré comme un langage* ». Jacques Lacan, *Le Séminaire de Jacques Lacan. Livre XI. Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse (1964)*, éd. par Jacques-Alain Miller, coll. Points Essais (Paris: Éditions du Seuil, 1990), 28. Or, dans le livre XX de son séminaire (« Encore », 1972-1973), Lacan fait une précision qui peut être pertinente pour comprendre la manière dans laquelle Althusser reprend cette thèse : « Mon dire, que l'inconscient est structuré comme un langage, n'est pas du champ de la linguistique ». Voir Jacques Lacan, *Le Séminaire de Jacques Lacan. Livre XX. Encore. 1972-1973*, éd. par Jacques-Alain Miller (Paris: Éditions du Seuil, 1975), 20. Cette remarque, nous croyons, n'est pas sans lien avec le fait que, comme il a été signalé par Jacques-Alain Miller, la notion d'ordre symbolique chez Lacan, en tant que ordre de l'inconscient, doit être rapportée à la notion d'« efficacité symbolique » proposée par Lévi-Strauss : voir la « note critique » de Miller dans Jacques Lacan, *Des Noms-du-Père* (Paris: Éditions du Seuil, 2005), 105. Sans pouvoir s'attarder sur ce point, il est nécessaire d'en tenir compte pour mieux comprendre la position même d'Althusser à l'égard de la linguistique, comme il va l'exposer dans les « Trois notes sur la théorie des discours », que nous aborderons plus en détail vers la fin de ce chapitre (voir *ESP*, 117-70).

[1924] La différence entre un « qui » et un « quoi » comme *ce qui* interpelle dans l'interpellation, est loin d'être sans importance, car elle décide, en fin de comptes de l'existence ou non d'un « Grand Sujet » ou d'un « Autre Sujet » comme présupposé nécessaire de la théorie althussérienne de l'idéologie. Comme on le verra, c'est l'un des points qui sera réfuté par Macherey dans son analyse de la lecture faite par Judith Butler de l'interpellation idéologique. Voir Pierre Macherey, « Judith Butler et la théorie althussérienne de l'assujettissement », in *Le sujet des normes*, op. cit., 366. Inclus en annexe de cet ouvrage, ce texte fut publié d'abord en traduction anglaise : Pierre Macherey, « Judith Butler and the Althusserian Theory of Subjection », *Décalages* 1, n° 2 (2012): 1-22.

que "c'était *bien lui* qui était interpellé" (et pas un autre) »[1925]. Voilà d'ailleurs pourquoi Althusser réitère encore une fois que « c'est une seule et la même chose que l'existence de l'idéologie et l'interpellation des individus en sujets »[1926]. Mais cette scène policière de l'interpellation sera complémentée — et compliquée — par une scène théologique de l'interpellation, la scène où Dieu s'adresse à Moïse[1927]. C'est justement ce qui sera abordé dans la dernière section de l'article de 1970, qui présente « un exemple : l'idéologie religieuse chrétienne » (exemple qui, on le verra, est loin d'être simplement « un » exemple parmi d'autres, et qui, plutôt au contraire, constitue « le » grand exemple de l'interpellation idéologique).

La scène est assez connue. Elle appartient au chapitre 3 du livre de l'Exode, et raconte le moment où Yahvé (ou « Yaweh », comme l'écrit Althusser) parle à Moïse en s'adressant à lui depuis un buisson en flammes[1928]. Althusser non seulement retrouve dans cette scène le mécanisme de l'interpellation élémentaire déjà analysé avec la scène policière (parole adressée à un individu, réponse de l'individu interpellé, résultat : constitution du sujet de l'interpellation), mais il retrouve un élément nouveau, supplémentaire, mais qui était déjà présent, en quelque sorte, dans la scène policière. Cet élément apparaît avec la réponse que donne Dieu à la question qui lui adresse Moïse : « quel est ton nom ? », à quoi il répond : « *Je suis Celui qui Suis* ». Avec cette réponse, dit Althusser,

> « Dieu se définit donc lui-même comme le Sujet par excellence, celui qui est par soi et pour soi ("Je suis Celui qui suis"), et celui qui interpelle son sujet, l'individu qui lui est assujetti par son interpellation même, à savoir l'individu dénommé Moïse. Et Moïse, interpellé-appelé par son Nom, ayant

[1925] *P*, 113-114.
[1926] *Ibid.*, 114.
[1927] Il faut rappeler que cette scène est aussi analysée par Lacan dans ce qui fut la première et unique séance de son séminaire *Des Noms-du-Père* (prononcée en novembre de 1963). Voir Jacques Lacan, *Des Noms-du-Père*, op. cit., 91-92. Ce séminaire sera interrompu par ce que Lacan lui-même appellera son « excommunication » (la déchéance de son statut de « didacticien »). Grâce à l'invitation d'Althusser, comme on le sait, la suite de ce séminaire aura lieu à l'Ecole Normale Supérieure, en 1964, sous le titre *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*.
[1928] Althusser parle à cet endroit d'une « nuée » et non du « buisson » : « En ce temps-là, le Seigneur-Dieu (Yaweh) parla à Moïse dans la nuée. Et le Seigneur appela Moïse : "Moïse !" "C'est (bien) moi !, dit Moïse, je suis Moïse ton serviteur, parle et je t'écouterai !" Et le Seigneur parla à Moïse, et il lui dit : "*Je suis Celui qui Suis*" ». Dans une note de bas de page, pourtant, Althusser fait la clarification suivante : « Je cite d'une manière combinée, non à la lettre, mais "en esprit et en vérité" ». *P*, 118.

> reconnu que c'était "bien" lui qui était appelé par Dieu, reconnaît qu'il est sujet, sujet de Dieu, sujet assujetti à Dieu, *sujet par le Sujet et assujetti au Sujet* »[1929].

L'élément nouveau alors — ou plutôt, qui est rendu explicite par cette scène théologique — c'est cet « Autre Sujet », avec majuscule, un Sujet unique et absolu, qui fonctionne comme la condition de possibilité du mécanisme de l'interpellation. Mais il n'est pas difficile de remarquer le fait que cet Autre Sujet, qui dans la scène théologique correspond à Dieu, dans la scène policière correspond à la Loi, représentée par le personnage du gendarme. Et lorsqu'il s'agit de la parole de Dieu, de son message et de ses commandements, la question peut finalement être réduite à une seule : cet Autre Sujet absolu c'est la Loi, tout court[1930].

Ce que l'exemple de l'idéologie religieuse nous fait découvrir, c'est la structure de dédoublement qui est à la base de l'interpellation idéologique, dédoublement qui fait du sujet non pas l'unité centrée d'un individu, mais au contraire, qui fait de l'individu un sujet divisé et décentré. Comme le dit Althusser, ce mécanisme de dédoublement est justement celui qui fait du sujet interpellé un sujet-assujetti, c'est le mécanisme de « dédoublement du *Sujet en sujets* et du *Sujet lui-même en sujet-Sujet* »[1931]. Dit autrement, il s'agit de ce qu'Althusser appelle la structure *spéculaire* de toute idéologie, celle qui assure son fonctionnement et son efficacité :

> « Ce qui signifie que toute idéologie est *centrée*, que le Sujet Absolu occupe la place unique du Centre, et interpelle autour de lui l'infinité des individus en sujets, dans une double relation spéculaire telle qu'elle *assujettit* les sujets au Sujet, tout en leur donnant, dans le Sujet où tout sujet peut contempler sa propre image (présente et future) la *garantie* que c'est bien d'eux et bien de Lui qu'il s'agit »[1932].

Que le sujet de l'interpellation soit à la fois, par un seul et même mécanisme, un sujet qui se *reconnaît* comme sujet et un sujet qui se *méconnait* comme sujet assujetti, exprime précisément l'« ambiguïté » du terme même de sujet (et explique aussi le « mystère » qui

---

[1929] *Ibid*.
[1930] Vers la fin de l'article de 1970, Althusser ne donne en fait que des exemples ou des formes de la « loi ». Les individus interpellés en sujets, dit-il, « "reconnaissent" l'état des choses existant (das Bestehende), que "c'est bien vrai qu'il en est ainsi et pas autrement", qu'il faut obéir à Dieu, à sa conscience, au curé, à de Gaulle, au patron, à l'ingénieur, qu'il faut "aimer son prochain comme soi-même", etc. ». *Ibid.*, 121.
[1931] *Ibid.*, 119.
[1932] *Ibid*.

fait que les sujets « marchent tout seuls »). Pour Althusser, en effet, *sujet* signifie : « 1) une subjectivité libre : un centre d'initiatives, auteur et responsable de ses actes ; [et] 2) un être assujetti, soumis à une autorité supérieure, donc dénué de toute liberté, sauf d'accepter librement sa soumission »[1933]. Comme nous le savons, avec ce problème de l'ambiguïté du sujet (« terme central, décisif, dont tout dépend », comme l'a dit Althusser), on atteint le cœur de ce que dans des termes plus générales on a pu considérer comme la « critique du sujet constituant », la « critique de la subjectivité », ou même la critique de la « métaphysique du sujet », en tant que paradigme d'une certaine tradition de la pensée philosophique du XXème siècle. Comme il a été argumenté par Balibar, c'est à partir de l'intervention de Nietzsche[1934] que l'on peut distinguer deux « paradigmes » dans l'interprétation de ce problème également connu sous le nom de la « souveraineté du sujet » (voire, le problème de la *souveraineté* tout court, dans une généalogie qui remonterait bien avant Nietzsche, et qui devrait s'initier au moins avec Bodin). Le premier, qu'on peut associer notamment avec la pensée de Bataille[1935] (et après lui, à celle de Lacan, Foucault et Althusser lui-même), prend « la connotation à la fois logico-ontologique et juridico-politique du sujet » pour développer « une investigation systématique des modalités de "l'assujettissement du sujet" ». Le deuxième, représenté notamment par la pensée de Heidegger, développe plutôt une « ontologie de la liberté » qui oppose le sujet à la nature et dont la dimension politique (centrale dans le premier paradigme) reste « immédiatement occultée par la langue »[1936]. Ces deux paradigmes, il est vrai, ne sont pas indépendants et établissent en fait des points de communication et des effets de traduction ou de transposition réciproques d'un même problème. Mais selon Balibar, avant et au-delà de ce « dialogue », il serait possible de tracer un « style » ou une « stratégie » spécifiquement « française » d'aborder la question de la « subjectivité », depuis Rousseau au moins, et jusqu'à Bataille, Deleuze, Foucault, Lacan, Derrida, et bien sûr, Althusser. Sans pouvoir suivre la trace de toute cette « tradition » (si ce n'est jamais une, au-delà de la nationalité), il faut s'arrêter enfin sur quelques conséquences de la manière dont Althusser a traité cette

[1933] *Ibid.*, 121.
[1934] Voir notamment le §19 de Friedrich Nietzsche, *Par-delà bien et mal*, trad. par Patrick Wotling (Paris: Flammarion, 2000), 65-67.
[1935] Voir à cet égard, Geoffrey Bennington, « Superanus », *Theory & Event* 8, n° 1 (2004).
[1936] Voir, encore une fois, Étienne Balibar, « *Subjectus/Subjectum* », in *Citoyen sujet*, op. cit., 69-70.

question, sous la forme de l'interpellation idéologique, c'est-à-dire, dans les termes du sujet assujetti.

2.6.6. Judith Butler et la « faillite » de l'interpellation althussérienne

L'une des rares études qui a vraiment pris au sérieux la portée de l'équivocité du traitement althussérien de l'interpellation est celle que Judith Butler a publiée comme l'un des chapitres de son livre *The Psychic Life of Power*[1937]. Le noyau de la critique de Butler à l'égard de la « doctrine althussérienne de l'interpellation », réside dans le fait qu'elle présuppose une espèce de circularité, dans laquelle ce qui était censé être expliqué comme le résultat du procès d'interpellation (le sujet), est en même temps ce qui doit être présupposé comme une condition pour que ce même procès puisse avoir lieu, pour qu'il puisse fonctionner [1938]. Cette circularité rendrait alors le mécanisme même de l'interpellation — en l'espèce, le retournement de l'individu interpellé — un procès « automatique » dans lequel la constitution des individus en sujets se passerait sans égard ou malgré tout genre de déterminations sociales et historiques[1939]. Plus précisément, la théorie althussérienne semble devoir présupposer une « théorie de la conscience » préalable voire une théorie de la « culpabilité originelle » (et donc, de l'obéissance ou de la

[1937] Voir le chapitre 4, « 'Conscience Doth Make Subjects of Us All'. Althusser's Subjection », in Judith Butler, *The Psychic Life of Power*, op. cit., 106-131 (traduit comme : « "La conscience fait de nous tous des sujets". L'assujettissement selon Althusser », in *La Vie psychique du pouvoir*, op. cit., 165-198).

[1938] Dans une étude publiée en 1996, Warren Montag identifiait ce même problème comme le paradoxe d'un « cercle vicieux » : « Althusser (…) describes the two moments of subjection as "simultaneous", a (vicious) circle in which the subject has always already consented to the subjection that must necessarily precede the "act" of subjecting oneself, that is, the act of consent ». Warren Montag, « Beyond Force and Consent: Althusser, Spinoza, Hobbes », in *Postmodern Materialism and the Future of Marxist Theory*, éd. par Antonio Callari et David F. Ruccio, op. cit., 95. Montag emploie ici à dessein le terme « consent » (consentement) qui appartient plutôt au vocabulaire de Gramsci, pour mettre en lumière le caractère « symptômal » de l'omission de la problématique gramscienne de l'hégémonie et du consentement par Althusser, dans un article où il était fondamentalement question du problème de la domination et de l'assujettissement des individus au pouvoir de l'État. Il interprète cette omission non seulement comme une prise de position contre Gramsci, mais aussi comme une prise de parti pour Machiavel et Spinoza contre Hobbes et Locke.

[1939] C'est l'un des points que Macherey accorde à la lecture de Butler. Dans le commentaire de présentation de la traduction française du livre de Butler, Macherey avait souligné : « On peut en tirer provisoirement la conclusion suivante: le même geste de retournement change complètement de valeur suivant les contextes dans lesquels il prend place, en rapport avec les formes selon lesquelles ce contexte est alors réfléchi, pour autant que celles-ci font intervenir des aspects différents de l'appareillage psychique ». Voir Pierre Macherey, « Présentation du livre de Judith Butler - The psychic life of power. Theories in subjection », art. cit.

complicité avec la Loi), présupposition que resterait négligée par Althusser comme l'effet d'une méconnaissance inhérente à la connaissance de ce dont il a voulu faire la théorie.

Ceci révélerait, soit dit en passant, un étrange effet performatif de ce que serait la théorie de l'idéologie elle-même, ce qu'Althusser lui-même n'ignorait pas, reconnaît Butler, mais dont les conséquences nécessairement devaient lui échapper. Il s'agit de ce que Butler appelle « un désir originaire de la loi, une complicité passionnée avec elle, complicité sans laquelle aucun sujet ne saurait exister »[1940]. Ce désir ou cette complicité préalable, s'expliquerait par le fait qu'Althusser met sur un pied d'égalité le pouvoir divin de nommer (illustré par la scène théologique), et l'interpellation sociale (illustré par la scène policière), de telle sorte que cette dernière doit forcément présupposer une instance équivalente à celle de Dieu comme l'Autre Sujet, un fondement toujours déjà présent.

> « En tant que condition antérieure et essentielle de la formation du sujet, il y a une certaine aptitude [*readiness*] à être contraint par l'interpellation autoritaire, une aptitude qui suggère que l'on est, pour ainsi dire, en rapport avec la voix avant même la réponse ; que l'on est déjà impliqué dans le processus de la "*reconnaissance inexacte*" [*misrecognition*] émanant d'une autorité à laquelle on se soumet ensuite »[1941].

Butler tire de cette circularité un « paradoxe » (paradoxe qui, il faut le signaler, n'est pas sans lien avec l'« ambivalence » qu'Althusser lui-même assignait au terme *sujet*) : c'est l'impossibilité de la théorie de l'idéologie de rendre compte de la « genèse » du sujet. Il est vrai que la tâche d'une telle genèse ne pouvait pas intéresser Althusser, puisque, comme il l'affirme à plusieurs reprises, la catégorie de genèse, ainsi que toute quête des « origines », est nécessairement une entreprise idéaliste (et donc idéologique). Mais il est tout de même vrai que cela ne minimise pas du tout l'intérêt du problème posé par Butler. Le paradoxe s'exprime aussi, selon Butler, dans les termes d'une théorie du langage, où l'« émergence du sujet » se produit au moment même où la théorie de son émergence est formulée. C'est le caractère inévitablement *performatif* de la théorie esquissée par Althusser, performativité mise en évidence (et *mise en scène*, faudrait dire aussi), par les deux exemples que nous

[1940] Judith Butler, *La Vie psychique du pouvoir*, op. cit., 168.
[1941] *Ibid.*, 172. Si le terme « misrecognition » peut ne pas être très exactement traduit par « méconnaissance », il faut avoir en tête qu'en anglais le couple « recognition/misrecognition » permet un jeu de sens équivalent à celui qu'Althusser mobilise entre « reconnaissance/méconnaissance ».

venons d'analyser, dont tous les deux dépendent essentiellement du langage : il faut qu'une parole soit adressée verbalement, et que cette parole soit reconnue par celui ou celle qui est interpellé(e). Depuis ce modèle grammatical, dit Butler, le récit althussérien doit présupposer, encore une fois, l'existence d'un sujet, le sujet logico-grammatical.

L'analyse de Butler suggère alors une hypothèse qui peut frapper, car elle révélerait un élément tout à fait insoupçonné dans la théorie althussérienne de l'idéologie : ce serait précisément l'élément théologique d'une culpabilité originaire, comme présupposé nécessaire au mécanisme de l'interpellation. En tant que condition préalable pour la production de la subjectivité, cette culpabilité constituerait la « préhistoire » de l'assujettissement à la loi, et donc, ce serait *sur* cette culpabilité (ou « après » elle) que toute interpellation devienne possible : l'individu se retourne parce qu'il se sait toujours déjà coupable de quelque chose, ce qui veut dire en même temps qu'il a toujours déjà une conscience religieuse de la Loi qu'il a transgressé.

Suite aux critiques soulevées par Butler et aux impasses que son analyse a bien identifié, Pierre Macherey a pris le soin de revenir à la lecture développée par Butler et par là, au propre texte d'Althusser. Selon Macherey, ce qui fait le texte de Butler c'est d'appliquer à Althusser lui-même la méthode de la « lecture symptômale ». C'est cette lecture, en effet, qui permet de rendre visible la circularité de l'argument d'Althusser ainsi que le présupposé théologique d'une culpabilité originaire (ou bien, le présupposé métaphysique d'une conscience toujours préexistante, c'est-à-dire substantielle). Dit de manière simple et brutale (c'est Macherey qui emploie ces termes) :

> « Butler trouve la théorie d'Althusser beaucoup trop "catholique", en ce sens qu'elle est marquée intimement par une certaine conception de l'autorité d'origine religieuse sur laquelle elle n'a pas prise, dans la mesure où en réalité elle la subit dans un sens très voisin de la soumission idéologique, ce qui détourne de lui concéder le caractère scientifique dont, par ailleurs, elle se réclame : derrière la théorie prétendument générale de l'idéologie, il n'y aurait rien d'autre en fait qu'une idéologie particulière de l'idéologie, qui identifie d'emblée (…), le processus général de

l'idéologisation et de la production de subjectivité au modèle particulier de l'inculcation religieuse »[1942].

Au fond, une telle lecture pourrait donner lieu à une interprétation selon laquelle la théorie althussérienne de l'interpellation ne serait rien d'autre que la « théorie » (ou plutôt l'« autobiographie », voire l'« autoanalyse ») de la constitution du sujet particulier « Louis Althusser », dont il ne serait pas difficile de trouver des exemples, voire des « preuves », dans *L'avenir dure longtemps*, son autobiographie. Cependant Macherey émettra d'emblée certaines précautions à l'égard de cette lecture, lorsqu'il rappelle que le motif théologique auquel Althusser assigne une place privilégiée dans son élaboration théorique (privilège qui, toutefois, ne suffit pas à conclure qu'il occupe une place *décisive*, ni même qu'il soit la « marque » distinctive de la théorie althussérienne), est un motif qui provient bien avant Althusser, plus exactement, comme on le sait, il s'agit d'un thème déjà abondamment travaillé par Marx lui-même dans sa critique de Hegel et de Feuerbach.

En ce qui concerne la question du langage, plus précisément le modèle « grammaticale » de la question-réponse tel que Butler le formule, Macherey va aussi mettre en question sa pertinence, notamment par le fait que dans la scène policière de l'interpellation (ce qui ne vaut pas pour la scène théologique, il faut l'avouer), la réponse de l'individu interpellé n'est pas verbale mais corporelle[1943]. Le moment qui vérifie la constitution du sujet est le virage à 180 degrés, et pas forcément une réponse orale. Ceci permet d'apercevoir, non seulement une certaine inadéquation du modèle grammatical, mais en même temps l'importance de la référence pascalienne dans le texte d'Althusser, ce qui lui rapprocherait davantage du côté de Bourdieu, de ce qu'il comprenait par « sens pratique » et par *habitus*, que de toute autre théorie du langage[1944].

[1942] Pierre Macherey, « Judith Butler et la théorie althussérienne de l'assujettissement », in op. cit., 356.

[1943] Dans un texte ultérieur, Macherey va se contredire sur ce point, en reconnaissant lui-même la validité de l'argument de Butler qui est ici questionné, précisément en ce qui concerne la scène théologique : « La formule althussérienne de l'assujettissement tire son efficacité de son caractère purement verbal : elle est lancée depuis l'arrière à partir d'une source qui se dérobe systématiquement au regard (lorsque Dieu parle à Moïse en s'enfermant dans la nuée, sa présence se résume à sa seule voix) ». Plus encore, Macherey affirmera que « pour Althusser, le sujet se définit par la place qu'il occupe à l'intérieur de l'espace du langage, son statut relève de l'ordre du dicible ». Voir Pierre Macherey, « Figures de l'assujettissement », in *Le sujet des normes*, op. cit., 69-70.

[1944] Encore une fois il faut reconnaître que Butler signale elle-même aussi cette proximité avec Bourdieu dans une note : « On pourrait très bien lire la notion d'*habitus* créée par Bourdieu comme une reformulation de la notion d'idéologie chez Althusser. Si Althusser écrit que l'idéologie constitue "*l'évidence*" du sujet mais que cette évidence est l'effet d'un *dispositif*, le même terme revient chez Bourdieu pour décrire la manière dont un

Par contre, Macherey soutient que l'on pourrait toujours considérer la théorie althussérienne de l'idéologie à partir d'un modèle grammatical mais en tenant compte de la forme de l'impersonnel, c'est-à-dire, sous la forme des phrases comme « il pleut », où il n'y a pas de sujet grammatical définit ou assignable.

> « On pourrait soutenir que la démarche suivie par Althusser tend à faire fond sur l'utilisation de phrases composées sur le modèle du "il pleut" ou du "ça pleut" : le devenir-sujet, tel que le reconstitue la scène de l'interpellation, est en quelque sorte l'opération par laquelle il y a ce qu'on peut appeler "du sujet", et du sujet constitué de part en part par l'idéologie ; de cette façon, la production du sujet, (…) pourrait être correctement rendue par une phrase comme "ça devient du je", qui traduit le fait que le résultat de la transformation, à savoir "du je" ou "un je", donc une chose digne d'être recensée sous le genre "je", reste jusqu'au bout marqué par le caractère originairement impersonnel du "ça" à partir duquel il a été formé, et qu'un sujet constitué dans de telles conditions ne sera jamais le sujet libre, totalement maître de soi, dont parle la métaphysique idéaliste, mais est condamné à rester une "chose-sujet", ou un "effet-sujet" »[1945].

Cette remarque nous permet de voir, alors, comment le mécanisme de l'interpellation est également produit comme un « procès sans sujet » (ce que nous avons noté dans le chapitre précédent), c'est-à-dire que le procès de production de subjectivité, ou de production d'un « effet-sujet », est toujours un procès *objectif* par lequel l'individu est « saisi » (« objectivé ») par le champ idéologique, et non un procès *subjectif* qui présupposerait nécessairement l'existence du sujet « dans lequel » l'idéologie exercerait ses effets. Aussi paradoxal que cela puisse être, il faut dire que l'interpellation des individus en sujets est un procès sans sujet, ou bien, que le mécanisme de la subjectivation est un mécanisme

---

habitus génère certaines croyances ». Judith Butler, *La Vie psychique du pouvoir*, op. cit., 302 (note 13). On aura déjà aperçu qu'avec cette précision s'ouvre une autre ligne de recherche sur le dialogue entre Althusser et Bourdieu. La référence à Pascal est également importante (et peut-être davantage) dans les travaux de Bourdieu, qui, ce n'est pas un hasard, publie un ouvrage dont le titre est *Méditations pascaliennes*. Voir notamment les chapitres 4 et 5 : Pierre Bourdieu, *Méditations pascaliennes* (Paris: Seuil, 1997), 153-194 et 195-228.

[1945] Pierre Macherey, « Judith Butler et la théorie althussérienne de l'assujettissement », in op. cit., 363-364.

objectivé, ce qui veut dire que le procès de subjectivation est un procès « désubjectivé »[1946]. En tant que tel, soutient Macherey, la subjectivation pourrait être caractérisée comme étant de l'ordre de l'*événement* :

> « Le sujet ou du sujet, il faut dire en propres termes que "ça se produit", au sens où on dit d'un évènement qu'il "se" produit, en référant "se" non à un prétendu auteur de l'évènement en question, sur lequel il exercerait une complète maîtrise, mais au résultat du processus par l'intermédiaire duquel l'évènement s'est produit, processus qui est, comme nous venons de le dire, un processus sans sujet préalablement assignable »[1947].

Au fond, ce serait la manière la plus cohérente de comprendre la théorie althussérienne de l'idéologie depuis une position matérialiste : contre toute approche subjective, le mécanisme de l'interpellation idéologique doit être compris « objectivement », c'est-à-dire, comme étant inscrit dans un champ spécifique, et donc, déterminé et surdéterminé par les conditions matérielles des différentes instances de la structure sociale.

C'est précisément à ce niveau que le commentaire de Macherey atteint son point le plus intéressant, en ce qui concerne la position matérialiste de la théorie althussérienne de l'assujettissement. A la question qui concentre l'attention de l'analyse de Butler, « qui est

---

[1946] Cette proposition de Macherey n'est pas loin de la lecture qu'en offre Badiou, dans son texte déjà cité plus haut, à propos du « subjectif sans sujet ». Il faut rappeler que pour Badiou, « le procès politique est seul capable (…) de donner accès à la pensée de ce que c'est, en général, qu'un procès sans sujet ». A partir de là, le « subjectif sans sujet » doit se comprendre alors, comme un *lieu* énigmatique de l'« appareillage *topique* » d'Althusser : aux côtés du « lieu de l'objet » (la détermination en dernière instance de l'économie comme lieu de l'« objectivité », soit de la « science »), et du « lieu du sujet » (le lieu de l'idéologie et des appareils idéologiques d'État), le « subjectif sans sujet » est le lieu proprement *politique*, un lieu sans sujet ni objet dont la surdétermination ouvre au possible. « Que faut-il entendre ici par "subjectif" sans sujet ni objet ? C'est, dans la figure matérielle militante, un procès de pensée homogène, non déterminé par l'objectivité (scientifique), ni captif de l'effet de sujet (idéologique). Ce procès est basculé, au lieu de la surdétermination, vers le possible, et ce sous une prise de parti, une prescription, que rien ne garantit, ni dans l'ordre objectif de l'économie ni dans l'ordre étatique du sujet, mais qui peut tracer dans la situation une trajectoire réelle ». Alain Badiou, « Althusser : le subjectif sans sujet », in *Abrégé de métapolitique*, op. cit., 70, 75.

[1947] Pierre Macherey, « Judith Butler et la théorie althussérienne de l'assujettissement », in *Le sujet des normes*, op. cit., 365. En tant qu'« événement », cette remarque révèle un dialogue inattendu entre le procès de subjectivation, tel qu'il est compris ici, et la notion heideggérienne d'*Ereignis*, précisément dans le sens où l'*Ereignis* décrit l'événement par lequel l'« être soi » advient ou devient un « être propre », avènement qui n'a pas de sujet, évidemment, mais qui ne serait pas non plus « objectif », car chez Heidegger c'est à la fois la subjectivité et l'objectivité qui sont ainsi récusées. Par contre, chez Althusser, il serait difficile de trouver quelque chose de « propre » ou d'« authentique » (*eigen*), tel que le mot de Heidegger le laisse entendre. Il peut être utile de noter ici que Ricœur attire également l'attention sur une certaine affinité entre le concept althussérien d'idéologie et le concept heideggérien d'« être-dans-le-monde », dans la mesure où « ce qui est déformé par l'idéologie, ce n'est pas la réalité elle-même, ce ne sont pas les conditions d'existence réelles, mais notre relation à ces conditions d'existence ». Paul Ricœur, *L'idéologie et l'utopie*, op. cit., 198.

appelé(e) » dans l'interpellation, Macherey suggère d'opposer la question inverse, ou parallèle : « qui (ou qu'est-ce que) appelle » dans l'interpellation. On pourrait être tenté de répondre, hâtivement, que celui/celle ou ce qui appelle n'est autre que la Société, au sens où le procès d'interpellation idéologique est toujours un procès de « socialisation », qui se déroule au sein de la société. La Société serait alors cet autre Grand Sujet dont parle Althusser dans son article de 1970 (ou bien, ce que Macherey appelle aussi « lasociété », d'après un pastiche du langage lacanien). Aussi attirante qu'elle puisse paraître, le problème de cette hypothèse est qu'elle fait entrer par la fenêtre ce qu'on a voulu faire sortir par la porte. Le procès de subjectivation serait à nouveau un procès *avec* sujet dans la mesure où il est commandé par ce grand « sujet-société ». Mais à la rigueur, un tel sujet n'existe pas, ou alors, il n'existe que comme une fiction construite « après-coup » pour justifier à un moment ultérieur le procès dont on veut rendre compte. En bon althussérien, comme on le sait, il n'y a pas de société, mais toujours un « effet de société » déterminé. Pour s'empêcher de retomber sur ce type d'analyses, il faut avant tout éviter de poser le problème dans des catégories abstraites telles que « la société », « la loi », « l'autorité », etc., des notions qui marchent toujours comme des catégories absolues, c'est-à-dire comme des constructions idéalistes sans véritables référents historiques (soit matériels)[1948]. Au lieu de « la société », dit Macherey, ce à quoi il faut penser, plutôt, en bon matérialiste, c'est à ce que Marx avait bien nommé, dans la célèbre sixième thèse sur Feuerbach, l'« ensemble des rapports sociaux » (*das ensemble der gesellschaftlichen Verhältnissen*) : « non pas cette totalité organique déjà constituée et indécomposable que serait la "lasociété", au singulier, mais le complexe instable de forces antagoniques, au pluriel, dont les conflits, à chaque instant, font, défont et refont ce qui n'en est que la précaire résultante »[1949]. C'est là, conclut Macherey, la seule façon de se débarrasser du paradigme religieux, ainsi que de tout présupposé théologique ou métaphysique de la culpabilité originaire ou d'une conscience préexistante[1950].

[1948] Pierre Macherey, « Judith Butler et la théorie althussérienne de l'assujettissement », in op. cit., 366-67.
[1949] *Ibid*., 367. Il ne faut pas oublier que Macherey a fait un soigneux travail de traduction et commentaire de ces thèses : voir Pierre Macherey, *Marx 1845. Les « thèses » sur Feuerbach*, op. cit.
[1950] Franck Fischbach soutient un argument analogue dans sa propre lecture de l'interpellation chez Althusser, sauf qu'en introduisant un concept complètement étranger à sa théorie, celui d'aliénation. Il fait référence à « l'idée, déjà présente chez Marx [dans les *Manuscrits de 1844*], selon laquelle, au fondement du sujet, il y a une perte et une séparation, le sujet se constituant comme tel au prix d'une perte d'objet contrainte et subie. L'élément auquel nous parvenons ici — et que nous ne trouvons pas chez Marx, en tout cas pas

Même si on peut écarter la figure du sujet dans le procès d'interpellation idéologique, ainsi que toute forme de présupposé qu'y puisse occuper sa place, il reste toujours quelque chose d'énigmatique ou « mystérieuse » (c'est le mot qu'Althusser emploie) dans le mécanisme de l'interpellation, qu'aux yeux de Butler semble assumer la forme d'un automatisme[1951]. Plus précisément, il y a une partie de l'argument de Butler qui tient à voir avec ce que les mots mêmes de *mécanisme*, *appareil*, ou *machine*, évoquent : le fait que l'interpellation fonctionnerait par une sorte d'inertie, par une logique nécessaire,

---

immédiatement —, c'est la dimension supplémentaire d'un attachement du sujet à la perte et à la séparation qui le fondent, donc l'élément qu'en termes marxiens on pourrait appeler *l'attachement du sujet à sa propre aliénation* constitutive et fondatrice. Le mécanisme de cet attachement à l'aliénation se laisse également comprendre comme étant directement lié à un attachement originaire de l'individu à sa propre existence, ou à ce désir de persévérer dans son propre être que Spinoza appelait le *conatus*. En effet, si l'individu s'attache à sa propre existence assujettie (à la Loi) et aliénée (privée de l'objet), c'est parce qu'une existence assujettie et aliénée vaut toujours mieux à ses yeux que pas d'existence du tout : désirant fondamentalement exister et ne pouvant exister que socialement, tout individu est en réalité toujours-déjà prêt à payer le prix de cette persévérance dans l'existence et de cette visibilité sociale — à savoir, exister comme un sujet séparé de l'objet interdit et comme un sujet assujetti à la Loi. Plutôt exister comme sujet aliéné et assujetti, que ne pas exister du tout : voilà fondamentalement ce qui fait que, comme disait Althusser, "ça marche" et que "les sujets marchent tout seuls" ». Franck Fischbach, « "Les sujets marchent tout seuls…" Althusser et l'interpellation », in *Althusser. Une lecture de Marx*, op. cit., 130-131, texte repris sous un titre légèrement modifié (« "Les sujets marchent tout seuls…" L'interpellation, d'Althusser à Judith Butler et Slavoj Zizek »), in Franck Fischbach, *Sans objet. Capitalisme, subjectivité, aliénation*, coll. Problèmes et controverses (Paris: Vrin, 2009), 211-232. Suivant ce qu'il appelle l'« hypothèse métastructurelle », Jacques Bidet distingue pour sa part une interpellation « générique » (ou « anthropologique ») et une interpellation « spécifique », qu'il associe avec les *rapports sociaux* concrets que l'individu entretient dans le mode de production capitaliste, d'où il se pose la question de savoir comment les « rapports sociaux » eux-mêmes peuvent « interpeller ». Voir Jacques Bidet, « Le sujet interpellé : au-delà d'Althusser et de Butler », *Actuel Marx* 61, n° 1 (2017): 184-201.

[1951] Ce problème est formulé d'emblée dans l'Introduction : « Althusser ne fournit aucun indice sur la raison qui pousse l'individu à se retourner, à reconnaître la voix comme lui étant adressée et à accepter la subordination et la normalisation effectuées par cette voix. Pourquoi le sujet se tourne-t-il vers la voix de la loi et quel est l'effet d'un tel "tour" dans l'inauguration d'un sujet social ? S'agit-il d'un sujet coupable ? Si oui, comment l'est-il devenu ? La théorie de l'interpellation requiert-elle une théorie de la conscience ? » Judith Butler, *La Vie psychique du pouvoir*, op. cit., 27. Toutefois, il faut préciser que l'idée d'« automatisme », plus précisément, d'un « automatisme symbolique », provient de la considération d'une étude de Mladen Dolar que Butler commente vers toute la fin de son texte. Voir Mladen Dolar, « Beyond Interpellation », *Qui Parle* 6, n° 2 (1993): 75-96. Selon Dolar, il y aurait une faiblesse dans la théorie althussérienne de l'interpellation par rapport à sa conception de la matérialité de l'idéologie. Basé sur les travaux de Zizek, Dolar trouve insuffisante la conceptualisation du rapport entre cette matérialité et le Symbolique lacanien, c'est-à-dire, entre la répétition des pratiques *matérielles* dans des rituels, et un « automatisme symbolique » qui serait, lui, *immatériel*. Une remarque faite par Fischbach peut servir ici comme réfutation à ce genre d'objections (malgré les remarques critiques que lui-même adresse à Althusser) : « C'est pourquoi, contrairement à Slavoj Zizek, nous ne pensons pas qu'"Althusser méconnaît l'agent spécifique de l'idéal, l'Autre immatériel" (…) : simplement, il pose que l'idéal *ne* fonctionne comme tel *que* matériellement ». Franck Fischbach, « "Les sujets marchent tout seuls…" », in op. cit., 118 (note 1). En tout cas, cette objection n'est pas sans lien avec ce qu'avait dit aussi Gillot dans sa lecture d'Althusser, lorsqu'elle attirait l'attention sur l'indistinction entre l'imaginaire et le symbolique (ou entre le *moi* et le *sujet*). Ce qui semble poser problème ici c'est essentiellement, l'appropriation althussérienne du symbolique lacanien, appropriation qui se fait au prix d'une traduction considérable, voire d'une mutation.

infaillible, qui ne rate jamais son but. C'est d'ailleurs ce qui exprime la phrase d'Althusser selon laquelle les sujets « marchent tout seuls »[1952]. L'un des grands mérites de la lecture de Butler est de s'interroger sur la possibilité que ce mécanisme n'atteigne pas son but, c'est-à-dire que l'interpellation puisse échouer dans la constitution des individus en sujets, ou en d'autres termes, qu'il existe la possibilité d'un écart entre l'appel et l'appelé(e). Vers toute la fin de son texte, Butler s'interroge en fait sur la possibilité d'un autre type de « retournement », « un tour qui, autorisé par la loi, s'en détourne, résiste à son appel d'identité, agent [*an agency*] qui distancie et contredit les conditions de son émergence »[1953]. Cet autre retournement, dit-elle, exigerait une certaine « volonté de ne pas être », une sorte de « désubjectivation critique », qui permettrait de mettre en évidence à la fois les limites du pouvoir de la Loi (les limites de l'efficacité de l'interpellation), et le fait qu'il y a toujours la possibilité de la résistance[1954].

Pour Butler, il s'agit encore ici d'une question que la propre élaboration théorique d'Althusser permet de développer, mais que lui-même aurait négligée. Si l'interpellation idéologique opère avant tout dans l'élément de l'inconscient, dans l'instance de l'imaginaire, elle doit prendre en considération alors la fonction de reconnaissance-méconnaissance propre à l'idéologie en général. En d'autres termes, que *parce que* l'interpellation opère sur le plan de l'imaginaire, l'interpellation exige « par principe » à être reconnue aussi bien que méconnue, ce qui signifie que, dans les faits, nous pouvons toujours *méconnaître* l'appel du gendarme, ou confondre l'appel avec n'importe quel autre « message », ou même réagir par erreur à un appel qui ne nous était pas adressée :

[1952] *P*, 120.

[1953] Judith Butler, *La Vie psychique du pouvoir*, op. cit., 197.

[1954] On peut penser à une autre possibilité d'échec de l'interpellation, qui ne serait plus une autre forme de retournement mais plutôt un *détournement* dans l'interpellation : ce serait ce qu'on pourrait nommer peut-être l'« interpellation schizophrène » telle qu'elle est rappelée par Deleuze et Guattari au début de *L'Anti-Œdipe* à propos d'un dialogue du *Molloy* de Samuel Beckett qui récrée une autre scène policière : « Car il est certain que le schizo est interpellé, ne cesse pas de l'être. Précisément parce que son rapport avec la nature n'est pas un pôle spécifique, il est interpellé dans les termes du code social en cours : ton nom, ton père, ta mère ? Au cours de ses exercices de production désirante, Molloy est interpellé par un policier : "Vous vous appelez Molloy, dit le commissaire. Oui, dis-je, ça me revient à l'instant. Et votre maman ? dit le commissaire. Je ne saisissais pas. S'appelle-t-elle Molloy aussi ? dit le commissaire. S'appelle-t-elle Molloy ? dis-je. Oui, dit le commissaire. Je réfléchis. Vous vous appelez Molloy, dit le commissaire. Oui, dis-je. Et votre maman, dit le commissaire, s'appelle-t-elle Molloy aussi ? Je réfléchis" ». Gilles Deleuze et Félix Guattari, *L'Anti-Œdipe*, op. cit., 20. En ce sens, plus qu'un « échec », il s'agirait plutôt de l'une des possibilités inhérentes au mécanisme de l'interpellation : Althusser n'aurait pensé qu'à une interpellation « paranoïaque », alors qu'il est toujours possible que l'interpellation puisse subir des *déviations* « schizophrènes ».

> « il y a toujours le risque d'une certaine *inexactitude de la reconnaissance* [*misrecognition*]. Si l'on ne reconnaît pas [*misrecognizes*] cet effort entrepris pour produire le sujet, la production elle-même échoue. Celui qui est hélé peut ne pas entendre, mal interpréter l'appel, se détourner, répondre à un autre nom, tenir à ce qu'on ne lui parle pas ainsi »[1955].

Ce « risque », constitue en réalité un élément constitutif dans le mécanisme de l'interpellation, car il appartient à la conceptualisation lacanienne de l'imaginaire telle qu'Althusser dit s'en servir. L'imaginaire, en fait, entraîne la « possibilité permanente de *reconnaissance inexacte* [*misrecognition*], c'est-à-dire l'incommensurabilité entre l'exigence symbolique (le nom interpellé) et le caractère instable, imprévisible, de son appropriation ». Plus radicalement, dit toujours Butler, pour Lacan,

> « l'imaginaire signifie l'impossibilité de la constitution discursive — c'est-à-dire symbolique — de l'identité. L'identité ne peut jamais être pleinement totalisée par le symbolique car ce que celui-ci ne réussit pas à ordonner émergera dans l'imaginaire en tant que désordre, site de contestation de l'identité »[1956].

[1955] Judith Butler, *La Vie psychique du pouvoir*, op. cit., 151. Nous ne croyons pas que Zizek, qui raconte lui-même une telle anecdote, fasse le point que Butler tente de faire ici. Il est vrai que même l'interpellation « échouée » dans laquelle on se retourne par « erreur » peut être l'indice même de la réussite permanente de l'interpellation. Mais cela n'empêche que dans cette « réussite » il s'agisse de différentes formes de subjectivité (telle que celle du « schizo » qu'on vient d'évoquer), imprévues et immaîtrisables de la part d'un AIE quelconque (autrement dit, des formes de subjectivité qui ne sont pas « mécaniquement » soumisses au pouvoir d'État). Voir Slavoj Zizek, *The Ticklish Subject. The Absent Centre of Political Ontology* (London: Verso, 2000), 257-260. Fischbach rejoint ici l'argument de Zizek : « l'"issue" proposée par J. Butler reste à l'intérieur du cadre de la constitution idéologique de la subjectivité par l'interpellation, et la capacité de re-formulation, de re-signification et de re-configuration de l'identité subjective, sur laquelle elle s'appuie, fait elle-même partie du dispositif idéologique ». Franck Fischbach, « "Les sujets marchent tout seuls…" », in op. cit., 134. Fischbach aurait parfaitement raison sur ce point si ce n'est parce que l'argument de Butler n'est pas précisément une « issue ». Comme Althusser le dit à plusieurs reprises, « nous vivons dans l'idéologie » (*SR*, 120 ; voir aussi *PM*, 240), ce qui implique que « l'idéologie *n'a pas de dehors* » (*P*, 115), et donc qu'il ne peut pas avoir quelque chose comme une existence « non idéologique » ou qu'il y aurait quelque chose comme une « désaliénation » à atteindre. C'est *parce qu*'elle reste « à l'intérieur » du cadre de l'interpellation idéologique que l'argument de Butler montre toute sa cohérence (et reste fidèle, sur ce point, aux propos de la théorie althussérienne).

[1956] Judith Butler, *La Vie psychique du pouvoir*, op. cit., 153. Comme le dit aussi Malabou dans sa préface, paraphrasant une formule de Lacan : « tout processus d'identification est en fin de compte "*un échec réussi*", il n'y a jamais d'identité définitive. Après tout, pourquoi devrais-je me retourner ? ». Catherine Malabou, « Tropiques de l'identité. *Qui m'appelle ?* », in Judith Butler, *La Vie psychique du pouvoir*, op. cit., 19. Il faut remarquer que déjà dans un article de 1984 Warren Montag avait souligné ce même aspect dans l'appropriation althussérienne de la théorie lacanienne du sujet : « the subject, by definition divided against itself, can never be entirely "subjected" by Power or ideology, for there is always a remainder that escapes the process of ideological subjection and in escaping it returns endlessly to oppose it. There is not total

Bien que cette impossibilité structurale d'une pleine totalisation semble avoir été négligée dans l'appropriation althussérienne de la théorie lacanienne, du moins sur le plan strictement conceptuel, il est encore possible de rapprocher cette idée du rôle que l'on peut assigner à la figure du « mouvais sujet ». Dans son article de 1970, Althusser fait apparaître de manière plutôt marginale cette figure, mais sa marginalité dans l'espace conceptuel disposé par son « petit théâtre théorique », contraste avec l'importance qu'elle peut acquérir dès qu'on suit la trace des analyses ouvertes par la lecture de Butler. Paradoxalement, cette figure intervient au moment même où Althusser prononce la phrase qui donne l'idée la plus manifeste de l'« automatisme » dont on vient de parler, chose qui évidemment doit permettre de relativiser la portée ou la signification que peut avoir cette possible lecture. Voici le passage :

> « les sujets "marchent", ils "marchent tout seuls" dans l'immense majorité des cas, à l'exception des "mauvais sujets" qui provoquent à l'occasion l'intervention de tel ou tel détachement de l'appareil (répressif) d'Etat. Mais l'immense majorité des (bons) sujets marchent bien "tout seuls", c'est-à-dire à l'idéologie »[1957].

Tout se joue dans cette précision « quantitative » où le mécanisme de l'interpellation fonctionnerait dans l'« immense majorité » des cas, sauf dans ces « exceptions » que constituent les « mauvais sujets » (le mot *exception*, renvoie d'ailleurs inéluctablement à celui de *norme*). Althusser ne précise pas qui sont ces mauvais sujets, ni pourquoi ce sont des sujets *mauvais*. Tout ce que nous savons, c'est qu'avec eux, le mécanisme de l'interpellation idéologique rate son but, c'est-à-dire qu'il s'agit d'individus qui ne se retournent pas en réponse à l'appel. Il ne laisse pas non plus beaucoup de place à ces mauvais sujets pour « agir » autrement qu'en tant que sujets interpellés, car ces exceptions « provoquent » tout de suite l'intervention de l'appareil répressif d'État (qui lui, marche surtout « à la violence »). Ce que le texte d'Althusser suggère essentiellement, c'est que si l'interpellation idéologique ne fonctionne pas, ces exceptions reviendront rapidement à la

---

domination or subjection because there is no subject which would, in its totality, be susceptible to the interpellation of ideology. Struggle, resistance and opposition are not merely possible: they are the necessary effects of the splitting of the subject. Hence, the production of the subject is always also the production of an antagonism that is never obliterated or resolved ». Warren Montag, « Marxism and Psychoanalysis: The Impossible Encounter », *Minnesota Review* 23 (1) (1984): 76.

[1957] *P*, 120.

norme, en recourant à la violence. Il n'y a pas beaucoup de place pour diverger, pourrait-on dire, et encore moins pour résister.

Mais s'il n'y a pas beaucoup, il n'en reste pas moins qu'il y a place à l'exception. Tout comme dans la théorie lacanienne on peut parler d'une impossibilité structurale de totalisation de l'identité, cette figure du mauvais sujet ouvre la porte pour affirmer une impossibilité structurale analogue : celle d'une efficacité absolue de l'interpellation idéologique[1958]. Parce que *tous* les sujets ne se retournent pas (bien qu'une grande majorité le fasse), et ne le font pas *toujours* (bien que la plupart du temps). C'est donc à partir de cette petite faille, minoritaire et exceptionnelle, qu'une toute autre lecture devient possible, telle que Butler a essayé de le faire. Tout en s'appuyant sur la théorie althussérienne de l'interpellation, Butler va beaucoup plus loin de la figure du « mauvais sujet ».

> « Considérons la force de cette dynamique de l'interpellation et de la reconnaissance inexacte [*misrecognition*] quand le nom n'est pas un nom propre, mais une catégorie sociale, et donc un signifiant susceptible d'être interprété selon un certain nombre de modes divergents et conflictuels. Être interpellé en tant que "femme", "juif", "pédé", "noir" ou "*chicana*" peut être entendu ou interprété, selon le *contexte*, comme une affirmation ou une insulte (le contexte constituant *la temporalisation et la spatialité effectives* du signe) »[1959].

Pour Butler, comme nous l'avons vu, c'est la fonction même de reconnaissance-méconnaissance qui rend cette dynamique plus complexe et moins univoque que les propos de l'article d'Althusser pourraient le suggérer. Mais aussi, c'est une considération de ce qu'elle appelle le « contexte » qui va surdéterminer le mécanisme de l'interpellation et son efficacité. Dans une analyse comparative de la figure de l'interpellation chez Althusser et

---

[1958] Suivant une voie différente, Fabio Bruschi présente également un argument de ce genre. Selon lui, « on ne peut pas reprocher à Althusser de réduire purement et simplement le symbolique à l'imaginaire (…) Au contraire, Althusser prend bien en considération le processus inconscient qui produit un tel résultat, en tant qu'il ouvre un vide d'où surgit le processus d'identification en tant qu'impossible et nécessaire. Ainsi pour Althusser comme pour Lacan, si l'imaginaire tend bien à produire un sujet qui s'identifie avec une image de soi, cela ne signifie pas que ce processus pourrait être achevé ou qu'il l'est déjà. Au contraire, ce processus est mobilisé précisément parce son achèvement est impossible et qu'il doit être constamment relancé, c'est-à-dire parce que le symbolique est nécessairement troué, parce qu'il n'y a pas d'Autre de l'Autre ». Fabio Bruschi, « Le sujet entre inconscient et idéologie. Althusser et la tentation du freudo-marxisme », *Meta: Research in Hermeneutics, Phenomenology, and Practical Philosophy* VI, n° 1 (2014): 304.

[1959] Judith Butler, *La Vie psychique du pouvoir*, op. cit., 152. Nous soulignons.

chez Fanon, Macherey va souligner également les limitations de la théorie althussérienne dans la même direction repérée par Butler (qu'il a, comme nous l'avons vu, lu attentivement).

> « Dans des cas comme celui de l'"être juif" ou de l'"être noir", il est impossible d'être simplement sujet (…) être sujet implique la référence à quelque chose en plus, un supplément d'être (…). Cet aspect de la question de la subjectivation semble avoir échappé à Althusser, qui l'a évacué à travers le geste même qui lui a permis d'écarter la considération de l'intersubjectivité, dont il n'a pas compris que, revue à la lumière d'un concept comme celui de situation, elle revêt une tout autre signification que celle impliquée par le rapport ordinaire à autrui théorisé par la phénoménologie »[1960].

Pour Macherey, il est ici question de prendre en considération toute la dimension « horizontale » de l'interpellation, celle qui tient à voir avec les rapports intersubjectifs (ou rapport à « l'autre » avec minuscule), qui sont au centre des analyses de Fanon, pour contrebalancer la centralité exclusive qu'Althusser assigne à la dimension « verticale » de l'interpellation, celle des AIE (comme rapport à « l'Autre » avec majuscule). Sans pouvoir entrer dans les détails de ce dialogue (ou de cette dialectique), ce que Macherey entend mettre en évidence ici, c'est précisément le fait que l'interpellation des individus en sujets ne peut jamais avoir lieu de manière simple et univoque (ni même de manière « absolue », au sens où les individus sont *toujours-déjà* des sujets), mais que, au contraire, elle se passe toujours dans une *situation*, ce qui veut dire que le procès par lequel on devient des sujets, le processus de subjectivation, est toujours un procès surdéterminé. « On ne devient jamais sujet tout court, mais sujet "surdéterminé" », ce que pour Macherey veut dire toujours « *qualifié* », « sujet d'un certain genre », genres qui sont toujours « constitués en situation »[1961]. Alors, s'il est vrai que tous les sujets sont « exposés » au mécanisme de

[1960] Pierre Macherey, « Figures de l'assujettissement », in *Le sujet des normes*, op. cit., 78-79.
[1961] *Ibid.*, 79. Comme le remarque à juste titre Macherey, Fanon reprend le terme « situation » de Sartre, dont son livre *Réflexions sur la question juive* (1954), est commenté et discuté à plusieurs reprises dans *Peau noire, masques blancs*. Voir notamment le chapitre 5, « L'expérience vécue du noir », in Frantz Fanon, *Peau noire, masques blancs*, coll. Points Essais (Paris: Éditions du Seuil, 1995), 88-114. Ce qui est intéressant, c'est que dans ce même livre Sartre parle justement du « juif » comme étant « surdéterminé » (« Il s'agit en quelque sorte pour lui d'un redoublement de la relation fondamentale avec autrui. Il est surdéterminé », cité par Macherey). C'est pour cette raison que Macherey dira : « Si on prend au sérieux cette difficulté, on doit

l'interpellation, nous ne devenons jamais le même type de sujet, nous sommes toujours des sujets qualifiés, façonnés par des normes, surdéterminés. De ce point de vue, la distinction entre « bons » et « mauvais » sujets devient inessentielle, dit Macherey, puisque tous les sujets sont des sujets d'un type spécifique, surdéterminés par la « situation » (ou le « contexte », selon Butler) dans laquelle ils deviennent des sujets.

2.6.7. De l'interpellation de l'Autre à une autre *interpellation*

Avant d'aborder la dernière section de ce chapitre, il nous faut considérer un autre axe d'analyse de ce qu'est (et *peut être*) la théorie althussérienne de l'interpellation idéologique, un axe qui se trouve formulé dans un texte où il n'est apparemment pas question d'idéologie, ou du moins, pas question d'interpellation idéologique. Il s'agit de l'article d'Althusser « Le "Piccolo", Bertolazzi et Brecht. (Notes sur un théâtre matérialiste) », auquel nous avons déjà fait référence, notamment à propos du concept de « dialectique à la cantonade ». L'origine de ce texte, on le sait par ses mots d'ouverture, réside dans la mise en scène de *El Nost Milan* de Carlo Bertolazzi par le *Piccolo Teatro* de Milan, sous la direction de Giorgio Strehler, représentation qui a eu lieu au « Théâtre des Nations » à Paris en juillet 1962. Sous l'inspiration du théâtre brechtien, Althusser rédige alors cette « critique » pour faire justice à une pièce que la critique parisienne n'a su apprécier que comme un autre « mélodrame » de plus.

Comme nous l'avons déjà remarqué, c'est Balibar qui, dans l'avant-propos à la réédition de 1996 de *Pour Marx*, avait affirmé que cet article constitue le « véritable centre géométrique et théorique du livre tout entier »[1962], et ceci notamment en raison du fait que dans cet article on peut trouver « l'extraordinaire esquisse d'une critique de la catégorie anthropologique de "conscience", en termes de structure de distanciation ou de dissociation

---

reconnaître que Sartre, *via* Fanon, va plus loin qu'Althusser » (*ibid.*, 80). En effet, Althusser a toujours associé le terme « situation » au vécu de la phénoménologie : « qu'est-ce qu'une "situation" ? C'est une formation de l'idéologique, formation singulière, où le "vécu" est informé par la structure (et les modalités spécifiées) de l'idéologique, est cette structure même dans la forme de l'interpellation reçue (et elle ne peut pas ne pas être reçue). (…) Dans une situation "vécue" (…) règne toujours le discours idéologique ». *ESP*, 142.

[1962] Étienne Balibar, « Avant-propos pour la réédition de 1996 », in *PM*, viii.

des temps subjectifs »[1963]. C'est précisément cette critique de la catégorie anthropologique de conscience, de sa structure centrée et de la temporalité homogène qui la régie, critique qui est déployée dans les termes brechtiens d'un « effet de distanciation » (*Verfremdungseffekt*), que nous pouvons reprendre ici pour montrer comment la théorie althussérienne de l'interpellation peut être mieux ou différemment comprise (ce qui signifie clarifiée et développée) à partir de la considération de certains textes publiés avant l'article de 1970.

Pour le dire brièvement, et suivant certaines suggestions faites dans plusieurs commentaires récents, nous trouvons d'une certaine manière dans ce texte sur le théâtre une manière alternative de formuler le problème de l'interpellation idéologique, d'en comprendre la portée ainsi que le mécanisme, dans une direction qui permet de contourner les écueils voire les apories auxquelles conduisait l'analyse d'Althusser dans son article « Idéologie et appareils idéologiques d'État », notamment celle concernant l'impossibilité d'une politique révolutionnaire. En un mot, « Le "Piccolo", Bertolazzi et Brecht » offre une version de l'interpellation où l'on peut concevoir l'idée d'une interpellation « critique », d'une « contre-interpellation », voire d'une interpellation en « sujet militant »[1964] qui pourrait bien être l'incarnation d'une politique révolutionnaire dans le cadre d'une lutte de classes qui se déroule aussi bien comme lutte politique qu'idéologique[1965].

[1963] *Ibid*.

[1964] C'est une formule employée par Althusser lui-même, à propos de l'« idéologie prolétarienne » : *SR*, 259. Or, Althusser reconnaît ailleurs que la plupart du temps cette interpellation en « sujet militant » peut être entièrement fonctionnelle à la reproduction de la direction de l'appareil du parti. A propos du Parti Communiste Français, justement, Althusser dit : « Cette machine à dominer, à contrôler et à manipuler les militants ne se voit jamais aussi bien dans ses œuvres que dans le *type de militants* que, littéralement, elle *produit*, comme son résultat spécifique et irremplaçable pour elle ». *CPD*, 82. Le « ciment » idéologique (Althusser reprend ici un terme de Gramsci) qui donne l'unité au parti peut ainsi être « sclérosée et figée », ou bien, « vivante » et « féconde » : « Si le parti est vivant, son unité sera contradictoire, et le parti sera unifié par une idéologie vivante, qui devra être contradictoire, mais qui sera ouverte et féconde » (*ibid.*, 89).

[1965] Dans la note inédite de 1966, « Théorie marxiste et Parti communiste… », Althusser est assez explicite sur ce point, bien qu'il ne développe pas beaucoup cette possibilité en termes théoriques : « Si l'idéologie y exprime dans son ensemble une représentation du monde destinée avant tout à consacrer une exploitation et une domination de classe, — elle peut aussi donner lieu, en certaines circonstances, à l'expression de la *protestation des classes exploitées*, contre leur propre exploitation. C'est pourquoi il nous faut maintenant préciser que l'idéologie n'est pas seulement divisée en régions, mais qu'elle *est aussi divisée en tendances*, à l'intérieur de sa propre existence sociale. Marx a montré que "*les idées dominantes sont les idées de la classe dominante*". Cette simple phrase nous met sur la voie de comprendre que, de même qu'il est dans une société de classes une (ou des classes) dominantes, et des classes dominées, il existe aussi une idéologie dominante et des idéologies *dominées*. A l'intérieur de l'idéologie en général, on observe donc l'existence de *tendances idéologiques différentes* ». Louis Althusser, « Théorie marxiste et Parti communiste… », op. cit., 97-98.

Comme nous l'avons vu auparavant à propos de la « *Darstellung* » et du « théâtre sans auteur » dans leur rapport avec des concepts comme la causalité structurale ou le procès sans sujet, le modèle de la dramaturgie offre une fois de plus des ressources théoriques différents pour poser, dans ce cas-là, le problème de l'interpellation. Selon la lecture d'Althusser, dans la pratique théâtrale brechtienne, l'effet de distanciation peut opérer comme un « effet de *déplacement* » ou un « effet de *décalage* »[1966]. Cet effet peut être considéré comme un « effet critique » qui déplace la position « passive » dont le spectateur cherche à *s'identifier* avec la pièce, c'est-à-dire à se *reconnaître* dans l'argument de la pièce, vers une position « active » dont le spectateur peut s'apercevoir du décalage structurel qui est mis en scène dans la pièce — le décalage entre deux temporalités hétérogènes qui est « présenté » au sens de la *Darstellung*[1967] —, position active ou critique qui mène au spectateur à se rendre compte de l'élément de *méconnaissance* qu'il y a dans l'histoire de la pièce où il veut se reconnaître, et qui peut l'amener à un procès de *desidentification*. Mais ce déplacement — rappelons-le encore — n'est possible que par les éléments mêmes de la pièce, et jamais par une certaine capacité subjective du spectateur. Comme Balibar l'a signalé dans un article qui reprend, d'une certaine manière, la thèse qu'il avait formulée dans l'avant-propos de 1996 :

> « It is this shift from psychology to structure, from intentionality to a latent dissociation of consciousness, that should be not only described but actively performed by the theater, giving rise to a critique of ideology that consists not in arguing discursively against its subjection to power or domination, but in making paradoxically "visible" or "perceptible" what is in principle invisible, namely, ideology's grip on the consciousnesses of its subjects (as well as the limits of this grip in certain situations of exception) »[1968].

La position critique n'a donc rien à voir avec une capacité du sujet spectateur pour « discuter » voire pour « critiquer » de manière intentionnelle le contenu d'une pièce, mais tient plutôt à voir avec les rapports que la pièce elle-même peut mettre en scène avec les

[1966] Voir « Sur Brecht et Marx », in *EPP II*, 549.
[1967] Guillaume Sibertin-Blanc parle d'une « puissance critique » qui consiste précisément en ce « *non-rapport* » entre deux structures temporelles disjointes, une absence de rapport rendue visible par la mise en scène de Strehler. Voir Guillaume Sibertin-Blanc, « De la théorie du théâtre à la scène de la théorie. Réflexions sur "Le 'Piccolo', Bertolazzi et Brecht" d'Althusser », in *Le Moment philosophique des années 1960 en France*, op. cit., 263.
[1968] Étienne Balibar, « Althusser's Dramaturgy and the Critique of Ideology », art. cit., 6.

ressources mêmes du théâtre : il est plutôt question d'une « capacité » *de la pièce* de présenter, de rendre visible, précisément, des rapports qu'autrement demeureraient invisibles[1969]. Comme Michael Sprinker l'a souligné à juste titre, ce qui produit cet effet critique n'est pas de l'ordre technique ni psychologique, mais « structural »[1970]. Cette « capacité » donc (que nous écrivons ici entre guillemets) ne revient pas à dire qu'il serait question d'une habileté ou d'un talent exceptionnel du metteur en scène, soit-il Strehler ou Brecht lui-même, pour produire le résultat d'un effet critique spécifique (et sur ce point, Althusser propose en fait une lecture de la pratique théâtrale brechtienne qui va à contrecourant de la lecture classique du « théâtre épique » de Brecht comme « théâtre critique »). Malgré leur talent indéniable comme dramaturges, le déplacement dont on parle c'est un déplacement qui tient lieu dans la pièce elle-même, dans ce qu'Althusser entendait par le « jeu » du théâtre[1971], sous la forme d'un « dispositif » ou d'un « mécanisme » qui échappe aussi aux intentions du metteur en scène[1972].

En ce sens, tout comme l'interpellation idéologique est produite dans un « procès sans sujet », cet effet critique se produit également dans un « théâtre sans auteur ». Comme Warren Montag l'a bien remarqué, dans le théâtre matérialiste cet effet n'est pas le résultat du script rédigé par le dramaturge, ni le résultat du talent des acteurs qui ont interprété leurs rôles de manière excellente, puisqu'il s'agit essentiellement d'un script qui s'écrit par et

---

[1969] Dans son excellente étude sur l'« esthétique matérialiste » chez Althusser, Michael Sprinker souligne à juste titre que celle-ci serait la fonction qu'Althusser assigne à l'art ou à la pratique esthétique en général : il ne s'agit pas de fournir une connaissance de l'idéologie mais de rendre visible l'idéologie. Voir Michael Sprinker, « Imaginary Relations : Althusser and Materialist Aesthetics », in *Imaginary Relations. Aesthetics and Ideology in the Theory of Historical Materialism* (London et New York: Verso, 1987), 271.

[1970] *Ibid.*, 279.

[1971] Comme il l'explique dans « Sur Brecht et Marx », il faut comprendre ce « jeu » en deux sens différents mais complémentaires : « D'abord dans le sens traditionnel de jeu théâtral (le théâtre est un jeu : les [*acteurs*] jouent ; le théâtre est une représentation fictive de la réalité […]). Mais il faut entendre "jeu" dans un second sens : c'est que le théâtre permet ce "jeu" (au sens où il y a du "jeu" dans une porte, une charnière, un mécanisme). Cela veut dire que le théâtre est ainsi fait qu'il contient *de la place*, du "jeu" pour y introduire ces changements ». *EPP II*, 544 (le mot « acteurs » en cursives et entre crochets c'est un ajout de l'éditeur).

[1972] Comme l'affirme encore Balibar : « a certain practice of the theater appears as a "machinery" or "dispositive" that has the power to *attract* the spectator's consciousness into its fictitious "world" only to *eject* her *into the real world* after it has been dislocated by the machine itself. The power of *fiction* is to dismantle or invert the *imaginary* in order to allow for the acknowledgment of the *real* and to produce a "real effect" ». Etienne Balibar, « Althusser's Dramaturgy and the Critique of Ideology », art. cit., 7. Ce qui est en jeu ici, on l'aura deviné, c'est le rapport très complexe entre le « théâtre » et le « monde réel » (ou entre le théâtre et la vie), que la pratique théâtrale dite « matérialiste » cherche à problématiser. C'est la raison pour laquelle, selon Sibertin-Blanc, « un "théâtre matérialiste", en somme, ne peut devenir critique qu'au bord de lui-même, au plus près de son impossibilité, dans la contestation interne du rapport de reconnaissance qui fonde la représentation théâtrale dans la structure centrée d'une conscience de soi ». Guillaume Sibertin-Blanc, « De la théorie du théâtre à la scène de la théorie », in op. cit., 261.

dans la représentation elle-même[1973]. La figure de l'auteur, tout comme celle du spectateur, se voit ainsi radicalement relativisée : il devient aussi un produit de la représentation, qui seulement par un geste d'attribution après-coup peut assumer la création de la pièce[1974].

Si paradoxal que cela puisse paraître, c'est justement à propos de ce « mécanisme » (sans auteur) que nous pouvons répondre et en fin de comptes rejeter la critique d'un « déterminisme », voire d'un « automatisme » dans le procès d'interpellation idéologique, qui ferait du procès de subjectivation ou de production de subjectivité un procès régi par une « fatalité » dont aucune possibilité de variation ou de changement serait possible. Une fois de plus, il s'agirait d'une autre voie d'argumentation ouverte par les propres analyses d'Althusser, mais que son article de 1970 aurait pour ainsi dire « couvert » par l'importance excessive accordée (non seulement par Althusser, mais peut-être surtout par ses lecteurs) à la thèse de l'interpellation comme constitution des individus en sujets, et donc de l'assujettissement constitutif du sujet. En gardant à l'esprit que cet article fait partie d'un projet de recherche beaucoup plus large concernant le problème de la reproduction des rapports de production, il faut prendre en compte alors que la reproduction idéologique a également lieu à l'intérieur d'un procès politique et historique plus vaste, qui surdétermine toujours les effets ou les résultats possibles de son fonctionnement. Ce qui veut dire que l'interpellation, loin d'obéir à la nécessité d'un déterminisme ou d'une fatalité mécanique, est plutôt toujours affectée par une fragilité ou par une contingence intrinsèques[1975]. On pourrait dire qu'au fond elle obéit à la « nécessité de la contingence », selon une formule qu'Althusser emploie à plusieurs reprises. Le modèle dramaturgique offre en ce sens un référent privilégié pour montrer que l'interpellation peut produire des effets « contre-

[1973] Warren Montag, « Althusser's Authorless Theater », art. cit., 49.

[1974] Comme le suggère Montag, on retrouve par là encore un autre rapprochement possible avec ce que Foucault, vers la fin de sa conférence « Qu'est-ce qu'un auteur ? » désignait comme « fonction-auteur » (étroitement liée à une « fonction-sujet » plus ou moins analogue). Voir Michel Foucault, « Qu'est-ce qu'un auteur ? », in *Dits et écrits I (1954-1969)*, op. cit., 789-821. Balibar lui-aussi rappelle cette affinité entre Althusser et Foucault, quant à que tous les deux détestaient la figure de l'auteur : Etienne Balibar, « Althusser's Dramaturgy and the Critique of Ideology », art. cit., 20. Dans *Marx dans ses limites*, on retrouve une remarque assez explicite à cet égard concernant le statut qu'Althusser assigne à Marx lui-même : « par cette conception de la critique, Marx récusait (certes, sans le dire explicitement, et donc sans en tirer toutes les conséquences) l'idée alors "évidente" pour tous, qu'il pût être, lui, l'individu Marx, lui, l'intellectuel Marx, "*l*'"auteur (comme origine absolue, le créateur) intellectuel ou même politique d'une telle critique. Car c'était le réel, la lutte de classe ouvrière qui agissait comme véritable auteur (agent) de la critique du réel par lui-même (…), l'individu nommé Marx "écrivait" pour cet "auteur", infiniment plus grand que lui, pour lui mais d'abord *par lui, sous son insistance* ». *EPP I*, 370-71.

[1975] Etienne Balibar, « Althusser's Dramaturgy and the Critique of Ideology », art. cit., 13.

productifs », elle peut « mal tourner » ou « se tourner contre » le but préalablement fixé (Balibar emploie le terme anglais « *backfire* » ; mais il parle aussi, en référence au travail de Butler, d'un « renversement performatif »)[1976]. En effet, le meilleur exemple en est le fait que la représentation même d'*El Nost Milan* à Paris par le *Piccolo Teatro*, ait provoqué des réactions et des commentaires aussi divergents, dont bien sûr l'article d'Althusser lui-même[1977]. Il convient de rappeler à ce propos le geste extraordinaire avec lequel Althusser finit son article sur la pièce de Bertolazzi, un geste parfaitement performatif qui confirme à la fois le mécanisme de l'interpellation comme un procès sans sujet et du théâtre matérialiste comme un théâtre sans auteur (et faisant de sa propre élaboration théorique le résultat de ce mécanisme) :

> « Je me retourne. Et, soudain, irrésistible, m'assaille *la* question : si ces quelques pages, à leur manière, maladroite et aveugle, n'étaient que cette pièce inconnue d'un soir de juin, *El Nost Milan*, poursuivant en moi son sens inachevé, cherchant en moi, malgré moi, tous les acteurs et décors désormais abolis, l'*avènement* de son discours muet ? »[1978].

Selon la lecture proposée par Butler (dans un texte où elle discute l'article de Balibar)[1979], ce que l'analyse d'Althusser permet de penser, c'est qu'il existe toujours l'espace d'un « jeu » entre la reproduction *mécanique* de l'idéologie et le *mécanisme* psychique où s'exercent les effets de l'idéologie. Butler observe en fait que le sens même du terme « mécanisme » chez Freud, parce qu'il est un mécanisme psychique, doit admettre

---

[1976] *Ibid.*, 15.

[1977] Sprinker fait ce même constat pour défendre aussi la possibilité d'une variation ou d'une divergence dans les effets de l'interpellation : « Althusser understands perfectly well that it is, on occasion and under quite specific circumstances, possible to refuse the call of this or that particular ideology. The goal of ideology is to make subjects 'work all by themselves', but the mechanisms of ideological interpellation are constantly traversed by forces and influenced by conditions that are not necessarily in concert with ideology (…). One cannot, absent this notion of the contingent power of any specific ideology to interpellate subjects successfully, account for the different responses to the same production of *El Nost Milan* of the audience and the critics. The failure in aesthetic appreciation among the critics, their inability to 'perceive' what is 'there' before their eyes, is explicable in ideological terms ». Michael Sprinker, « Imaginary Relations : Althusser and Materialist Aesthetics », in op. cit., 280 (note 11).

[1978] *PM*, 152. Il faut aussi noter qu'avec la phrase « je me retourne », Althusser avait déjà à l'esprit, dans cet article de 1962, la figure de l'interpellation et même une sorte de « scène » plus ou moins définie de l'interpellation (qui ne serait ni policière ni théologique, mais peut-être « théâtrale » ou « esthétique »).

[1979] Il s'agit en fait d'un dossier spécial publié en 2015 par la revue *differences: A Journal of Feminist Cultural Studies* (éditée par la Brown University), organisé autour de l'article de Balibar, « Althusser's Dramaturgy and the Critique of Ideology », où ils sont publiés les commentaires de Butler (« Theatrical Machines »), de Montag (« Althusser's Authorless Theater »), ainsi que d'autres par Banu Bargu, Adi Ophir, et Bruce Robbins.

la possibilité des effets imprévus, ce qui implique au fond qu'on doit admettre la faillibilité intrinsèque à tout mécanisme. Suivant l'argument de Balibar, Butler précise : « the contingent and generative effects of the mechanical reproduction of ideology enact the power to break apart its own predictable patterns »[1980]. Encore une fois, c'est à travers le mécanisme même de la pièce, à travers ce dispositif même que produit l'identification ou la reconnaissance idéologique, qu'un déplacement « critique » peut avoir lieu, dans la mesure où ce mécanisme ne peut jamais être purement identificatoire, ne peut jamais fonctionner uniquement par reconnaissance, mais doit plutôt admettre toujours une part de méconnaissance. Dans cet intervalle, il peut se produire une discordance, un dérèglement des coordonnées avec lesquelles le « je » s'identifiait lui-même comme ayant une place dans le monde, c'est-à-dire comme ayant des rapports avec les autres et avec les circonstances qui l'entourent, et ainsi ce « je » est amené à réévaluer ces coordonnées et son rapport avec le monde afin de redéfinir une nouvelle position dans le champ social (un champ toujours structuré par des déterminations historiques et politiques)[1981]. C'est justement cette tension qu'Althusser avait pensé comme le mouvement du « décentrement » de la pièce. La série de déplacements qui sont mise en scène dans *El Nost Milan* de Bertolazzi ou dans *Mère Courage* ou *Galilée* de Brecht, ont pour résultat que « le centre de la pièce n'est pas dans la pièce, mais hors de la pièce, et que ce centre, on ne le voit jamais »[1982].

C'est donc cet intervalle ou cette discordance que le théâtre matérialiste serait en mesure de mettre en scène, de présenter. Il ne s'agit pas cependant — nous l'avons remarqué auparavant — d'une « sortie » de l'interpellation idéologique, mais plutôt de penser à une autre interpellation qui ne soit pas simplement réductible à l'interpellation de l'Autre, c'est-à-dire à l'identification ou à la reconnaissance pure et simple (mécanique) avec l'appel de ce « Grand Autre » ou ce « Sujet » avec majuscule qu'Althusser avait décrit dans son article de 1970[1983]. Selon Butler, la lecture que fait Balibar à propos du théâtre matérialiste analysé par Althusser dans son article de 1962, reconduit le problème de

[1980] Judith Butler, « Theatrical Machines », art. cit., 29.
[1981] *Ibid.*, 30-31.
[1982] *EPP II*, 551.
[1983] Butler reprend l'exemple de la scène policière et se demande s'il ne faut pas penser à une « interpellation post-idéologique », dans le sens où l'appel du gendarme ne produit pas le retournement de l'individu, mais au contraire, la fuite (et ce, malgré la reconnaissance de l'appel adressé). Elle en donne l'exemple de Walter Scott et de Freddie Gray, tous les deux afro-américains assassinés par la police aux Etats Unis en 2015.

l'interpellation vers deux possibilités : soit le théâtre fournit les conditions de possibilité pour penser une transformation révolutionnaire, soit il pousse les individus à l'action révolutionnaire. Mais Butler signale qu'il y aurait peut-être une troisième alternative, qu'elle pense à partir de la performativité de tout discours comme la possibilité d'une « contre-interpellation », c'est-à-dire la possibilité d'un « contre-discours » qui émergerait précisément dans cet intervalle ou dans les moments où le mécanisme de la machine idéologique tombe en panne[1984]. Bien que pour elle cette possibilité reste plus près du « *performative art* » que du théâtre matérialiste tel qu'il est envisagé par Althusser, le problème peut toujours être posé et développé à partir du théâtre brechtien (ce que Butler fait suivant la lecture de Walter Benjamin).

Malgré la possibilité d'une contre-interpellation, d'un déplacement ou d'un décalage qui puisse produire un autre sujet interpellé, voire une interpellation qui puisse produire des « effets de subjectivité » révolutionnaires, la question fondamentale qui reste ouverte est précisément le contenu et l'orientation que cette *autre* interpellation peut prendre. Si pour Althusser, « au fond de la philosophie comme au fond du théâtre, c'est toujours la politique qui parle »[1985], reste à savoir si une « politique de l'idéologie » est-elle possible et sous quelle forme. Balibar, pour revenir une dernière fois à son article, suggère que c'est dans la lecture de Machiavel que cette question peut se répondre ou du moins se penser avec des ressources qu'on ne trouve ni dans ses textes sur le théâtre ni dans ses textes sur l'idéologie et la reproduction. C'est à partir de la pratique politique du nouveau Prince tel qu'Althusser la décrit dans *Machiavel et nous* comme la rencontre entre la fortune et la *virtù*, qu'il devient possible de penser en une « politique de l'idéologie ». L'art de gouverner le peuple consiste dans cette tâche extrêmement difficile dans laquelle le Prince, faisant recours à la force et à l'opinion (aux appareils répressifs d'État et aux appareils idéologiques d'État), doit prendre simultanément la place du directeur et d'un acteur d'une pièce dont il n'arrive jamais à être le seul metteur en scène. Il doit « jouer » avec les passions, faire semblant, provoquer la crainte mais jusqu'au point de ne pas être

[1984] Judith Butler, « Theatrical Machines », art. cit., 37. Balibar lui aussi admet cette possibilité d'une « contre-interpellation » qui serait « virtuellement » présente dans le texte d'Althusser : « this, of course, is where we could locate his own virtual introduction of a counterinterpellation, or the idea of a "play" that *diverges* in an unpredictable manner from the written script ». Etienne Balibar, « Althusser's Dramaturgy and the Critique of Ideology », art. cit., 16.
[1985] *EPP II*, 547.

haïe. « La maîtrise de la ruse chez le Prince, c'est la distance qui lui permet, à volonté, de jouer sur l'existence et de l'existence de la force et des lois, et, au sens le plus fort du mot, de les feindre »[1986]. Et tout cela, dans un contexte historique, politique, culturel, etc., qui peut présenter à n'importe quel moment des situations émergentes, des événements de crise : c'est l'élément imprédictible de la fortune. Balibar pense donc une « politique de l'idéologie » au double sens du génitif, comme un politique que fait « usage » de l'idéologie comme instrument dans le champ politique, mais aussi comme une politique qui se déploie dans l'élément de l'idéologie, une « politique idéologique » si l'on veut[1987]. Ce serait une politique essentiellement contingente, « sans garanties », qui laisse nécessairement ouvert le problème du contenu ou de l'orientation qui peut prendre le résultat de cette politique :

> « It could be defined, therefore, as a play with interpellation and the limits of interpellation. Clearly, it is "aleatory" both in its conditions and its results: this is a politics without guarantee, hence without certainty. The most interesting question to ask, however, concerns its political orientation in terms of where this kind of "autonomy of the political" would lead: whether toward the conservation of or a revolution in the existing social order »[1988].

Sans négliger cette contingence irréductible, Warren Montag a suggéré, d'une manière plus déterminée, de penser non seulement à une « contre-interpellation », mais à la création d'institutions et d'appareils idéologiques « défavorables » à l'idéologie de la classe dominante. A l'instar de ce qu'Althusser avait envisagé avec une interpellation en « sujets militants », Montag parle en fait de « contre-institutions » (et on serait tout aussi autorisés à parler de « contre-appareils ») qui pourraient interpeller les individus dans des formes-sujet autres que celles requises par les institutions de la classe dominante[1989].

En bref, on pourrait dire que c'est grâce à la propre conceptualisation althussérienne de l'imaginaire en tant qu'instance dans laquelle la méconnaissance est une partie

---

[1986] *Ibid.*, 152.
[1987] Althusser posait ce problème dans les termes suivants : « pour bien apprécier cette politique de la "crainte sans haine", il faut l'appeler par son nom : c'est *une politique idéologique*, c'est la politique dans l'idéologie ». *Ibid.*, 159.
[1988] Etienne Balibar, « Althusser's Dramaturgy and the Critique of Ideology », art. cit., 19.
[1989] Warren Montag, « Marxism and Psychoanalysis : The Impossible Encounter », art. cit., 83.

constitutive de la reconnaissance, que l'interpellation doit admettre la possibilité de son échec. Evidemment, Althusser n'a pas thématisé cet aspect du problème (au contraire, on pourrait dire qu'il s'est surtout concentré dans l'aspect qui empêchait de le voir), bien que les éléments théoriques par lui disposés laissaient la voie ouverte à son élaboration. C'est le mérite de Butler, précisément, d'avoir mené ce travail, qui est par ailleurs — comme Macherey l'a bien souligné —, une admirable mise en œuvre de la lecture symptômale.

C. *Sur la « théorie des discours »*

2.6.8. Le projet

Comme nous le savons par sa publication posthume en 1993, les « Trois notes sur la théorie des discours », rédigées par Althusser en septembre et octobre 1966, avaient pour but « une réflexion sur le statut du discours de l'inconscient, et son articulation sur le discours idéologique »[1990]. Cette même année, dans le mois de juin, Althusser avait affirmé que la production d'une « théorie générale du discours » était l'une des « questions stratégiques » pour le développement de la théorie marxiste dans la conjoncture philosophique d'alors[1991]. Cette réflexion devait faire partie d'un nouvel effort pour organiser un travail collectif autour d'un objet théorique précis, et qui devait inclure à Alain Badiou, Étienne Balibar, Yves Duroux et Pierre Macherey, dans l'horizon de produire un nouvel ouvrage d'une ambition et d'une portée semblable à celle de *Lire Le Capital*[1992].

[1990] *ESP*, 117.

[1991] *EPP II*, 408. C'est la « question stratégique nº 4 » qu'Althusser propose dans « Conjoncture philosophique et recherche théorique marxiste », suite à quoi, comme « question stratégique nº 5 », il propose la production d'une « *théorie générale de l'idéologie* » (*ibid.*, 409).

[1992] Voir à ce propos la note éditoriale de François Matheron, dans *ESP*, 111-16. Selon les mots d'Althusser dans une lettre adressée à ses collaborateurs, il s'agissait de former un « Groupe de Travail Théorique » pour confectionner un « ouvrage de Philosophie ("Éléments de Matérialisme Dialectique"), que nous signerons collectivement, et qui pourrait paraître *d'ici un an à dix-huit mois* au plus tard », « un "véritable ouvrage de philosophie qui puisse être notre *Ethique*" », dit Althusser, dans une autre lettre adressée à Balibar. Sur l'ambition de ce projet, déjà mise en évidence par la démesure de cette référence à Spinoza, Matheron rappelle aussi une lettre d'Althusser à Franca Madonia du 13 septembre 1966, où à l'égard de son propre texte (les « Trois notes… »), il l'avoue : « Si tout cela est vrai, malgré son aridité, cela devrait faire l'effet d'une bombe ». Voir *LF*, 712.

Au centre de cette réflexion, Althusser placera la distinction entre théorie générale et théorie régionale, pour avancer la thèse selon laquelle, dans son état actuel, la théorie psychanalytique (théorie qui a pour objet l'inconscient), est « une *théorie régionale*, qui manque de *théorie générale* »[1993]. Althusser dit ailleurs que cette distinction lui a été imposée dans le cadre de sa lecture de Marx. En fait, Althusser croit pouvoir affirmer, à cette époque-là, que « le matérialisme historique est la théorie régionale, dont la théorie du mode de production capitaliste, ou la théorie du politique et de la politique…, ou la théorie de l'idéologique (…), etc., sont des théories régionales »[1994]. Le pari d'Althusser dans ces notes est de tenter de définir quelle pourrait être la théorie générale dont dépend la théorie régionale de la psychanalyse.

Si bien l'absence d'une théorie générale serait la condition de toute science nouvelle au moment de sa fondation, pour Althusser, la théorie analytique, en tant que théorie régionale, n'est pas encore en état de pouvoir fonder ses titres de « scientificité ». Dans ce contexte, cependant, Althusser soutient que dans le travail de Lacan nous pouvons trouver « un début d'élaboration de cette théorie générale »[1995], dont la conscience de sa nécessité et la justesse de son concept peuvent être vues précisément dans le rapport de Lacan à la linguistique. Ce qui distingue la tentative de Lacan, c'est qu'« il pense une différence, non seulement dans son aspect négatif, mais aussi dans son aspect positif, c'est-à-dire qu'il pense une *relation* différentielle »[1996] entre l'objet théorique de la psychanalyse et celui de la linguistique. Mais malgré la singularité de l'effort de Lacan, dit Althusser, sa démarche va vite trouver ses limites, précisément à cause des ambiguïtés ou des « effets de méconnaissance » auxquels il est amené dans son traitement du rapport entre psychanalyse et linguistique, et du rapport de chacune de ces sciences régionales avec les dites « Sciences Humaines »[1997]. Face à cette limite, la théorie générale dont la psychanalyse serait une

[1993] *ESP*, 119.
[1994] *LF*, 712.
[1995] *ESP*, 125.
[1996] *Ibid*.
[1997] « Alors que Lacan traite les rapports de la linguistique et de la psychanalyse d'une manière épistémologiquement correcte, il laisse à l'usage (incorrect) que fait Lévi-Strauss de la linguistique le soin et la responsabilité de "médiatiser" le rapport de la psychanalyse aux autres Sciences Humaines : ce qui entretient alors l'équivoque suivante : ou bien la linguistique est la théorie générale des Sciences Humaines, ou bien la psychanalyse (…) est la théorie générale des Sciences Humaines. L'existence et le maintien de cette ambiguïté, visible dans ses effets (rapports de la psychanalyse ou de la linguistique aux Sciences Humaines) est la manifestation des *limites* objectives atteintes par l'effort de Lacan dans l'élaboration d'une théorie générale, dont il ressent avec lucidité la nécessité ». *Ibid.*, 128.

théorie régionale, doit être recherchée dans un tout autre niveau, suivant un « *un tout autre recul* ». Pour Althusser, elle est à rechercher « dans ce qui permet de constituer la théorie régionale du discours *de l'inconscient*, à la fois comme *discours*, et comme discours de *l'inconscient*, c'est-à-dire non pas en une mais en deux théories générales, dont il faudra penser l'articulation »[1998].

Ces deux théories générales sont, d'une part, ce qu'Althusser appelle une « théorie générale du signifiant », qui ne correspond pas à la théorie régionale de la langue, précise-t-il, en se démarquant de la tradition linguistique, et d'autre part, la théorie générale du matérialisme historique, en tant que théorie permettant de rendre compte de l'« articulation différentielle » entre les différents types de discours[1999]. Mais ayant identifié ces deux théories générales, Althusser débouche tout de suite sur le problème déjà annoncé, le problème de l'articulation. D'abord, on peut légitimement poser la question sur quel serait le statut de la « généralité » d'une théorie s'il se trouve qu'il y a plus d'une théorie générale. Mais alors, comme il y en a au moins de deux, il faut savoir comment penser leur articulation. Althusser lui-même hésite entre une détermination de l'une par l'autre (qui serait nécessairement l'indice d'une différence de degré de généralité, et par conséquent d'une « régionalisation » de l'une d'entre elles), et leur « articulation différentielle ». Ainsi, d'un côté, Althusser dit que cette articulation peut prendre la forme d'une « combinaison spécifiée » de deux théories générales,

> « la TG du signifiant, et la TG du matérialisme historique, *la seconde déterminant la première*, très précisément la seconde *intervenant* dans la première, c'est-à-dire, s'articulant sur la première (…) pour permettre de *qualifier* le discours de l'inconscient comme discours de *l'inconscient*, qui ne peut être conçu comme tel (*de* l'inconscient) que par son articulation sur le discours idéologique, dont le concept relève de la TG du matérialisme historique »[2000].

[1998] *Ibid.*, 129.
[1999] *Ibid.*, 148-49.
[2000] *Ibid.*, 149.

Mais d'autre côté, Althusser se demande « si le principe de l'articulation différentielle ne vaut pas également entre TG, *au moins dans certains cas* »[2001], c'est-à-dire, que cette détermination d'une théorie générale par l'autre serait plutôt une détermination réciproque, et que ce ne serait que par leur articulation différentielle que l'on peut rendre compte de l'existence d'une théorie régionale.

Sans juger de la pertinence ou de la « légitimité » du choix par Althusser de ces deux théories générales (ce qui, en tout cas, témoigne de manière paradigmatique, pourrait-on dire, la tendance « théoriciste » d'Althusser)[2002], ce qui est intéressant dans cette élaboration — très exploratoire, faut-il le rappeler[2003] —, c'est non seulement la thèse selon laquelle la construction d'une « théorie des discours » devient nécessaire, même une « Théorie Générale du Discours », mais aussi la manière dont il propose de penser le problème de l'articulation des différents discours, articulation qui ne se limite pas seulement à celui qui est l'objet central de ces notes : l'articulation entre le discours de l'inconscient et le discours idéologique.

Dans l'effort d'exposer les traits fondamentaux de cette théorie, nous voudrions souligner deux aspects. D'une part, Althusser tente de régler ses positions à l'égard de la linguistique, en affirmant que la linguistique demeure une théorie régionale dont la théorie

---

[2001] *Ibid.*, 150. Cette articulation différentielle Althusser l'illustre avec un détour par Spinoza et la question du « parallélisme des attributs ». Dans un passage que nous avons déjà cité auparavant, Althusser explique : « Pour parler un autre langage, si nous ne pensons pas la possibilité d'articulation entre TG, nous en restons au *parallélisme des attributs*, et à ce qui en est la tentation constante, à la confusion des attributs. Le parallélisme des attributs est tempéré et corrigé chez Spinoza par le concept de substance : les attributs différents sont les attributs *d'une seule et même substance*. C'est le concept de substance qui joue le rôle du concept de l'articulation des attributs (…). La distinction des attributs n'est possible que sous la condition de leur articulation. Revenons à notre langage : la distinction des TG (qui sont nos attributs) n'est possible que sous la condition de leur *articulation différentielle*. Nous constatons un des cas d'existence de cette articulation différentielle entre l'attribut-signifiant et l'attribut-histoire (c'est-à-dire entre la TG du signifiant et la TG du matérialisme historique) dans le fait que la TR de l'objet de la psychanalyse a pour TG une articulation spécifiée de la TG du matérialisme historique sur la TG du signifiant ».

[2002] La recherche d'une « théorie générale » quelle qu'elle soit, peu importe comment on la décrive, reflète un mouvement typiquement philosophique, un geste classiquement métaphysique à vrai dire, qu'Althusser a pendant longtemps considéré comme une tâche pertinente. Déjà dans « Philosophie et sciences humaines », article de 1963, Althusser précisait dans un note au bas de page : « Un marxiste l'appellerait [à la pratique philosophique] plutôt théorie (générale) pour la distinguer de la philosophie comme idéologie » (*SM*, 50, note 13). Comme on le sait, cette recherche d'une théorie générale inspire aussi l'usage du terme « Théorie » avec majuscule, ainsi que la définition de la philosophie marxiste en tant que « théorie de la pratique théorique », telle qu'elle est formulée dans certains articles de *Pour Marx*. Nous croyons qu'Althusser n'arrive à trancher sa position à cet égard que dans « Le marxisme comme théorie "finie" » de 1978 (voir *SM*, 281-96).

[2003] Comme le remarque encore Matheron dans sa note éditorial, Althusser lui-même s'expliquait sur ce qu'il entend par « notes de recherche » : « Il doit être entendu que ce sont des notes de recherche, donc des essais, tentatives d'approches, réflexions comportant des risques théoriques d'erreur, et provoquant à la rectification et à la critique ». *ESP*, 112.

générale peut être quelque chose comme une « théorie des discours ». Pour Althusser, les discours dont il est question dans cette théorie « ne se réduisent pas aux seules formes de discours qu'étudie la linguistique »[2004]. Plus précisément, dit-il, « nous ne pouvons considérer comme pertinente l'opposition langue/parole », parce que « la parole pose un tout autre problème, second par rapport au problème qui le précède, celui des *discours*. Il n'y a en effet parole que *dans* un *discours* », conclut-il[2005]. En ce sens, ces notes prennent position à la fois par rapport à la linguistique et au structuralisme (surtout le structuralisme de Lévi-Strauss qui se sert des catégories de la linguistique), car tous deux contiennent des notions trop abstraites et donc idéalistes. Ceci explique que vers la troisième note, Althusser ne parlera plus d'une « théorie générale du *signifiant* » mais d'une « Théorie Générale du *Discours* »[2006].

Bien qu'Althusser soit toujours concerné par cette théorie, l'absence de conceptualisation de ce qu'Althusser entend précisément par *discours* ici est quelque peu frappant (c'est le deuxième aspect à souligner). Ce que l'on sait d'abord, c'est qu'un *discours* se distingue d'une *pratique* par sa structure : « parce qu'un discours ne produit que des *effets* disons de signification, alors que les pratiques produisent des modifications-transformations *réelles* dans des objets existants »[2007]. Et ensuite, la structure des discours, « ce qui constitue ces discours comme *discours* », c'est qu'ils « doivent comporter à l'intérieur d'eux-mêmes une "double articulation", ou une existence "à double étage" de leurs *éléments* », structure double qui est « comparable », dit Althusser, à celle que les linguistes ont proposé par rapport à la langue[2008]. D'après ces indications plutôt schématiques, on peut supposer que la catégorie de discours qu'Althusser emploie ici, appartient à ce type des systèmes symboliques « supra-linguistiques », contrairement aux systèmes symboliques « infra-linguistiques », selon la distinction que propose Balibar dans

[2004] *Ibid.*, 168.
[2005] *Ibid.*, 169. Dans un ajout manuscrit à la première note, Althusser va même jusqu'à affirmer ce qui suit : « Il n'y a donc pas, en ce sens, de *fonctions* de la langue, car la langue *n'existe* pas : seuls existent *des* discours » (133, note 1).
[2006] « Je commence à me méfier de ce terme [signifiant], trop pris dans l'idéalisme des connotations signifiant-signifié de Saussure ». *Ibid.*, 168.
[2007] *Ibid.*, 167.
[2008] *Ibid*. Althusser offre comme exemple, entre parenthèses, celle de « phonèmes-morphèmes », mais on croit qu'il est aussi possible de penser à la distinction plus générale de « langue-parole » ou « signifiant-signifié ».

la note qu'il rédige comme réponse aux notes d'Althusser[2009]. Basé sur le travail des linguistes (Saussure, Benveniste, Jakobson), Balibar rappelle qu'à l'intérieur de ce premier type des systèmes symboliques, il serait possible de distinguer à son tour entre « *formations du discours* » (la littérature, le mythe) et des « *discours par analogie* » (les arts plastiques, la musique). Les discours qu'Althusser semble avoir à l'esprit, en ce sens, seraient de ces deux genres, mais impliqueraient peut-être aussi, un troisième type de systèmes symboliques, que Balibar décrit comme « ceux qui *tout simplement n'existent pas* sous la forme où on les désigne » (comme par exemple le « système des échanges » analysé par Lévi-Strauss), mais qui sont des « excellents révélateurs de l'idéologie »[2010].

2.6.9. Deux « interlocuteurs » pour la théorie des discours

Au-delà de Lacan et Lévi-Strauss, qui sont mentionnés et commentés par Althusser, il peut être utile de signaler deux autres « interlocuteurs » possibles d'Althusser dans sa tentative de construction de cette théorie des discours. Il s'agit de Michel Foucault et d'Emile Benveniste.

(a) Foucault et les formations discursives

Pour saisir la nature de cette catégorie de discours qu'Althusser emploie dans ses « Trois notes », il faut d'abord prendre en considération les travaux de Michel Foucault, jadis élève d'Althusser. Si bien sa figure peut paraître moins évidente (car, en fait, il n'est même pas mentionné dans ces notes), elle n'en est pas moins importante. On doit rappeler que Foucault publie cette même année *Les mots et les choses*. Peu avant, dans la note de présentation qu'Althusser rédige pour l'article de Macherey, « La philosophie de la science de Georges Canguilhem », publié dans *La pensée* en 1964, il souligne l'importance du travail mené par Foucault dans l'« histoire des sciences » à côté de celui de Canguilhem (et

[2009] Étienne Balibar, « Note sur la théorie du discours », *Décalages* 2, vol. 1 (2016): 8-12. Note rédigée entre novembre 1966 et janvier 1967.
[2010] *Ibid.*, 10.

de Cavaillès, Bachelard et Vuillemin dans le domaine de l'épistémologie)[2011]. Si bien les « Trois notes » d'Althusser n'auraient pas pu se nourrir de *L'archéologie de savoir* (de 1969) ou de la leçon inaugurale de Foucault au Collège de France, *L'ordre du discours* (de 1970), les références d'Althusser à *Folie et déraison* (1961) ainsi qu'à *Naissance de la clinique* (1963) sont en général assez élogieuses[2012]. C'est surtout dans la préface à ce dernier ouvrage que la notion de discours est employée de manière récurrente, bien qu'elle ne soit pas encore tout à fait « sédimentée » comme on pourra la retrouver à partir de *Les mots et les choses*. Foucault y parle de la « patiente construction de discours sur les discours », en cherchant à écarter cette démarche de l'analyse linguistique du signifiant et du signifié :

> « N'est-il pas possible de faire une analyse des discours qui échapperait à la fatalité du commentaire en ne supposant nul reste, nul excès en ce qui a été dit, mais le seul fait de son apparition historique ? Il faudrait alors traiter les faits de discours, non pas comme des noyaux autonomes de significations multiples, mais comme des événements et des segments fonctionnels, formant système de proche en proche. Le sens d'un énoncé ne serait pas défini par le trésor d'intentions qu'il contiendrait, le révélant et le réservant à la fois, mais par la différence qui l'articule sur les autres énoncés réels et possibles, qui lui sont contemporains ou auxquels il s'oppose dans la série

[2011] Pierre Macherey, « La philosophie de la science de Georges Canguilhem. Epistémologie et histoire des sciences », art. cit., 50-62. Macherey lui-même, dans un texte beaucoup plus tardif (que nous avons cité plus haut), souligne aussi le « voisinage » qui peut s'établir entre la problématique althussérienne de l'interpellation comme « fait du langage » et celle que Foucault propose précisément sous la formule de « l'ordre du discours ». Si ce rapprochement peut être viable par rapport à la catégorie de *discours*, il cesse d'être pertinent par rapport à la catégorie d'*interpellation*. Voir Pierre Macherey, « Figures de l'assujettissement », in *Le sujet des normes*, op. cit., 62-63. On peut pressentir déjà que c'est la question même de l'idéologie ce qui fera problème à Foucault.

[2012] Dans les deux contributions d'Althusser à *Lire Le Capital*, les références aux travaux de Foucault sont récurrentes. Althusser mentionne les « très remarquables passages de la préface de Michel Foucault à son *Histoire de la Folie* » (*LC*, 20) ; il commente l'importance de cet ouvrage ainsi que de *Naissance de la clinique* dans sa propre élaboration du concept de « *nécessité de la contingence* » (*LC*, 46), et plus explicitement dans l'esquisse du temps historique développée dans le chapitre IV de « L'objet du "Capital" » : « Qu'on lise les remarquables études de Michel Foucault sur l'"histoire de la folie", sur la "Naissance de la clinique", et l'on verra quelle distance peut séparer les belles séquences de la chronique officielle (…) de la temporalité absolument inattendue qui constitue l'essence du procès de constitution et de développement de ces formations culturelles » (*LC*, 289). Dans *L'avenir dure longtemps*, les références à Foucault sont pour la plupart également positives : « J'aimais que Foucault fît la critique de la notion d'auteur (…) J'aimais la profonde modestie de Foucault » (*ADL*, 242) ; « voir ce que Michel Foucault dit excellemment des "disciplines du corps" au XVIIe siècle » (*ADL*, 473, et aussi 511). On retrouve ici explicitement l'admiration d'Althusser pour ce questionnement de la notion d'auteur développé par Foucault.

linéaire du temps. Alors apparaîtrait l'histoire systématique des discours »[2013].

Selon la définition qu'en a proposée Judith Revel, le *discours* est un terme qui désigne chez Foucault « un ensemble d'énoncés qui peuvent appartenir à des champs différents mais qui obéissent malgré tout à des règles de fonctionnement communes ». Cependant, ce qui distingue le discours des autres formations langagières ou signifiantes, c'est précisément que ces règles ne se réduisent pas au niveau purement linguistique ou formel, « mais reproduisent un certain nombre de partages historiquement déterminés » (par exemple notamment celui de « raison » et « déraison » analysé dans l'ouvrage de 1961)[2014]. En ce sens, l'archéologie des discours que développe Foucault dans les années 1960 a beaucoup moins avoir avec l'analyse linguistique qu'avec « une interrogation sur les conditions d'émergence de dispositifs discursives dont il arrive qu'ils soutiennent des pratiques (comme dans *Histoire de la folie*) ou qu'ils les engendrent (comme dans *Les mots et les choses* ou dans *L'archéologie du savoir*) »[2015]. C'est précisément ce lien entre discours et pratiques dont on pourrait situer un possible « dialogue » avec les analyses d'Althusser autour de la « théorie des discours ». Pour Foucault, en effet, il s'agit de « référer le discours, non pas à la pensée, à l'esprit ou au sujet (…), mais au champ pratique dans lequel il se déploie »[2016]. Dans les derniers paragraphes de sa conférence « Qu'est-ce qu'un auteur ? » (prononcée devant la Société française de Philosophie en 1969), Foucault signalait que son interrogation sur la figure de l'auteur, en tant que « fonction-auteur » toujours liée au mode d'existence de certains discours, pourrait donner lieu à l'élaboration d'une « typologie des discours », à une « analyse historique des discours », dans la perspective d'un questionnement plus profond des « privilèges du sujet ». Ainsi il formulait des questions presque identiques à celles formulées par Althusser dans ses « Trois notes » : « comment, selon quelles conditions et sous quelles formes quelque chose comme un sujet peut-il apparaître dans l'ordre des discours ? Quelle place peut-il occuper dans chaque type

[2013] Michel Foucault, *Naissance de la clinique*, coll. Quadrige (Paris: Presses Universitaires de France, 1963), xiii.
[2014] Judith Revel, *Dictionnaire Foucault*, op. cit., 39.
[2015] *Ibid.*, 40. C'est la raison pour laquelle « Foucault substitue au couple saussurien langue/parole deux oppositions qu'il fait jouer alternativement : le couple discours/langage, où le discours est paradoxalement ce qui est rétif à l'ordre du langage en général (…) et le couple discours/parole, où le discours devient l'écho linguistique de l'articulation entre savoir et pouvoir, et où la parole, en tant que subjective, incarne au contraire une pratique de résistance à l'"objectivation discursive" » (*ibid.*).
[2016] Michel Foucault, « Réponse à une question », in *Dits et écrits. I. 1954-1969*, op. cit., 683.

de discours, quelles fonctions exercer, et en obéissant à quelles règles ? Bref, il s'agit d'ôter au sujet (ou à son substitut) son rôle de fondement originaire, et de l'analyser comme une fonction véritable et complexe du discours »[2017].

Mais il est vrai aussi que Foucault ne pense pas ce questionnement en termes d'une subordination ou d'une hiérarchie des « théories régionales » à une grande « théorie générale » comme le fait Althusser. Foucault refuse d'emblée de penser les formations discursives sous ce genre de schémas, pour essayer plutôt de les penser à partir d'un « *réseau théorique* », tel qu'il l'a proposé dans sa « Réponse au Cercle d'épistémologie » publiée dans les *Cahiers pour l'analyse* en 1968. Par « réseau théorique », dit Foucault,

> « il ne faut pas entendre un groupe de concepts fondamentaux qui regrouperaient tous les autres et permettraient de les replacer dans l'unité d'une architecture déductive : mais plutôt la loi générale de leur dispersion, de leur hétérogénéité, de leur incompatibilité (qu'elle soit simultanée ou successive) : la règle de leur insurmontable pluralité »[2018].

Ce dialogue allait donc aussi rapidement devenir la source d'un point de divergence considérable entre les deux. Car s'il est vrai que, comme le suggère Frédéric Gros, c'est dans *Naissance de la clinique* que Foucault décrit pour la première fois sa démarche comme « étude des "règles de formation" des discours, et définit résolument le discours comme "pratique" »[2019], cette démarche et cette position visent à éviter à la fois une analyse purement « structurale » des discours, et une analyse qui les réduise à un simple produit des pratiques et rapports sociaux, c'est-à-dire une analyse des discours comme simple produit idéologique, selon une lecture propre à un « matérialisme historique orthodoxe ». Dans une réponse donnée aux lecteurs de la revue *Esprit* en 1968, Foucault lui-même s'expliquait sur sa démarche comme n'étant ni « historico-transcendantal », c'est-à-dire comme la recherche d'une « fondation originaire » qui se trouverait au-delà de tout événement ou manifestation historique, ni « empirique ou psychologique », c'est-à-dire comme une

[2017] Michel Foucault, « Qu'est-ce qu'un auteur ? », in *Dits et écrits. I. 1954-1969*, op. cit., 810-11. Foucault ajoute tout de suite : « L'auteur — ou ce que j'ai essayé de décrire comme la fonction-auteur — n'est sans doute qu'une des spécifications possibles de la fonction-sujet » (811).
[2018] Michel Foucault, « Réponse au Cercle d'épistémologie », *Cahiers pour l'analyse*, n° 9 (1968): 26-27, repris aussi dans Michel Foucault, *Dits et écrits. I. 1954-1969*, op. cit., 696-731.
[2019] Frédéric Gros, *Michel Foucault*, op. cit., 52.

espèce d'herméneutique qui cherche le sens de ce que tel ou tel texte a voulu vraiment dire[2020]. La position intermédiaire de Foucault serait de

> « tâcher de trouver, entre le transcendantal et l'idéologique, une troisième voie pour décrire le discours de savoir comme une pratique réglée, relativement indépendante sans être absolument autonome, *perméable*, en sa résistance même, aux transformations par des pratiques historiques »[2021].

Ni structuralisme, ni marxisme, la position de Foucault se tient en effet sur un « équilibre délicat » :

> « marquer la solidarité entre les thèses, concepts, méthodes scientifiques, et un ensemble de pratiques historiques, sociales et institutionnelles ; mais ne pas réduire pour autant la science à un simple épiphénomène, gouverné de l'extérieur par les conditions économiques ou politiques de la société »[2022].

Au-delà de la manière dont on pourrait décrire la position de Foucault à cet égard, et compte tenu du fait qu'Althusser pense sa théorie des discours à partir du rapport spécifique entre le discours idéologique et le discours inconscient, il y a quelque chose dans la catégorie même de discours qui semble se situer, comme le dit Foucault, dans cette « troisième voie », entre le transcendantal et l'idéologique (nous dirions : ni purement transcendantal, ni purement idéologique).

Bien évidemment, cet éventuel débat entre Althusser et Foucault sur la notion de discours semble être surdéterminé par un autre problème corrélé qui est le statut de l'idéologie. Le rejet absolu de la part de Foucault du mot même d'idéologie se heurte aux

---

[2020] Michel Foucault, « Réponse à une question », in *Dits et écrits. I. 1954-1969*, op. cit., 675. « Ce que je fais — dit Foucault — n'est ni une formalisation ni une *exégèse.* Mais une *archéologie* » (681). Voir aussi Michel Foucault, « Réponse au Cercle d'épistémologie », art. cit., 15-16. Le type de formulation « ni… ni… », est à nouveau employée dans ce texte : « Ni la permanence des opinions à travers le temps, ni la dialectique de leurs conflits ne suffit à individualiser un ensemble d'énoncés » (29) ; ou encore, en d'autres termes, l'analyse des formations discursives, dit Foucault, c'est « donner congé à deux formes d'extrapolation qui ont chacune un rôle réducteur symétrique et inverse : l'extrapolation épistémologique, et l'extrapolation génétique » (35).

[2021] Frédéric Gros, *Michel Foucault*, op. cit., 53.

[2022] Mathieu Potte-Bonneville, *Foucault*, coll. Philo-philosophes (Paris: Ellipses, 2010), 40. Lorsque Foucault substitue le binôme classique « science » et « vérité » par le binôme *discours* et *savoir*, il entend se détacher des connotations et des présupposés que chaque terme comporte, notamment la prétention à l'universalité du « discours vrai ». C'est à travers ce terme « savoir », inséparable à celui de « discours », qui peut se définir la différence avec Althusser. Comme la bien remarqué Potte-Bonneville, avec la notion de « savoir », « il s'agit ensuite de pluraliser les formes et les modalités de ce discours, là où la référence à "la science" suggère toujours une unité systématique ou finale des différents savoirs : à la recherche d'une coupure qui (suivant une thèse récurrente, de Bachelard à Althusser) oppose la conscience première à la science devenue, Foucault substitue la distinction d'une pluralité de "seuils" (positivité, épistémologisation, scientificité, formalisation) dont rien n'indique que chaque savoir doive les parcourir tour à tour » (39-40).

tentatives althussériennes d'élaborer un concept « positive » d'idéologie. Mais, comme l'a signalé Macherey, le désaccord ne porterait pas tant sur le choix entre « éliminer » l'idéologie ou essayer de la « repenser » en d'autres termes, mais sur la conception que l'on a du rapport entre l'idéologie et l'État[2023]. Sans pouvoir à cet endroit retracer les implications et suivre les prolongements de ce débat (qui, par ailleurs, est très marqué par les trajectoires biographiques et politiques de chacun), cette confrontation devrait bien amener à une reconsidération de la question du langage, dont le point de départ, dit Macherey, n'est pas forcément de l'ordre du sens, car « les opérations langagières produisent du sens mais elles n'en tirent pas leur énergie »[2024].

(b) Benveniste et le problème linguistique du discours

C'est par cette dernière question soulevée par Macherey que l'on doit considérer l'autre référence possible dans le traitement que donne Althusser à la notion de discours, référence qui est rappelée par Balibar dans sa « Note sur la théorie du discours ». Il s'agit d'Émile Benveniste qui, à peu près dans ces mêmes années, élabore lui aussi une approche assez singulière à la notion du « discours », sauf que toujours dans le cadre (plus « régional », dirait Althusser) de la linguistique. Si le nom de Benveniste peut paraître presque introuvable dans les travaux d'Althusser, dans *Être marxiste en philosophie* (rédigé

[2023] Orazio Irrera et Pierre Macherey, « Michel Foucault et les critiques de l'idéologie. Dialogue avec Pierre Macherey », *Methodos. Savoirs et textes*, n° 16 (2016): 2. Pour une autre ligne possible de ce dialogue, voir l'étude de Julien Pallotta qui retrace l'impact que provoque l'article d'Althusser « Idéologie et appareils idéologiques d'État », sur les travaux préparatoires de Foucault avant la publication de *Surveiller et punir*, plus précisément dans son cours au Collège de France de 1972-1973, *La société punitive* : Julien Pallotta, « L'effet Althusser sur Foucault: de la société punitive à la théorie de la reproduction », in *Marx & Foucault. Lectures, usages, confrontations*, éd. par Christian Laval, Luca Paltrinieri, et Ferhat Taylan (Paris: La Découverte, 2015), 129-42. Warren Montag a proposé une interprétation de ce même lien entre l'article d'Althusser et l'ouvrage de Foucault mettant l'accent sur les affinités entre l'approche de l'un et l'autre lorsqu'on prend en considération la question du *corps* (c'est-à-dire des pratiques matérielles) dans la thèse de l'existence matérielle de l'idéologie et dans les mécanismes disciplinaires étudiés par Foucault. Voir Warren Montag, « "The Soul is the Prison of the Body": Althusser and Foucault, 1970-1975 », *Yale French Studies*, n° 88 (1995): 53-77.

[2024] Orazio Irrera et Pierre Macherey, « Michel Foucault et les critiques de l'idéologie », art. cit., 8. Macherey insiste sur l'importance des travaux de Michel Pêcheux pour un prolongement de cette problématique. Voir notamment : Michel Pêcheux, « Discourse: Structure or Event? », in *Marxism and the Interpretation of Culture*, éd. par Cary Nelson et Lawrence Grossberg, op. cit., 633-650, texte repris en version française dans Michel Pêcheux, *L'inquiétude du discours*, éd. par Denise Maldidier (Paris: Éd. des Cendres, 1990).

en 1976) on retrouve une indication assez précieuse à cet égard. Précisément, dans un chapitre qui reprend une analyse de la catégorie de « sujet », Althusser commente :

> « Le sujet peut être ce dont on parle, même si on parle de l'objet : de toute façon, il est alors *identifié*. Le sujet peut être celui qui parle, et qui dit "je", comme il dit "tu" à son interlocuteur présent, et comme il dit "il" d'un tiers impersonnel et absent. "Il est celui qui est absent", la personne absente, la personne impersonnelle, comme le dit très bien Benveniste. Façon de dire que la langue, et en particulier le verbe, ne peuvent se manier sans l'identification, donc sans l'*identité* de *sujets*, qui désignent celui qui parle, celui à qui on parle, et celui dont on parle, au singulier et au pluriel. Identification, identité : c'est bien moi, c'est bien toi, c'est bien lui, il ne peut être question d'erreur sur la personne, sinon tout discours serait impossible, aucune réalité ne serait identifiable, et rien ne serait identique à soi, un. Cet un-ci »[2025].

Il est difficile à croire qu'Althusser n'aurait pas eu en tête les travaux de Benveniste au moment de rédaction de l'article « Idéologie et appareils idéologiques d'État », et peut-être qu'il les avait déjà en vue au moment où il rédige les « Trois notes sur la théorie des discours ». Quoi qu'il en soit, il est clair qu'Althusser a lu les recherches de Benveniste à la lumière de la problématique de l'interpellation comme identification et constitution des individus en sujets, comme mécanisme de reconnaissance-méconnaissance à travers l'instance du discours (et il serait même possible de lire dans cette référence à la « personne absente » ou à la « personne impersonnelle », une figure de ce « Grand Autre », cet « Autre Sujet » auquel Althusser pense dans la scène théologique).

Prenons en considération certains travaux de Benveniste rassemblés dans les deux volumes de *Problèmes de linguistique générale*. Dans « Les niveaux de l'analyse linguistique » (article de 1964), par exemple, Benveniste faisait intervenir la notion de discours comme le domaine qui se trouve vers la limite « supra-linguistique » de la langue. Suivant les différents niveaux d'analyse, depuis les *phonèmes* et les *morphèmes*, passant par les *signes* et les *mots*, on arrive au niveau d'analyse de la *phrase*, avec laquelle, « une

[2025] *ÊMP*, 217.

limite est franchie, nous entrons dans un nouveau domaine »[2026]. En effet, c'est avec la phrase que nous entrons dans le domaine du *discours* : « avec la phrase on quitte le domaine de la langue comme système de signes, et l'on entre dans un autre univers, celui de la langue comme instrument de communication, dont l'expression est le discours »[2027]. Il y aurait donc un bond entre « deux univers différents », donnant lieu à « deux linguistiques différentes ». La phrase, en ce sens, peut être considérée comme « l'unité du discours ». Mais la manière dont Benveniste décrit ici le discours marque aussi bien la différence avec l'usage qu'en fait Althusser de ce terme. Pour Benveniste, le discours est la « manifestation de la langue dans la communication vivante », ou dit autrement, « c'est dans le discours, actualisé en phrases, que la langue se forme et se configure. Là commence le langage »[2028]. Comme Balibar lui-même le signale dans sa « Note », bien qu'il y ait un franchissement de seuil, bien qu'il y ait accès à un nouveau domaine, ce que Benveniste entend par discours n'est pas la même chose que ce qu'Althusser, Balibar lui-même et les autres collaborateurs de ce groupe entendent par ce terme. Comme le confirme la dernière citation faite par Benveniste, le domaine du discours reste toujours circonscrit à l'intérieur du langage, et c'est précisément cet aspect qui fait problème à Althusser. Malgré ce fait, dit Balibar, « Benveniste pose ici des problèmes qui sont pertinents dans le champ de la théorie du discours »[2029], ainsi que pour la théorie de l'idéologie, en ce qui concerne la position subjective de l'individu dans le domaine du discours. En effet, on peut trouver dans les travaux de Benveniste l'esquisse d'une « topique » qui sert aussi à rendre compte de la constitution du sujet dans le domaine du discours, une topique qui se ressemble à plusieurs égards à la topique qu'Althusser lui-même a en tête lorsqu'il réfléchit sur la production des « effets de subjectivité ».

Dans « De la subjectivité dans le langage » (de 1958), le texte auquel fait référence Althusser dans le passage cité plus haut, Benveniste parle plus explicitement de « l'instance de discours », comme domaine où l'individu se constitue en « sujet » à travers l'énonciation

[2026] Émile Benveniste, « Les niveaux de l'analyse linguistique », in *Problèmes de linguistique générale*, coll. Bibliothèque des sciences humaines (Paris: Gallimard, 1966), 128.
[2027] *Ibid.*, 129-30.
[2028] *Ibid.*, 130-31.
[2029] Etienne Balibar, « Note sur la théorie du discours », art. cit., 17.

du prénom personnel de la première personne du singulier, « *je* »[2030]. Suivant un schème assez connu qui peut remonter à la plus ancienne tradition métaphysique, pour Benveniste le langage et l'existence humaine ne peuvent se concevoir séparément, car contrairement aux outils ou instruments qui sont « fabriqués » par l'homme, « le langage est dans la nature de l'homme »[2031]. De manière plus « moderne », pourrait-on dire, avec un fort accent de transcendantalisme kantien, Benveniste pense la subjectivité humaine comme une « unité psychique qui transcende la totalité des expériences vécues qu'elle assemble, et qui assure la permanence de la conscience ». L'émergence de cette subjectivité n'est possible qu'à travers le langage, plus précisément, par la capacité du locuteur de se poser comme une *personne*, en s'énonçant comme « je ». En se posant comme une personne, l'homme accède à la « conscience de soi », parce que « je n'emploie *je* qu'en m'adressant à quelqu'un, qui sera dans mon allocution un *tu* »[2032]. D'un certain kantisme, nous voyons que Benveniste recourt ici au langage hégélien, lorsqu'il affirme la coappartenance du je et du tu, dans une « réalité dialectique » où « tombent les vielles antinomies du "moi" et de l'"autre", de l'individu et de la société »[2033]. Le « je » donc réalise cet « acte de discours » par lequel l'homme se pose comme sujet, ou dit autrement : « le discours provoque l'émergence de la subjectivité, du fait qu'il consiste en instances discrètes »[2034]. Malgré les connotations très métaphysiques de ces définitions, on peut voir se dessiner ici, comme on le disait, une certaine topique. Déjà on peut penser au fait que l'énonciation du *je* ne provoque pas seulement la constitution du sujet, mais en même temps elle provoque un positionnement par rapport à l'autre, un(e) « tu » ou un(e) « il/elle ». Comme le dit Benveniste,

> « ce sont les indicateurs de la *deixis*, démonstratifs, adverbes, adjectifs, qui organisent les relations spatiales et temporelles autour du "sujet" pris comme repère (…). Ils ont en commun ce trait de se définir seulement par

[2030] Comme le reconnaitra explicitement Althusser, à propos de la topique freudienne, celle-ci est l'opération idéologique élémentaire de l'instance psychanalytique du « moi ». Voir *ESP*, 144.
[2031] Émile Benveniste, « De la subjectivité dans le langage », in *Problèmes de linguistique générale*, op. cit., 259.
[2032] *Ibid.*, 260.
[2033] *Ibid.*
[2034] *Ibid.*, 263.

rapport à l'instance de discours où ils sont produits, c'est-à-dire sous la dépendance du je qui s'y énonce »[2035].

Le sujet ne serait ici qu'un point de repère, et sa constitution n'est possible qu'en raison de l'instance du discours qui le situe ainsi dans l'espace d'un champ discursif où il peut reconnaître ou identifier d'autres places ou positions tout en reconnaissant sa propre place à travers la possibilité de l'énonciation du « je ». De ce point de vue, l'acte d'énonciation par lequel le langage devient proprement « discours », est donc nécessairement un acte qui instaure et présuppose une « intersubjectivité »[2036].

Benveniste reprend ce thème dans un article de 1965, « Le langage et l'expérience humaine », toujours dans le cadre de ce qu'il appelle ici la « production du discours ». Benveniste rappelle cette « structure inhérente au discours » par laquelle la constitution de l'homme en sujet, se produit par l'énonciation du pronom « moi », énonciation qui définit tout de suite une position par rapport à « toi » et à « lui », selon une structure de relations et d'oppositions qui rappelle en fait l'enseignement le plus élémentaire de la linguistique saussurienne. L'expérience qui ouvre l'énonciation du pronom personnel est l'expérience de l'intersubjectivité, dira Benveniste, mais aussi, l'expérience d'un rapport au monde, aux objets dans l'espace et dans le temps. A travers le discours, se configure un « système des coordonnées spatiales » qui permet de « localiser tout objet en n'importe quel champ, une fois que celui qui l'ordonne s'est lui-même désigné comme centre et repère »[2037]. Et c'est à travers le discours que se constitue aussi une structure « centrée » de la temporalité, car dans le discours, c'est toujours le *présent* de la parole, c'est-à-dire le présent du sujet parlant, qui organise toute communication possible[2038]. D'après ces brèves indications, il y a bien quelque chose comme une « topique » dans les analyses de Benveniste (ou du moins

---

[2035] *Ibid.*, 262.

[2036] Question qui pourrait bien déplaire à Althusser. Sur la structure fondamentalement « dialogale », soit « intersubjective » du concept de discours chez Benveniste, voir Stéphane Mosès, « Émile Benveniste et la linguistique du dialogue », *Revue de métaphysique et de morale* n° 32, n° 4 (2001): 509-25.

[2037] Émile Benveniste, « Le langage et l'expérience humaine », in *Problèmes de linguistique générale II*, coll. Bibliothèque des sciences humaines (Paris: Gallimard, 1974), 69.

[2038] « Le temps du discours n'est ni ramené aux divisions du temps chronique ni enfermé dans une subjectivité solipsiste. Il fonctionne comme un facteur d'intersubjectivité (…). La condition d'intersubjectivité permet seule la communication linguistique ». *Ibid.*, 77. Dans « De la subjectivité dans le langage », Benveniste concluait son article avec une définition selon laquelle, le discours « est la langue en tant qu'assumée par l'homme qui parle, et dans la condition d'*intersubjectivité*, qui seule rend possible la communication linguistique ». Émile Benveniste, « De la subjectivité dans le langage », in *Problèmes de linguistique générale*, op. cit., 266.

les éléments pour en développer une), une topique qui est précisément pensée à partir de la question de la constitution du sujet par le discours, c'est-à-dire de la question de son *positionnement* dans un champ structuré par différentes relations et oppositions[2039].

2.6.10. Effets de subjectivité, formes de sujet

Pour revenir au point que nous avons laissé il y a un instant, la notion de discours utilisée par Althusser semble se nourrir autant d'une lecture des travaux de Foucault que de ceux de Benveniste. Mais sans vouloir faire ici de l'histoire conceptuelle, moins encore la généalogie d'un concept, il faudrait retenir que ce terme, bien qu'il ne sera pas repris ailleurs par Althusser (du moins d'une manière systématique, telle qu'il l'avait consigné de manière ambitieuse dans les « Trois notes »), il « symptômatise » en quelque sorte les écueils qui devait surmonter l'élaboration d'une théorie de l'idéologie et de l'interpellation idéologique. Althusser est à la recherche des ressources pour pallier les insuffisances de la théorie marxiste de l'idéologie, dans un dialogue plus ou moins direct avec les premiers travaux de Foucault, avec la linguistique et, surtout, avec la psychanalyse. Bien que le projet envisagé d'une « théorie générale des discours » n'arrivera jamais à destination[2040], il faut quand même repérer certains éléments proposés dans les « Trois notes sur la théorie des discours » qui permettent lire autrement les thèses de l'article de 1970, et même parfois

[2039] Il faut remarquer que chez Foucault se dessine également une topique, de manière plus explicite que chez Benveniste et peut-être plus proche à la façon dont Althusser la pense. Dans le texte de 1968 publié dans *Esprit*, que nous avons cité plus haut, Foucault soulignait très clairement la dimension « spatiale » du discours : « Ce qui m'importe, c'est de montrer (…) que les sujets discourants font partie du champ discursif — ils y ont leur place (et leurs possibilités de déplacements), leur fonction (et leurs possibilités de mutation fonctionnelle). Le discours n'est pas le lieu d'irruption de la subjectivité pure ; c'est un espace de positions et de fonctionnements différenciés pour les sujets ». Michel Foucault, « Réponse à une question », in *Dits et écrits. I. 1954*-1969, op. cit., 680.

[2040] Dans un texte de 1995 consacré à *Lénine et la philosophie*, Macherey souligne parfaitement l'écueil insurmontable qu'Althusser a dû affronter dans cette recherche, par rapport à une éventuelle « épistémologie générale » : « l'épistémologie n'a de validité rationnelle que si, au lieu de se réclamer d'un fondement philosophique posé *a priori*, elle s'élabore à même le développement du processus historique au cours duquel se produisent les connaissances scientifiques : en d'autre termes, il n'y a d'épistémologie, ou plutôt d'épistémologies, au pluriel, que régionales, ou plutôt "continentales", et rien n'autorise de ramener ces épistémologies continentales dans le cadre défini *a priori* par une épistémologie générale ». Pierre Macherey, « Althusser : *Lénine et la philosophie* », in *Histoires de dinosaure*, op. cit., 271-72.

les « corriger », relatives aux critiques qui ont été soulevées par Butler (et discutées ou prolongées par Macherey).

Peut-être l'aspect le plus important à cet égard est peut-être lié à la thèse selon laquelle tout discours produit son propre « effet de subjectivité ». Parmi les différentes formes de discours, dit Althusser dans la première note, il est possible de dégager un « *effet commun* » : c'est que

> « *tout discours produit un effet de subjectivité*. Tout discours a pour corrélat nécessaire un *sujet*, qui est *un* des effets, sinon l'effet majeur, de son fonctionnement. Le discours idéologique "produit" ou "induit" un effet de sujet, un sujet, le discours de la science également, le discours de l'inconscient aussi, etc. »[2041].

D'emblée, cette hypothèse signale deux différences majeures avec l'article de 1970 : d'un côté, Althusser suggère ici le contrepoint exact à l'affirmation selon laquelle la science est un « discours sans sujet »[2042], car tout comme le discours idéologique, le discours de la science produirait lui aussi un « effet de sujet » spécifique. La seule nuance que l'on pourrait établir dans cette réfutation quasi littérale entre les textes de 1966 et de 1970 est que le premier porte sur un « effet de sujet », alors que dans le deuxième il est question du « sujet » tout court. Ce que cela pourrait indiquer, c'est que l'une et l'autre affirmation ne sont pas forcément incompatibles, car tout comme le « procès sans sujet » est compris comme un procès où se produisent des formes de subjectivité (c'est l'idée du « subjectif sans sujet » proposée par Badiou), on peut parfaitement considérer la science comme un discours sans sujet qui produit en même temps un « effet de sujet » spécifique à ce discours (sans que cet effet puisse jamais donner lieu à un concept substantif de sujet). A ce stade, il est clair que ce qui est en jeu n'est autre que la question de la coupure entre science et idéologie, question qui, comme on l'a vu, ne sera résolue que quelques années plus tard (si jamais elle est réglée du tout). Encore une fois, ces variations autour du discours scientifique et de ses effets font peut-être symptôme de ce qu'Althusser n'arrivait pas à résoudre. Pour Balibar, une « théorie du discours scientifique » conçue comme une

[2041] *ESP*, 131.

[2042] Rappelons le passage en entier : « Que l'auteur, en tant qu'il écrit les lignes d'un discours qui prétend à être scientifique, soit complètement absent, comme "sujet", de "son" discours scientifique (car tout discours scientifique est par définition un discours sans sujet, il n'y a de "Sujet de la science" que dans une idéologie de la science), est une autre question, que nous laisserons de côté pour le moment ». *P*, 111.

« théorie de production des concepts », « doit toujours retrouver » le rapport à l'idéologie, et ceci « à titre de problème constitutif »[2043], selon une perspective assez proche à celle qu'Althusser et Balibar lui-même vont proposer plus tard pour penser la thèse de la coupure épistémologique, à savoir, comme « coupure continuée », ou comme le commencement d'une histoire sans fin[2044].

La deuxième différence importante est liée à ce qui a été annoncé précédemment en ce qui concerne le débat avec Butler. Ce qu'Althusser propose ici est en effet une théorie de l'interpellation qu'admet (ou rend explicite ?) la possibilité que l'idéologie interpelle les individus pas simplement *en sujets* mais dans des différentes *formes de sujet*, car chaque discours produit un effet de sujet déterminé. « La théorie du signifiant — dit Althusser —, qui doit rendre compte de l'effet-sujet de tout discours, doit également rendre compte, comme autant des *possibilités* de variation de la forme-sujet de ces différentes *formes de sujet* »[2045]. Si cette formulation n'est pas forcément en contradiction avec le fait qu'après tout, il y a toujours de l'interpellation en sujets, ou que le mécanisme de l'interpellation idéologique est toujours à l'œuvre, cette proposition ouvre ce mécanisme à une pluralité ou à une multiplicité de « formes de sujet » qui lui rend plus « complexe » (soit, moins « automatique » ou univoque). Cette complexité s'explique en fait par une précision qui n'est pas présente dans l'article de 1970, mais qui avait été longuement élaborée dans *Pour Marx*, à savoir, la question des *différences de structure* propres aux différents discours considérés. Ce qu'Althusser nomme « la nature différentielle de l'effet-sujet » s'explique donc par les différences de structures dans lesquels l'individu est pris ou interpellé. « C'est cette différence de structure qui permet de distinguer, comme différemment qualifiés (et différemment dénommés) les différents discours »,[2046] et donc les différentes formes de

[2043] Etienne Balibar, « Note sur la théorie du discours », art. cit., 25-26. Balibar parle aussi d'un « rapport nécessaire » (32).
[2044] Balibar précise que le rapport entre discours scientifique et discours idéologique doit se comprendre « comme un axe de *déplacement* de "contraintes", dont les deux pôles seraient la science et l'idéologie ». Et il ajoute : « ces deux discours montrent qu'ils ne peuvent pas être définis *séparément* : "connaissance" d'un côté, "reconnaissance-méconnaissance" de l'autre. D'une part il n'y a d'idéologie en tant que méconnaissance que sous la rétrospection d'une connaissance : c'est la présence effective de la science qui permet d'assigner théoriquement la méconnaissance (…) ; d'autre part il n'y a de science que par le processus qui transforme la reconnaissance (…) en la plaçant sous la dominance d'un corps de concepts scientifiques ». *Ibid.*, 27.
[2045] *ESP*, 131.
[2046] *Ibid.*, 131-132. A cet égard, Balibar commente : « la théorie d'une forme de discours nous met en présence d'une structure *à dominante*, et par conséquent elle doit envelopper la possibilité de sa *variation* interne ». Etienne Balibar, « Note sur la théorie du discours », art. cit., 28.

sujet qu'en découlent. Ces différences de structures présupposent à nouveau une certaine « topique », car, tel comme c'était le cas avec la topique freudienne, les différentes formes de sujet sont autant de différentes *positions* ou de places que les individus occupent par rapport aux discours et à leurs structures[2047]. Ce qui peut aussi être nuancé ou relativisé ici, c'est l'idée qu'Althusser semble présupposer (ou risque de présupposer) dans ses analyses de l'article de 1970, selon laquelle sa théorie de l'interpellation se voit contrainte d'assumer l'existence d'un « Autre Sujet » (soit-il Dieu ou la Société), ou bien l'existence d'une « théorie de la conscience », pour que le mécanisme de l'interpellation puisse fonctionner et réussir. L'explicitation de ces différences des structures dessinent une topique où il n'y aurait plus besoin de ce grand autre sujet ni d'une préalable théorie de la conscience, car (dans le même ordre d'idées de l'explication donnée par Macherey) c'est dans la multiplicité des déterminations provoquées par ces différentes structures (par les différentes discours) que l'individu est interpellé dans des différentes formes de sujet. La conclusion provisoire qu'en tire Althusser de ces considérations c'est « qu'*on ne peut pas se servir de la notion de sujet de manière univoque*, même à titre d'indice pour chacun des discours »[2048]. On peut voir que cette conclusion suffirait à elle seule pour réfuter les critiques sur l'« automatisme », du « fonctionnalisme » ou de l'« univocité » du mécanisme d'interpellation pensé par Althusser.

Tout cela peut être rendu encore plus complexe (au sens de la « complexité structurale », c'est-à-dire de la surdétermination), si l'on considère une petite note qu'Althusser ajoute dans le manuscrit à propos du « principe d'articulation » que l'inconscient permet de mettre en évidence (au sens où dans l'inconscient s'articulent les divers contenus du discours idéologique). A ce point-là, Althusser écrit : « il n'y a pas de discours *pur* : ils *parlent tous les uns dans les autres* — communication des genres — ou plutôt *empiètement* des genres. C'est cela *l'articulation* »[2049]. Cela signifie, selon notre

[2047] Les exemples donnés par Althusser, bien que non exhaustifs, illustrent bien ces précisions : « Exemple : le discours idéologique, où l'effet-sujet est présent en personne, (…) possède une structure de *centration spéculaire* (…). Exemple : le discours scientifique, où l'effet sujet est absent en personne, (…) possède une *structure de décentration* ». *ESP*, 132. Ce dernier exemple nous donne peut-être la raison de penser qu'il n'est pas incompatible de soutenir à la fois que le discours scientifique est un discours « sans sujet » mais qui produit ses « effets de sujet » propres.

[2048] *Ibid.*, 164.

[2049] *Ibid.*, 142, note 4. Peu après Althusser dit : « Il s'agirait de l'articulation d'un structure sur une autre : et dans cette articulation comme en toute articulation, l'articulation présente cette particularité de faire intervenir *certaines catégories d'une structure dans l'autre et vice versa* (il y a, comme en mécanique,

argumentation, que l'individu n'est jamais interpellé en tant que sujet *tout court*, mais qu'il n'est pas non plus interpellé en tant qu'une *forme de sujet* unique, ou selon un effet de sujet unique. Au contraire, on pourrait même dire que le sujet de l'interpellation est toujours la cristallisation plus ou moins stabilisée d'un ensemble des formes de sujet (ou des effets de sujet), qui correspondent aux différents discours et à leurs structures respectives. Avec le concept d'« articulation différentielle » (dont le sens n'est pas loin de la « *Verbindung* » analysée dans *Lire Le Capital*, et donc, pas loin d'un « principe d'individuation » tel que nous l'avons suggéré dans le chapitre 2.4), toute la problématique de la « genèse » est écartée pour faire apparaître une autre problématique : celle du « surgissement » ou de la « conjonction »[2050].

Une conséquence majeure de cette hypothèse est que, selon ces propositions, la « décentration » du sujet pourrait acquérir un degré encore plus radical que celui que la psychanalyse opère avec les formes traditionnelles de la topique. Au-dessus de la topique freudienne, pourrait-on dire, il y a tout un complexe de structures (correspondant aux différentes formes du discours), qui surdéterminent cette topique en multipliant et en diversifiant les « formes de sujet » qui constituent l'individu. Il s'agirait d'une *Ich-Spaltung* multiple, pour ainsi dire, qui ferait du sujet non seulement un sujet divisé ou scindé, mais peut-être même un sujet partagé, composé ou bigarré. Par là on retrouve en effet un point important de désaccord avec Lacan et sa thèse d'un « sujet de l'inconscient », qu'Althusser considère « abusive ». Selon lui,

> « il n'y a pas de sujet *divisé*, *scindé* : il y a tout autre chose : à côté du *Ich*, il y a une "*Spaltung*", c'est-à-dire proprement un *abîme*, un précipice, un manque, une béance. Cet abîme n'est pas un sujet, mais c'est ce qui s'ouvre *à côté d'un sujet* (…). Cette "*Spaltung*" est ce type de relation ou

---

"chevauchement", "empiètement" de certaines pièces du dispositif sur l'autre dispositif) » (145). Dans ses conclusions, Balibar souligne aussi ce point : « Le problème "du discours", au singulier, c'est donc le problème de la coexistence et de la compatibilité de plusieurs effets de signification, de plusieurs discours. Il faut étudier les modalités de cette coexistence ». Etienne Balibar, « Note sur la théorie du discours », art. cit., 35. Il faut noter que cette idée de l'« empiètement » sera récurrente aussi dans la reprise du thème de la philosophie comme lutte de tendances entre matérialisme et idéalisme dans les textes plus tardifs sur le matérialisme aléatoire. Voir par exemple la lettre à Fernanda Navarro du 19 juillet 1984 : *SP*, 102-07.

[2050] Voir par exemple *ESP*, 146, lorsqu'Althusser parle du « problème de la conjonction de différents éléments qui "prennent" sous la forme de l'inconscient dans l'enfant ». Sur le mécanisme d'interpellation idéologique comme « production de subjectivité » et même comme « principe d'individuation », voir Jason Read, « Ideology as Individuation, Individuating Ideology », *Mediations. Journal of the Marxist Literary Group* 30, n° 2 (2017), disponible en ligne: https://mediationsjournal.org/articles/Individuating_Ideology.

> articulation différentielle spécifique qui relie (sous la forme d'un abîme, d'une béance) le discours conscient à cet élément ou plutôt cette catégorie structurale du discours idéologique qui est le Ich. Lacan, en somme, *instaurerait l'abîme ou le manque en sujet*, sous le concept de division du sujet »[2051].

Ce qui pourrait être en jeu ici avec la notion du « sujet de l'inconscient », et le fait qu'Althusser se résiste à accorder ce point à Lacan, c'est peut-être un débat autour d'un certain hégélianisme, d'une lecture de Hegel et des effets théoriques que le choix de maintenir une catégorie telle que celle de sujet peut provoquer. Car d'après la théorie freudienne, l'*Ich-Spaltung* comme clivage ou dédoublement est fondamentalement le résultat d'un *conflit*, et on pourrait penser que c'est précisément cette conflictualité qui risque d'être « neutralisée » ou « stabilisée » par ce qu'Althusser semble voir comme une réduction de ce conflit à la figure ou l'instance du sujet[2052]. Cela ne veut pas dire, bien sûr, que cette lecture correspondrait au concept de sujet chez Lacan, et encore moins que le sujet chez Lacan serait le même que le sujet chez Hegel, bien sûr, mais à ce point, le simple emploi du terme pourrait suffire à éveiller des soupçons et à déclencher des alarmes. Tout au contraire, le « retour à Freud » opéré par Lacan a pour effet fondamental une redécouverte de ce qu'il désigne comme la « subversion du sujet », opération à partir de laquelle il formule le concept du « sujet barré »[2053]. Dans tous les cas, le différend avec Lacan ne se réduit pas seulement à ce seul concept. Non seulement, comme nous l'avons vu, Althusser ne semble pas distinguer très rigoureusement l'imaginaire et le symbolique, mais il ne parvient pas lui-même à stabiliser les thèses essentielles de sa propre théorie (d'une part, les « Trois notes sur la théorie des discours » n'ont jamais été publiées et le projet

---

[2051] *ESP*, 165. Dans le champ de la psychanalyse, on traduit « *Spaltung* » comme « dédoublement » ou « clivage » (l'*Ich-Spaltung* est traduit par Laplanche et Pontalis comme « clivage du moi »), mais c'est un terme qui signifie plus en général une scission, une division, une cassure, ou un schisme. Le mot « *Spalt* », par contre, peut signifier en effet une fente, une ouverture, une déchirure, voire un abîme.

[2052] Cet aspect insoluble ou irréconciliable du conflit, est souligné par Laplanche et Pontalis, dans leur définition du terme freudien : « En décrivant un clivage *du moi* (intrasystémique) et non pas un clivage *entre instances* (entre le moi et le ça) Freud veut mettre en évidence un processus nouveau par rapport au modèle du refoulement et du retour du refoulé. En effet une des particularités de ce processus est de ne pas aboutir à la formation d'un compromis entre les deux attitudes en présence, mais de les maintenir simultanément sans qu'il s'établisse entre elles de relation dialectique ». Jean Laplanche et Jean-Bertrand Pontalis, *Vocabulaire de la psychanalyse*, op. cit., 69-70.

[2053] Voir, notamment, Jacques Lacan, « Subversion du sujet et dialectique du désir dans l'inconscient freudien », in *Écrits*, op. cit., 808, 821.

général fut vite abandonné, mais d'autre part, la théorie de l'idéologie esquissée dans l'article « Idéologie et appareils idéologiques d'État » ne fut jamais conclue non plus). A propos de l'existence ou l'inexistence d'une « théorie du sujet » chez Althusser, dans « Conjoncture philosophique et recherche théorique marxiste » (texte de 1966), par exemple, Althusser définit comme des « questions stratégiques » dans la théorie marxiste le développement d'une « *théorie de l'effet de connaissance* » qui suppose à son compte une « *théorie générale du discours* » ; puis une « théorie de *l'idéologie* » et même d'une « *théorie générale de l'idéologie* » ; et enfin une théorie de l'« *effet de subjectivité* » qu'il pose comme l'équivalent d'une « théorie du *sujet* »[2054]. Ceci révèle en même temps l'envergure et l'ambition du travail théorique qu'Althusser avait en tête, mais aussi, la complexité de l'entreprise ainsi définie.

2.6.11. Conclusion

Avec la théorie de l'interpellation idéologique, Althusser introduit l'un des déplacements les plus remarquables dans la pensée contemporaine dans la compréhension de la catégorie philosophique du sujet. En premier lieu, avec ce qu'il désigne comme le « décentrement du sujet », il supprime littéralement la position de « centre » (le « moi »), de fondement (l'« *ego cogito* »), ou d'origine (la « conscience » ou l'« intentionnalité »), que sous différentes formes et articulations, la philosophie (ainsi qu'une certaine psychologie) a pu assigner à la catégorie de sujet. Cette opération de décentrement, comme nous l'avons dit, n'a rien à voir avec une simple « néantisation » ou une pure « destruction » du sujet, mais au contraire, son véritable but est de le réinscrire dans les structures et les processus qui lui donnent forme, et dont il n'est que le produit ou le résultat. Selon cette perspective, le sujet n'est plus pensé depuis sa fonction *constituante*, mais plutôt depuis sa position *constituée*.

Déjà dans son article de 1964, « Freud et Lacan », Althusser expliquait ce déplacement comme effet d'une topique *double* : celle de Marx et celle de Freud. Vers la fin de cet article, Althusser place ses découvertes côte à côte : « Depuis Marx, nous savons

[2054] *EPP II*, 408-09.

que le sujet humain, l'ego économique, politique ou philosophique n'est pas le "centre" de l'histoire », alors que

> « 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" (…), que le sujet humain est décentré, constitué par une structure qui elle aussi n'a de "centre" que dans la méconnaissance imaginaire du "moi", c'est-à-dire dans les formations idéologiques où il se "reconnaît" »[2055].

Beaucoup plus tard, dans « Freud et Marx » (publié en 1978), Althusser revient sur ce parallèle et mentionne l'extrême affinité théorique entre l'entreprise théorique de l'un et de l'autre : « Freud nous offre, tout comme Marx, l'exemple d'une pensée *matérialiste et dialectique* »[2056], dans la mesure où chez l'un comme chez l'autre, on peut trouver une théorie qui pense à « une *causalité par les rapports* et non par les éléments »[2057], c'est-à-dire une causalité structurale ou immanente. Avec la théorie de Marx et la théorie de Freud, c'est un même adversaire qui est toujours visé : l'humanisme théorique qui pense l'homme comme sujet, « cette idéologie de l'homme comme sujet dont l'*unité* est assurée ou couronnée par la conscience », dit Althusser[2058].

La « nouvelle topique » proposée par Althusser (à laquelle se réfère le titre de ce chapitre) serait alors la tentative de penser ensemble la topique marxiste représentée par la métaphore de l'édifice (« base » ou « infrastructure » économique et « superstructure » idéologique), et la topique freudienne de la conscience et l'inconscient (qui a aussi deux formulations : le conscient, le préconscient et l'inconscient, selon la première ; le moi, le surmoi et le ça, selon la deuxième). D'une certaine manière la topique freudienne vient « surdéterminer » la topique marxienne, c'est-à-dire la complexifier et la rendre, d'une

---

[2055] *ESP*, 47.
[2056] *Ibid.*, 224.
[2057] *Ibid.*, 237.
[2058] *Ibid.*, 233. Il faut rappeler, ajoute Althusser, que « cette idéologie du *sujet-conscient* a constitué la philosophie implicite de la théorie de l'Économie Politique classique, et que c'est sa version "économique" que Marx a critiquée en rejetant toute idée d'"*homo œconomicus*", où l'homme est défini comme le sujet conscient de ses besoins, et ce sujet-de-besoin comme l'élément dernier et constitutif de toute société. Par là, Marx rejetait l'idée qu'on pût trouver dans l'homme comme sujet de ses besoins non seulement l'explication dernière de la société, mais aussi, *ce qui est capital, l'explication de l'homme comme sujet*, c'est-à-dire comme unité identique à soi et identifiable par soi, en particulier par ce "par soi" par excellence qu'est la conscience de soi » (*ibid.*, 233-34).

certaine manière, plus « matérielle » ou « matérialiste » (car moins abstraite, moins réductionniste, et en ce sens, moins « idéale »). Mais outre la surdétermination structurelle de la topique, c'est-à-dire outre la surdétermination qui rend possible le fonctionnement et l'articulation même de cette topique, il faut distinguer aussi qu'il y aurait deux niveaux de la topique en tant que « métaphore théorique » (deux niveaux d'« application », si l'on veut, de ce concept). *D'une part*, la topique opère comme modèle pour une théorie de la causalité historique (nous l'avons vu à propos du concept de causalité structurale dans le chapitre 2.4). C'est le niveau où précisément on peut lire la théorie d'Althusser comme un élargissement et une complexification de la topique marxienne et la métaphore de l'édifice. Mais *d'autre part*, la topique opère aussi comme un modèle pour une « théorie du sujet », pour une théorie de la « subjectivation » plutôt, ou ce qu'on a désigné comme une théorie de la « production de subjectivité » (c'est le niveau où la topique freudienne joue un rôle fondamental).

A ce stade, la théorie d'Althusser se heurte à un écueil difficile à surmonter. Comme nous l'avons indiqué en passant dans un chapitre précédent, Althusser n'aborde jamais en détail la compatibilité ou la cohérence théorique entre une pensée de la topique, en tant que pensée qui distingue des instances réellement différentes, qui ont des degrés d'efficacité spécifiques et qui suivent des rythmes de développement inégaux, et une pensée de la causalité structurale ou immanente comprise au sens spinoziste. Car à proprement parler, on ne trouve pas chez Spinoza quelque chose comme une « topique ». Comme l'observe Macherey :

> « il serait tout à fait vain de chercher chez Spinoza un concept d'inconscient, parce que, dans son système de pensée, il ne peut y avoir de place pour quelque chose qui rassemblerait à une topique : Spinoza a suffisamment combattu une doctrine des facultés de l'âme, d'inspiration cartésienne, pour ne pas réintroduire dans la vie mentale un système d'instances, la véritable éthique, (…) ayant justement pour caractère d'effacer tout ce qui pourrait rassembler à des instances, puisque la libération procède au contraire de l'égalisation de cette vie mentale »[2059].

[2059] Pierre Macherey, « Note sur le rapport de Spinoza à Freud », in *Avec Spinoza*, op. cit., 200.

Sera-ce l'innovation proprement *marxiste* dans la conception de la causalité structurale ? Ou peut-être, celle d'Althusser lui-même ? Nous avons vu plus haut, à propos du « matérialisme de l'imaginaire » pensé par Althusser, que la topique peut en fait prendre la forme d'une « charnière » théorique entre les deux niveaux ou les deux registres de la topique que nous venons de distinguer. Dans une perspective qui rapproche Althusser des thèses formulées par Deleuze et Guattari dans *l'Anti-Œdipe*, ces deux niveaux ou registres — celui d'une théorie de l'histoire et celui d'une théorie de la subjectivité — ne seraient pas vraiment deux, ils seraient en réalité un seul et même processus de production et de reproduction. Moyennant la thèse d'une existence *matérielle* de l'idéologie, les processus subjectifs ou inconscients appartenant à la superstructure idéologique peuvent être conçus chez Althusser comme inscrits dans les processus mêmes de production matérielle de l'infrastructure économique. Il n'y aurait pas deux niveaux ou deux registres du réel, et la topique elle-même rendrait compte du caractère apparent de ce parallélisme[2060].

En ce qui concerne le problème de l'interpellation, il suffit de souligner qu'à partir de la littérature disponible aujourd'hui, et surtout de l'intervention de Judith Butler, il est possible de découvrir que de nombreuses critiques adressés au « mécanisme » de l'interpellation idéologique peuvent en fait trouver une réponse en faisant appel aux ressources théoriques qu'Althusser lui-même a fournies dans son article de 1970, mais aussi en tenant compte d'autres travaux des années 1960. Rappelons que, selon une logique qui rejoigne les arguments autrement formulés par Butler et Macherey à propos de la « situation » ou du « contexte » de l'interpellation, Balibar lui aussi remarque qu'elle dépend dans une certaine mesure de la *conjoncture* spécifique où elle tient lieu. Comme l'observe à juste titre Balibar dans son article sur la « dramaturgie » althussérienne :

[2060] Plus qu'une « topique double », alors, et au lieu d'une « nouvelle topique », radicalement différente, on pourrait même penser à la disparition ou à la dissolution de la topique, dans l'univocité d'un processus de production immanente. Quoi qu'il en soit, même si nous ne pouvons pas résoudre complètement ce problème ici, il pourrait être intéressant de penser à une manière de parler toujours de « topique » à propos des concepts deleuziens (ou deleuzo-guattariens) d'« axiomatique », de « code » et « codification », et même de « territoire » ou « territorialisation », « déterritorialisation » et « reterritorialisation », comme une nouvelle manière de conceptualiser ce qu'Althusser appelle « instance ». Ceci exigerait en même temps une discussion autour de la relation (très surdéterminée) entre ce qu'Althusser désigne comme « appareil d'État », et les différentes formes ou types d'appareils idéologiques d'État qu'il distingue (appareil scolaire, familial, religieux, politique, syndical, de l'information, de l'édition-diffusion, culturel ; voir *SR*, 111), et ce que Deleuze et Guattari entendent par « machine », « machine d'État » et « machine de guerre ».

> « [Althusser] doesn't say (and in fact nothing in his text says) that different interpellations, which *have the same ideological structure, the structure of "ideology in general"*, produce the same historical and political effects. (…) Perhaps it says just the opposite: that the effect remains essentially *indeterminate* until it becomes determined in a given conjuncture, both by the internal "logic" of the specific discourse of interpellation and by the external conditions of its insertion into the processes of reproduction of the existing order—a combination in which there must probably always remain something *aleatory* or contingent »[2061].

Cette indétermination essentielle, cet élément *aléatoire* ou contingent, est particulièrement mis en évidence (mise en scène, à proprement dire, si l'on prend tout la mesure de la phrase avec laquelle Althusser clôt ses « notes »)[2062] par le mécanisme théâtral, par la « machine théâtrale », selon le dispositif de décentrement et de décalage, voire de « dérèglement », décrit par Althusser à propos de Brecht et du théâtre matérialiste. Dans une formulation qui nous rappelle encore une fois les mots de la fin du denier chapitre, à propos du possible et de l'impossible dans la stratégie théorique d'Althusser, Balibar affirme :

> « It is as if Althusser had wanted to explain that theater, (…) paradoxically makes it possible to materialize the impossible, namely, the presentation of what Hegel called "the back of consciousness," or the scene on which its limitations and distortions are defined but also subject to refutation. From this point of view, Althusser's essay is an astonishing counter-Hegelian reformulation of Hegel himself »[2063].

Au-delà du modèle théâtral, ce que la théorie althussérienne de l'interpellation idéologique permet de penser, c'est précisément que l'interpellation tient lieu toujours « sous de rapports » et dans une *conjoncture* déterminée. Elle ne fonctionne pas de manière automatique et univoque « en interpellant les individus en sujets » tout simplement, mais

---

[2061] Etienne Balibar, « Althusser's Dramaturgy and the Critique of Ideology », art. cit., 14.

[2062] « Je me retourne. Et, soudain, irrésistible, m'assaille la question : si ces quelques pages, à leur manière, maladroite et aveugle, n'étaient que cette pièce inconnue d'un soir de juin, *El Nost Milan*, poursuivant en moi son sens inachevé, cherchant en moi, malgré moi, tous les acteurs et décors désormais abolis, l'*avènement* de son discours muet ? », *PM*, 152. Comme Balibar l'a remarqué à juste titre, la phrase « je me retourne » renvoie de manière très explicite à la scène policière de l'interpellation, où « l'individu interpellé se retourne » (*P*, 113). Rappelons aussi que dans « Idéologie et appareils idéologiques d'État », Althusser parle de son « petit théâtre théorique » (*ibid.*, 114).

[2063] Etienne Balibar, « Althusser's Dramaturgy and the Critique of Ideology », art. cit., 8.

elle produit plutôt des « effets de subjectivité » et des « formes de sujet » différentes. Comme processus sans sujet, le résultat de l'interpellation idéologique n'est pas garanti à l'avance. Par la nature même de son mécanisme, elle peut produire des effets imprévus, des effets de déplacement, de dislocation, de désidentification. L'interpellation idéologique demeure toujours ouverte, pour ainsi dire, à des trajectoires et des possibilités historiques plus ou moins contingentes, plus ou moins *aléatoires*.

2.7. La rencontre et le matérialisme aléatoire

> « Repenser ce qu'a tenté de penser Marx, en le saisissant sous la catégorie de la "rencontre", telle est sans doute aujourd'hui la tâche ».
>
> Dominique Lecourt, « Marx au crible de Darwin », 247.

> « L'aporie de l'*événement* croise mais aussi capitalise ou surdétermine, quant au *peut-être*, celle de la *décision*. Nul événement, certes, qui ne soit précédé et suivi par son propre *peut-être*, et qui ne soit aussi unique, singulier, irremplaçable que la décision à laquelle on l'associe fréquemment, notamment en politique. Mais ne peut-on avancer, sans paradoxe facile, que l'événementialité d'un événement reste réduite, sinon exclue, par une décision ? »
>
> Jacques Derrida, *Politiques de l'amitié*, 86-87.

> « Prendre : si j'étais Derrida-mon-ami ou derridien je ferais une petite glose sur le mot : prendre ».
>
> *LF*, 799.

2.7.1. Introduction

Depuis la mort d'Althusser en 1990, nous avons vu paraître un certain nombre de textes, très différents tant par leur style d'écriture que par leur dégrée de rigueur et d'achèvement (ou plutôt, d'inachèvement), traitant plus ou moins directement de ce qu'il a

appelé, dans les années 1980, le « matérialisme aléatoire » ou le « matérialisme de la rencontre »[2064]. Les premiers textes sont parus en 1993 dans deux revues différentes : c'est le cas de « Sur la pensée marxiste », rédigé en 1982, faisant partie d'un numéro spécial de *Futur Antérieur* consacré à Althusser : *Sur Althusser : passages*[2065]. La même année la revue *Lignes* publiait « L'unique tradition matérialiste », texte rédigé en 1985 lors de l'écriture de son autobiographie, lequel en réalité se compose de deux morceaux traitant sur « Spinoza » et sur « Machiavel »[2066]. Puis ce fut l'occasion de la parution du premier tome des *Écrits philosophiques et politiques* en 1994, où dans la dernière section intitulée « Louis Althusser après Althusser », ont été publiés « Le courant souterrain du matérialisme de la rencontre », rédigé en 1982 — et devenu, peut-être, le texte le plus célèbre de cet ensemble —, ainsi que le « Portrait du philosophe matérialiste », rédigé en 1986[2067]. À ces textes il faut ajouter le seul ouvrage publié de son vivant traitant de la question du matérialisme aléatoire, le livre *Filosofía y marxismo*, publié en 1988 en espagnol au Mexique, livre qui rassemble une série d'entretiens entre Louis Althusser et la philosophe mexicaine Fernanda Navarro tenus entre 1984 et 1987[2068]. Ces entretiens n'ont été traduits en français que plus tard, en partie, dans l'ouvrage titré *Sur la philosophie*,

[2064] Il faut préciser d'emblée que dans ce chapitre nous n'allons pas distinguer entre les formules « matérialisme aléatoire » et « matérialisme de la rencontre », bien que nous ne nions pas non plus à l'avance qu'il soit possible justifier (théorique ou méthodologiquement) sa pertinence. Non seulement la plupart des commentateurs d'Althusser ne le font pas, mais le texte même d'Althusser ne semble pas justifier qu'elles soient considérées comme des expressions différentes. Voir notamment *EPP I*, 540.

[2065] Louis Althusser, « Sur la pensée marxiste », *Futur Antérieur*, Numéro spécial : « Sur Althusser. Passages » (décembre 1993): 11-30. Dans ce même numéro fut publiée aussi pour la première fois la « Lettre à Merab » (1978) (pp. 5-10). Les deux textes sont disponibles en ligne sur le site de la revue *Multitudes*: https://www.multitudes.net/category/archives-revues-futur-anterieur-et/archives-futur-anterieur/numeros-speciaux/decembre-1993-sur-althusser/. La « Lettre à Merab » sera peu après incluse dans le premier tome des *Ecrits philosophiques et politiques*. Voir *EPP I*, 525-29.

[2066] Louis Althusser, « L'unique tradition matérialiste », *Lignes*, n° 18 (1993): 72-119. Comme l'ont rappelé les éditeurs, Olivier Corpet et Yann Moulier Boutang, ce texte faisait initialement partie de son projet d'autobiographie, plus précisément du chapitre XVIII de *L'avenir dure longtemps*, mais Althusser a finalement décidé de le retirer. C'est pour cette raison qu'il fut publié à nouveau dans la nouvelle édition augmentée de *L'avenir dure longtemps* (2007), sans le titre avec lequel il est paru dans la revue *Lignes*, mais juste comme des « fragments » de cet ouvrage, sous les rubriques « Spinoza » et « Machiavel ». Voir *ADL*, 473-513. Il faudrait ajouter dans ce sens, l'ensemble des « Matériaux » ajoutés dans cette nouvelle édition augmentée, notamment les trois pages titrés « Deux mots » (de 1985) (pp. 464-66), ainsi que le troisième texte qui figure comme « fragment » (après « Spinoza » et « Maquiavel ») : « Situation politique : analyse concrète ? » (514-33).

[2067] *EPP I*, 539-80 et 581-82.

[2068] *FM*.

publié en 1994[2069]. Ce dernier livre contient aussi la correspondance entre Althusser et Navarro (ainsi qu'une lettre d'Althusser à Mauricio Malamud, le philosophe argentin qui les fit rencontrer)[2070], un matériau assez précieux pour bien saisir et bien juger quel était le projet ou quelles étaient les hypothèses en jeu avec cette problématique de l'aléatoire et de la rencontre. Beaucoup plus tard, en 2005, la revue *Multitudes* faisait sortir encore un texte traitant du matérialisme aléatoire, daté du 11 juillet 1986[2071]. Enfin, tout récemment, un petit texte, rédigé en 1986 dans la clinique psychiatrique de Soisy-sur-Seine, titré « Sur l'histoire », est paru dans le recueil *Écrits sur l'histoire* (de 2018)[2072].

Mais aussi exhaustif que soit cet inventaire des textes de la dernière période de la vie d'Althusser — inventaire qui va s'accroître vraisemblablement avec d'autres publications à venir —, il serait erroné de considérer l'année 1980 (et d'ailleurs, toute autre) comme la référence d'un « tournant » ou d'une « coupure » qui marquerait le seuil entre un « premier » et un supposé « dernier Althusser » (aussi « symbolique » que cette année puisse paraître, année du meurtre de son épouse Hélène, tragédie après laquelle, on le sait, Althusser disparaît, en quelque sorte, de la scène publique et intellectuelle française ; c'est d'ailleurs Althusser lui-même qui le dit : « je suis, pour une opinion qui connaît mon nom, un *disparu*. Ni mort ni vivant, non encore enterré mais "sans œuvre" — le magnifique mot de Foucault pour désigner la folie — : *disparu* »[2073]). En effet, les motifs du hasard, de la rencontre, de la critique de l'origine et de la fin, et même la référence à l'atomisme épicurien, apparaissent dans plusieurs textes précédents, parfois sous d'autres noms ou

[2069] Louis Althusser, « Philosophie et marxisme. Entretiens avec Fernanda Navarro (1984-1987) », in *SP*, 13-80. On dit que c'est la traduction partielle de ces entretiens car les deux derniers chapitres de l'édition originale mexicaine (chapitre III : « L'antihumanisme théorique de Marx » ; et chapitre IV : « …sur l'historicisme »), faisant juste 20 pages, n'ont pas été considérés dans l'édition française. Voir *FM*, 77-97.

[2070] Outre que la lettre à Malamud, la correspondance avec Navarro se compose de 16 lettres. Voir *SP*, 81-138. Mauricio Malamud prend connaissance du travail d'Althusser à travers le philosophe argentin Saül Karsz, auteur de deux ouvrages sur Althusser : Saúl Karsz et al., *Lectura de Althusser*, op. cit., recueil où fut publié pour la première fois le texte de Rancière avec sa farouche critique d'Althusser, « Sobre la teoría de la ideología. (La política de Althusser) » (pp. 319-57) ; et Saül Karsz, *Théorie et politique, suivi de quatre textes inédits de L. Althusser* (Paris : Fayard, 1974). Mais Malamud ne rencontrera Althusser en personne qu'en 1977, après avoir été exilé par la dictature argentine. C'est après son séjour à Paris qu'il déménagea au Mexique, où il rencontrera Fernanda Navarro. Sur la trajectoire intellectuelle et politique de Malamud, ainsi que sur ses rapports avec Althusser, voir la préface de Navarro et l'étude préliminaire de Marcelo Starcenbaum dans les *Écrits* de Malamud récemment publiés : Mauricio Malamud, *Escritos (1969-1987)* (Santiago, Chile: Doble Ciencia, 2017), 9-14 et 17-30.

[2071] Louis Althusser, « Du matérialisme aléatoire (1986) », *Multitudes*, n° 21 (2005): 179-94.

[2072] *EH*, 279-81.

[2073] *ADL*, 41. Par ailleurs, Althusser rappelle qu'après cet épisode, il n'a pas repris sa carte du membre du PCF (*ibid.*, 275). Voir aussi la lettre à Fernanda Navarro du 30 juillet 1984, in *SP*, 107-09.

formules, ou dans le cadre d'autres questions ou problématiques. Dans *Initiation à la philosophie pour les non-philosophes* (rédigé entre 1977-1978), par exemple, on voit Althusser parler du matérialisme de Démocrite et de la « philosophie matérialiste » d'Épicure[2074]. Plus ou moins en parallèle, dans la conférence « Solitude de Machiavel », de 1977, Althusser parle déjà du caractère « aléatoire » de la formation des États-nationaux[2075], et peu avant, dans *Être marxiste en philosophie* (1976), il consacre tout un chapitre à cet « événement philosophique » majeur qui constitue la pensée des stoïciens et d'Épicure (dont il est question du « clinamen », de la « déviation » et de la « rencontre »)[2076]. Mais beaucoup plus tôt encore, on retrouve le concept de la « rencontre » de manière récurrente dans certains articles de *Pour Marx* (bien qu'il ne soit pas toujours évident qu'Althusser utilise ce terme dans le même sens que celui du « matérialisme de la rencontre »). Dans l'article sur « Les 'Manuscrits de 1844' » (de 1963), par exemple, Althusser décrit la spécificité des *Manuscrits de 1844* comme « la *rencontre de Marx avec l'économie politique* »[2077]. Plus significatif encore peut être le fait que cet usage de la rencontre soit souvent associé à l'idée de la « *contingence du commencement* » de Marx, c'est-à-dire au fait tout à fait contingent que Marx a dû commencer à penser et à écrire « dans un monde *donné* »[2078] (qui pourrait bien être considéré comme le « il y a » du monde factuel, dans lequel Marx serait le « cas » singulier et aléatoire). De même, dans *Lire Le Capital*, toute l'analyse sur la « combinaison » ou l'« articulation » structurelle (*Verbindung*, *Gliederung*), ainsi que la question de la « nécessité de la contingence » — elle aussi développée dans *Pour Marx* —, peuvent bien être lues comme d'autres déclinaisons possibles du matérialisme aléatoire. Et l'on pourrait aller encore plus loin, jusqu'à son premier livre sur Montesquieu, de 1959. En lisant certains passages de *l'Esprit des lois*, Althusser décrit

[2074] *IP*, 343, 66.
[2075] *SM*, 320. Avant d'être publiée en français pour la première fois en 1990 dans le premier numéro de la revue *Futur Antérieur*, quelques mois avant sa mort, la conférence fut publiée en allemand en 1987 (« Die Eisamkeit Machiavellis », in Louis Althusser, *Machiavelli – Montesquieu – Rousseau. Schriften*, 2 vol., édition de Peter Schöttler et Frieder Otto Wolf, Hambourg, Argument), puis en anglais en 1988 (« Machiavelli's Solitude », *Economy and Society*, 17 (4), 468-79).
[2076] *ÉMP*, 233-39.
[2077] *PM*, 156-57.
[2078] *Ibid.*, 71.

l'histoire, en tant qu'objet d'une science, en termes de « hasard » et de « rencontre », tout en rejetant l'idée d'un « ordre transcendant à l'histoire »[2079].

En ce sens, l'hypothèse que suggère G. M. Goshgarian dans sa préface à *Être marxiste en philosophie* nous semble tout à fait admissible, selon laquelle, d'après une lecture littérale mais aussi symptômale de ses entretiens avec Navarro, on s'aperçoit que la rencontre, concept central de la « dernière philosophie » d'Althusser, « est logé un peu partout chez lui, sous diverses appellations : "accumulation", "combinaison", "conjonction", "conjoncture", "concours", "nœud accidentel" et même "rencontre" »[2080]. Une lettre d'Althusser à Franca Madonia daté de février 1971 semble confirmer cette impression, lorsqu'il lui avoue : « Rencontre : ce mot a pour moi une très grande importance et de profondes résonances, je le garde en réserve aussi pour des interventions philosophiques que je ferai un jour sur la dialectique, mais je crois qu'au point de mon "histoire" il a un sens précis »[2081]. L'hypothèse proposée par Goshgarian renvoie au même ordre de problèmes qu'Emilio de Ipola a également rencontré lorsqu'il a entrepris d'écrire son étude sur la philosophie du « dernier Althusser ». Cette tâche, dit-il, s'est révélée impossible, car l'objet même de sa recherche — cette dernière philosophie — s'est montré tout de suite insaisissable[2082]. En réalité, ces deux remarques font partie de ce qu'on pourrait maintenant reconnaître comme une tendance de lecture parmi certains commentateurs de la pensée althussérienne, selon laquelle, il n'y aurait pas vraiment une philosophie propre au « dernier Althusser », du moins pas dans les termes d'une période chronologiquement ou même

---

[2079] *M*, 16. Ou encore : « Toutes ces causes, qui semblaient radicalement séparées, se rejoignent donc, (…), *en un point commun* (…). De leur rencontre naît ce que Montesquieu appelle *l'esprit d'une nation* » (59).

[2080] G. M. Goshgarian, « Préface », in *ÊMP*, 11. Voir en général le commentaire de Goshgarian dans l'introduction qu'il rédige à la traduction anglaise des « écrits tardifs » d'Althusser : Louis Althusser, *Philosophy of the Encounter: Later Writings, 1978-87*, trad. par G. M. Goshgarian (London ; New York: Verso, 2006), xiii-l. De même, François Matheron dit : « Cette catégorie de la rencontre n'est pas une découverte tardive d'Althusser : elle constitue l'une des tendances fondamentales des articles réunis dans *Pour Marx* ». François Matheron, « La récurrence du vide chez Louis Althusser », in Louis Althusser, *Machiavel et nous*, op. cit., 225.

[2081] *LF*, 784. Plus de dix ans plus tard, Althusser fera la même confession (aussi dans une lettre, d'avril 1985) à Fernanda Navarro : voir *SP*, 123. Dans une autre lettre de novembre 1984, Althusser l'avait déjà parlé d'une « continuité » des « *idées* que j'avais conservées dans ma tête en réserve », des « idées que je n'avais pas perdues » (*SP*, 118). Les apparitions du concept de la rencontre sont en effet abondantes tout au long de l'œuvre d'Althusser. Parmi les divers autres exemples, voir aussi l'article de réponse à l'article de Michel Verret sur Mai 1968 (rédigé en mars 1969), où Althusser décrit ces événements en termes de « rencontre », et où il parle d'une « fusion » que les étudiants n'auraient pas été capables de produire. Louis Althusser, « A propos de l'article de Michel Verret sur "Mai étudiant" », art. cit., 8.

[2082] Emilio De Ipola, *Althusser, l'adieu infini*, op. cit., 1-2. La première édition en espagnol de cet ouvrage est de 2007 : Emilio De Ipola, *Althusser, el infinito adiós* (Buenos Aires : Siglo XXI, 2007).

théoriquement discernable[2083]. Tout au plus, ce qu'il serait là serait plutôt la dernière formulation philosophique d'une pensée constamment rectifiée, mais qui se répète aussi parfois, revenant *autrement* sur le *même*.

Ce que nous voudrions proposer dans ce chapitre, c'est d'essayer de lire ces textes comme une sorte de *radicalisation* de certains thèmes et problèmes qui étaient déjà à l'œuvre dans les premières élaborations théoriques d'Althusser, radicalisation qui prend parfois l'apparence saisissante d'une simple « explicitation », et d'autres fois, la forme stupéfiante d'une pure « réfutation ». Contre une lecture linéaire, voire « évolutive » de la pensée althussérienne, qui aurait la prétention de voir dans le matérialisme aléatoire le but final depuis lequel tout son travail théorique acquiert son plein sens et cohérence, cela nous semble beaucoup plus pertinent d'analyser les lignes de continuité et de discontinuité que l'on peut établir entre ses travaux des années 1960, disons ce que l'on pourrait considérer comme le noyau de l'« althussérisme classique »[2084], et les textes du soi-disant « dernier Althusser », compte tenu de l'importante série des textes d'« autocritique » des années 1970, afin d'évaluer ce que pourraient être les « effets à rebours » de ces derniers textes sur une lecture des premiers travaux et des différentes problématiques althussériennes en général. Si nous avons proposé de lire le travail d'Althusser comme une « déconstruction du marxisme », ces derniers textes, en tant que radicalisation de ce geste, ont pour effet de relancer indéfiniment ce travail de déconstruction[2085]. Pour le dire avec les mots

[2083] Déjà en 1994, dans sa présentation du premier tome des *Ecrits philosophiques et politiques*, François Matheron suggérait l'existence simultanée d'une « rupture » et d'une continuité : « le thème de la rencontre était depuis longtemps au cœur de ses réflexions sur l'histoire et sur le mode de production ». Voir *EPP I*, 21. De même, voir aussi l'introduction que Vittorio Morfino et Luca Pinzolo rédigent pour la traduction italienne de ces écrits posthumes : Louis Althusser, *Sul materialismo aleatorio*, trad. par Vittorio Morfino et Luca Pinzolo, coll. Althusseriana (Milan: Edizioni Unicopli, 2000), 7-12; ainsi que l'étude de Morfino : Vittorio Morfino, « Il materialismo della pioggia di Louis Althusser. Un lessico », *Quaderni Materialisti*, nº 1 (2002): 85-108, article repris dans Vittorio Morfino, *Incursioni spinoziste* (Milano: Mimesis, 2002), 145-68. On peut ajouter à ces travaux, l'article de Yoshihiko Ichida et François Matheron, « Un, deux, trois, quatre, dix mille Althusser ? Considérations aléatoires sur le matérialisme aléatoire », *Multitudes* nº 21, nº 2 (2005): 167-78.

[2084] Selon le classement proposé par De Ipola : « Par "classiques", nous entendons les œuvres d'Althusser et de ses disciples (essentiellement, *Pour Marx* et *Lire le Capital*, I et II), publiées au milieu des années 1960, qui ont donné sa célébrité à leur auteur et son origine à l' "althussérisme" comme figure théorique et pari idéologico-politique ». Emilio de Ipola, *Althusser, l'adieu infini*, op. cit., 2 (note 1).

[2085] Dans un texte très instructif et plein d'hypothèses à discuter, André Tosel (qui propose de distinguer entre un « Althusser I », « II » et « III »), parle lui aussi d'une « radicalisation » dans les termes d'une « déconstruction radicale » dans les écrits du dernier Althusser (l'« Althusser III »). Mais on ne partage pas son jugement sur les motifs et les effets de cette déconstruction : il parle d'un « renoncement » « au programme de travail marxiste initial », renoncement qui est « corrélé », dit-il, « avec un effacement politique des partis communistes et avec la liquidation du communisme soviétique », ainsi que (ce qui est encore plus problématique) « avec un désespoir personnel croissant après la tragédie du meurtre d'Hélène ». Si ces

d'Althusser, en paraphrasant Freud, si l'histoire d'Althusser est terminée, l'histoire des causes de l'althussérisme continue… *Histoire terminée, histoire interminable*.

2.7.2. Sur le « statut » des textes

C'est peut-être Antonio Negri qui a installé de manière la plus explicite la thèse d'une rupture, d'un véritable « tournant » dans la pensée althussérienne à l'égard des derniers écrits d'Althusser, tournant qu'il a même nommé la « Kehre » althussérienne, en allusion au tournant heideggérien (*Die Kehre*)[2086]. Dans son article de 1993 (écrit avant la parution du premier tome des *Écrits philosophiques et politiques*, Negri ayant été l'un des premiers à avoir eu accès aux inédits d'Althusser)[2087], il rappelle avec raison que ce tournant est indissociable d'une réflexion sur la « rupture » à laquelle fait référence Althusser dans sa conférence donnée à Venise en 1977, à l'occasion du colloque organisé par *Il Manifesto*, « Enfin la crise du marxisme ! ». « Quelque chose s'est "cassé" dans l'histoire du mouvement ouvrier international »[2088]. Cette « cassure », comme on le sait, date de longtemps. Elle concerne bien évidemment les multiples conséquences désastreuses de la période stalinienne, aussi bien que les effets de la rupture sino-soviétique. Dans la

---

événements ont sans doute un effet sur la production théorique d'Althusser, ils ne suffisent pas pour l'expliquer ou pour limiter sa portée. Voir André Tosel, « Matérialisme de la rencontre et pensée de l'événement-miracle », in *Autour d'Althusser: penser un matérialisme aléatoire : problèmes et perspectives*, sous la dir. d'Annie Ibrahim, op. cit., 20, 27. Plus tard, Tosel va nuancer sa propre lecture des écrits tardifs d'Althusser, notamment en ce qui concerne sa périodisation, pour soutenir une lecture plutôt « continuiste ». Voir André Tosel, « De la théorie structurale à la conjoncture aléatoire », *La Pensée* n° 382, vol. 2 (2015): 31-45.

[2086] Antonio Negri, « Pour Althusser : Notes sur l'évolution de la pensée du dernier Althusser », *Futur Antérieur*, n° Numéro spécial. « Sur Althusser: Passages » (1993): 73-96. Disponible aussi en ligne : https://www.multitudes.net/Pour-Althusser-notes-sur-l/. Pour un développement plus récent de cette interprétation, voir Irene Viparelli, « Althusser. La nécessité du "tournant" ontologique », *Cahiers du GRM*, n° 8 (2015) : 1-14. Sur « le tournant » (*Die Kehre*) chez Heidegger, voir Martin Heidegger, « Le tournant », in *Questions III et IV*, op. cit., 307-320 ; mais aussi, la *Lettre sur l'humanisme*, où ce thème fait son apparition publique pour la première fois : Martin Heidegger, « Lettre sur l'humanisme », in *Questions III et IV*, op. cit., 67-127. D'autre part, Stanislas Breton, qui a accompagné de près Althusser dans ses dernières années, parle lui aussi d'un « tournant », « dont il serait regrettable de passer sous silence son originalité ». Voir Stanislas Breton, « Althusser aujourd'hui », art. cit., 417.

[2087] Voir la préface qu'a rédigé Negri pour la traduction espagnole de « Machiavel et nous », volume dans lequel ont été également inclus les deux articles de Negri sur Althusser parus dans *Futur Antérieur* : Antonio Negri, « Prefacio. Althusser, Maquiavelo y el *operaismo* italiano », in Louis Althusser, *Maquiavelo y nosotros* (Madrid: Akal, 2004), 7-9.

[2088] *SM*, 270. Negri met comme exergue de son texte la phrase « Quelque chose s'est brisé ».

perspective d'Althusser, plus spécifiquement, elle est aussi étroitement liée à l'abandon par le PCF du concept de « dictature du prolétariat », officialisé dans le XXIIe Congrès. En effet, au début de son petit livre de 1977, Althusser évoque lui-même la portée de ce congrès : « je considère le XXIIe congrès comme *un événement décisif*, comme un "tournant" capital dans l'histoire du parti communiste et du mouvement ouvrier français »[2089]. Une cassure et un tournant alors, dont Althusser lui-même en témoigne mot par mot. Mais cela suffit-il pour décréter un « tournant » dans la pensée althussérienne ? Negri lui-même relativise le caractère de cette « Kehre », lorsqu'il précise que, « comme dans toute "Kehre" philosophique, des éléments de continuité et des éléments innovateurs s'entremêlent, mais les seconds conquièrent l'hégémonie », et qu'ainsi, « la continuité de la pensée d'Althusser se vérifie aussi dans ce changement »[2090].

Comme nous l'avons dit, c'est plutôt dans cette ligne d'interprétation que l'on voudrait saisir ces textes tardifs. Mais même après avoir fait ce choix, il reste le problème de savoir quel statut attribuer à ces textes, car il n'est pas possible d'ignorer que la quasi-totalité d'entre eux sont des textes posthumes et inachevés (ou même des notes ou des ébauches), et qu'ils posent sans doute une certaine « nouveauté » au niveau de leur contenu et de leur conceptualité.

En ce sens, au niveau du « style », pourrait-on dire, à l'exception des entretiens avec Fernanda Navarro — ouvrage qui, il faut le souligner, est lui-même un produit assez particulier, une sorte de « tricotage » à deux, à distance, et qui s'étend ou s'attarde pendant des années —, il y a d'abord un « déséquilibre » dans la rigueur, les propos, et le degré d'« achèvement » d'un texte à l'autre. On peut également voir une espèce de « décalage » entre les textes plus explicitement « théoriques » sur le matérialisme de la rencontre, et les textes d'analyse « politique » ou de conjoncture, comme c'est le cas du texte inclus dans la nouvelle édition augmentée de *L'avenir dure longtemps*, « Situation politique : analyse concrète ? ». On peut aussi repérer une espèce d'ambivalence de la part d'Althusser, par rapport à son propre positionnement à l'égard des thèses que lui-même est en train de formuler. À la conviction réfléchie de « Le courant souterrain… » ou à la jovialité du « Portrait du philosophe matérialiste », s'opposent le désespoir et la tristesse de certains

[2089] *22C*, 9.
[2090] Antonio Negri, « Pour Althusser », art. cit.

passages où Althusser semble se lamenter sur le fait qu'il n'y ait plus de « centre » (ce qui est la cause d'une « *totale dépolitisation de masse* »[2091]) ; on le voit aussi s'inquiéter — parfois même s'angoisser — par le fait que « nul » sait « où allons-nous »[2092], comme si lui-même n'arrivait pas à assimiler les effets de ses propres thèses, notamment celle qu'il avait eu l'astuce d'illustrer avec la métaphore du « train en marche »[2093] ; il déplore, enfin, qu'il n'y ait « aucune perspective », le fait accompli de « l'abandon de la théorie marxiste » de la part du PCF et de la CGT[2094].

Mais si dans ce même texte qu'on est en train de citer, « Situation politique : analyse concrète ? », Althusser fait recours à l'image du « désert politique », qui est concomitant à un « désert théorique »[2095], image de la désolation analogue à celle du « vide » ou du « rien » dont il parle ailleurs (mais prise ici dans un registre plutôt négatif ou désespéré), Althusser reconnaît en même temps que, malgré tout, il n'est « nullement pessimiste », et qu'au au contraire, il est temps de « se remettre réellement et collectivement au travail en utilisant tous les éléments théoriques disponibles, qu'ils soient marxistes ou autres »[2096]. Cette déclaration, on peut le deviner, c'est l'explicitation de ce qui constitue l'inspiration directrice de l'entreprise théorique qu'Althusser s'est proposé de développer dans l'ensemble de ces textes tardifs. Elle exprime, d'ailleurs, un déplacement de la place assignée à Marx dans ce travail théorique (un déplacement qu'il faudra sans doute questionner). Mais, à nouveau, n'est-ce pas précisément ce qu'Althusser n'a cessé d'essayer de faire depuis le début ? (il suffit de penser à Freud ou à Spinoza à cet égard). En ce sens, un autre statut de ces textes se révèle. Ils peuvent bien être considérés comme un effort pour « recommencer par le commencement », selon les mots dont se sert Althusser

[2091] *ADL*, 506-08.
[2092] *Ibid.*, 521.
[2093] Le philosophe matérialiste, rappelons-le, « prend toujours le train en marche. Sans savoir d'où il vient (origine) ni où il va (fin) ». *EPP I*, 581. L'image réapparait dans son autobiographie (*ADL*, 250), et il l'évoque aussi dans *Être marxiste en philosophie* (*ÊMP*, 73-75), *Les vaches noires* (*VN*, 336), ainsi que dans une tribune de discussion préparatoire pour le XXIe Congrès du PCF, rédigée en 1974 : « Ces dernières années, des militants du Parti ont dû prendre le train en marche, quand ils ne restaient pas sur le quai. Pourquoi ? Parce qu'ils n'avaient pas compris à temps ce qui se passait dans les masses ». Louis Althusser, « Quelque chose de nouveau », *L'Humanité*, 12 octobre 1974. Il est également intéressant qu'Althusser parle ici de la « situation révolutionnaire » presque littéralement en termes de clinamen : « Il faut une ligne politique de masse, assez ferme et souple, pour préparer le Parti, même de très loin, non seulement à faire face à la "situation révolutionnaire", quand elle sera ouverte, mais d'abord et dès maintenant à la préparer. A la faire mûrir, — *sans savoir d'avance quand ni comment elle se présentera* » (*ibid*. ; nous soulignons).
[2094] *ADL*, 527. « Quelle décadence, quelle tristesse ! », écrit-il.
[2095] *Ibid.*, 526.
[2096] *Ibid.*, 528.

dans sa « Lettre à Merab »[2097]. Si en 1967 Alain Badiou parlait à propos du travail d'Althusser dans les termes d'un « (re)commencement du matérialisme historique », on serait peut-être face à une répétition de ce même geste de recommencement, répétition qui ne pourrait pas être identique, mais forcément affectée et différée par une toute autre conjoncture (c'est ce que nous avons dit tout à l'heure par rapport à une certaine tendance de lecture du « dernier Althusser » : il revient *autrement* sur le *même*). Dans ce contexte, cette répétition pourrait bien être considérée comme une confirmation de cette définition de la philosophie à laquelle Althusser commence à donner forme dès *Lénine et la philosophie*, selon laquelle, la philosophie n'est que la « répétition » d'une opération de démarcation (opération elle-même « nulle » ou « vide » mais qui a des effets réels)[2098]. Contrairement à l'impression que l'on peut avoir après une première lecture de ces textes, ce serait le signe d'une rigoureuse cohérence dans la pratique théorique d'Althusser (et ceci, peut-être, même à son insu).

Sur la définition de la philosophie, précisément, si l'on prend des textes tels que « Le courant souterrain… » ou « Sur la pensée marxiste », il ne serait pas difficile de trouver des éléments d'une nouvelle tendance « théoriciste ». Compte tenu de la récurrence, voire de la systématicité, d'un questionnement qui porte sur la *philosophie*[2099], ou sur la pensée philosophique de Marx, on pourrait bien dire qu'il y a bel et bien un « théoricisme » du dernier Althusser, un théoricisme d'un autre type, bien sûr, que celui que lui-même avait dénoncé et critiqué au début des années 1970 (celui qui, oubliant la « lutte de classes », proposait une définition de la philosophie comme une « théorie de la pratique théorique »). Ce serait un théoricisme qui pose encore une fois la question *qu'est-ce que la philosophie ?* (et à quoi ça sert), mais dans un tout autre registre que celui d'autrefois, celui, par exemple,

---

[2097] *EPP I*, 528. Juste après cette affirmation, cependant, vient le découragement : « il faudrait, comme Marx en 1952, "recommencer par le commencement", mais c'est bien tard, vu l'âge, la fatigue, la lassitude et aussi la solitude ».

[2098] *LP*, 34, 41-42. Althusser reprendra ces définitions dans *Initiation à la philosophie pour les non-philosophes* : « la philosophie est *la répétition d'un même conflit fondamental* ». *IP*, 51, voir aussi p. 326.

[2099] Voir, par exemple, dans « Le courant souterrain du matérialisme de la rencontre » : « Que devient dans ces circonstances la philosophie ? (…) Je répète : quelle philosophie a, dans l'histoire, eu l'audace de reprendre de telles thèses ? » (*EPP I*, 542). Puis, à propos de Machiavel : « qui donc a pu croire qu'il ne s'agissait (…), d'une authentique pensée philosophique ? » (548) ; « que reste-t-il à la philosophie ? » (551). De manière générale, il ne faut pas négliger le fait qu'Althusser parle presque avec la même fréquence d'une « philosophie de la rencontre » que du « matérialisme de la rencontre » (voir *EPP I*, 545-47, 561, 565). D'autre part, ce n'est pas un hasard si les éditeurs de l'ouvrage qui ressemble les entretiens avec Fernanda Navarro ont choisi le titre de *Sur la philosophie*.

dominé par la distinction entre science et idéologie, et par conséquent, ce registre à partir duquel il était possible d'identifier la « philosophie marxiste » avec le « matérialisme dialectique ». Un projet de préface pour l'ouvrage qu'Althusser envisageait d'écrire en 1982, témoigne de ce retour du théoricisme sous la forme d'un nouvel *détour* théorique : « ce détour par la théorie, et tout particulièrement par la philosophie puis la pensée théorique de Marx, n'est là, comme je viens de le dire, que pour permettre de comprendre la politique, celle dans laquelle nous sommes engagés, celle dans laquelle nous sommes 'perdus' et 'sans repères' »[2100].

En ce sens, il y a même des raisons de penser cette dernière période de production théorique comme un deuxième moment de l'autocritique, ou mieux encore, comme le résultat d'un procès d'autocritique qui n'a jamais cessé. Parce que dans cet ensemble de textes on voit Althusser revenir ou même reprendre les concepts les plus « structurales » du début des années 1960 (et il faudrait entendre *structurales* dans les deux sens du terme, au sens de « fondamentales » et de « structuralistes »), pour les remanier ou les transformer dans le cadre du matérialisme aléatoire (c'est le cas du concept de « pratique », ou celui du « tout complexe », etc.). C'est de ce point de vue qu'un autre statut de ces textes peut être révélé. D'une part, cette hypothèse donnerait peut-être une clé de lecture de ces textes comme étant une espèce de « grille d'autocritique » qui permettrait de mieux préciser ou qualifier les concepts développés au préalable. Ce serait l'opération que permettrait d'examiner et mesurer les « effets à rebours » dont nous avons parlé plus haut. Mais d'autre part, et en même temps, ces textes comportent aussi un autre versant autocritique ou « ultra-critique » par rapport à la « crise du marxisme », ce qui est exprimé de manière concrète comme cette « rupture » ou cette « cassure » soulignée par Negri au début de son texte. Ce versant de l'autocritique se concentre non seulement sur le moment destructif de la crise, qui réclame la nécessité de défaire tous les idéologèmes et philosophèmes hérités d'une certaine tradition théorique et politique, mais il appelle aussi à la tâche de créer de nouvelles formes de communisme, dont Althusser, si bien n'arrive pas à donner une

[2100] Cité par François Matheron dans la présentation des textes de la troisième partie des *EPP I*, 537. Il est intéressant de remarquer à ce propos que Mikko Lahtinen parle en effet, quoique dans un sens différent, d'un « demi-théoricisme » (*semi-theoricism*) d'Althusser à l'égard de sa lecture de Machiavel dans le cadre du matérialisme aléatoire. Voir Mikko Lahtinen, « Althusser, Machiavelli and Us: Between Philosophy and Politics », in *Encountering Althusser. Politics and Materialism in Contemporary Radical Thought*, éd. par Katja Diefenbach et al., op. cit., 115-26.

« solution » très précise — et il serait tout à fait inutile de le lui reprocher —, il en expose au moins les éléments théoriques et signale certaines hypothèses (c'est la question des « marges » et des « interstices », et c'est aussi dans cette direction qu'il s'est intéressé — aussi surprenant que cela puisse paraître — au mouvement de la « théologie de la libération » en Amérique Latine)[2101]. Sur ce point, il est frappant de découvrir que le concept de « déviation », qui pour Althusser signalait au début la cible de tout ce qu'il fallait attaquer et critiquer (l'historicisme, l'économisme, l'humanisme, etc.), devient soudainement un concept clé dans la théorisation du matérialisme aléatoire, la déviation n'étant qu'une traduction du *clinamen* lucrétien.

Des considérations du style à l'autocritique, en passant par une nouvelle forme de théoricisme, il nous semble qu'il y a cependant dans le statut de ces textes quelque chose qui demeure comme le sceau caractéristique de tout le travail théorique d'Althusser : c'est qu'il y est toujours question de *stratégie*. C'est en tant que stratégie que la réflexion d'Althusser sur le matérialisme aléatoire ou le matérialisme de la rencontre peut faire « sens » et peut être pertinente pour le marxisme — même si, sachant qu'il ne s'agit plus de *sens*, précisément, il faudrait dire qu'elle peut avoir une *efficacité*, qu'elle peut produire des

[2101] Dans le début de « Le marxisme comme théorie "finie" » (1978), Althusser affirme, avec une idée qui le rapproche bien des positions de Negri : « Marx pense le communisme comme une *tendance* de la société capitaliste. Cette tendance n'est pas une résultante abstraite. Il existe déjà concrètement, dans les "interstices de la société capitaliste" (…), des formes virtuelles de communisme : dans les associations qui parviennent, toute proportions gardées, à échapper aux rapports marchands » (*SM*, 285). D'autre part, se souvenant de ses entretiens avec Althusser dans les années 1982-1984, Stanislas Breton raconte qu'il avait même rédigé une petite note « Sur la théologie de la libération ». Voir Stanislas Breton, « Althusser aujourd'hui », art. cit., 423. Althusser parle aussi de ce mouvement en Amérique Latine dans sa correspondance avec Navarro (voir *SP*, 111). Le texte le plus explicite par rapport à ces deux thèmes est sans doute les « Thèses de juin », rédigées en 1986 et encore inédites. Dans la thèse 10 notamment, Althusser affirme : « Marx disait : les dieux existent dans les interstices des [mondes] d'Epicure. Il ajoutait : de la même manière des rapports marchands existent dans les interstices du monde esclavagiste. Je dirais de même : des rapports communistes (…) existent en acte dans les interstices du monde impérialiste. (…) Je pense en effet qu'il fait renverser la figure. Il n'existe plus actuellement dans le monde majoritaire communiste ou libéré que des interstices, nombreux et très dangereux, je parle *d'interstices impérialistes* ». Louis Althusser, « Thèses de juin (1986) », 20ALT 29.32, 9. Après avoir envoyé le texte à Balibar, celui-ci critique de manière assez dure ces « thèses », notamment par leur élément « religieux » et au fond, idéaliste : « Il me semble que cet élément religieux en fait commande tout ton discours, notamment le "renversement" des interstices du capitalisme en interstices du communisme. Et plus profondément cette idée diffuse du néant (le vide politique, de valeurs, de luttes, de structures, de centre) dans lequel il faudrait savoir lire l'espoir, ou la promesse, ou l'imminence de la plénitude ». Voir la lettre incluse dans le dossier in Louis Althusser, « Thèses de juin (1986) », 20ALT 29.32. Quant à Negri, il reprend ces thèses avec enthousiasme dans son texte consacré au dernier Althusser : « Le communisme, aujourd'hui, ne se présente pas comme projet mais comme résistance, contre-pouvoir, singularité, et cela au cœur du système ("îlots de communisme", "interstices", interprétations singulières du "clinamen" épicurien, émanant de groupes résistants) ou bien en "marge" du système : là où le totalitarisme de la subsomption capitaliste du social ne s'est pas encore réalisé ». Antonio Negri, « Pour Althusser », art. cit.

effets philosophiques. Autrement dit, c'est comme stratégie, c'est-à-dire, comme *prise de position* et comme *position* des thèses dans le champ de bataille philosophique qu'il faudrait essayer de lire cet ensemble de textes sur le matérialisme aléatoire. C'est dans cette stratégie, *comme* cette stratégie elle-même, que l'on s'aperçoit — une fois de plus, bien que d'une manière différente — du travail de déconstruction du marxisme mené par Althusser.

2.7.3. Sur leur « contenu »

Dans cette perspective, on ne peut que partager la remarque faite par André Tosel dans sa première étude sur le matérialisme aléatoire d'Althusser, à savoir, qu'« il serait vain de demander à ces pages une rigueur qu'elles ne visent pas »[2102], et qu'il serait plus pertinent d'essayer de « traduire » ce que les divers concepts et les multiples références convoquées peuvent vouloir dire dans le contexte plus général de la pensée althussérienne. En effet, si l'on prend à la lettre ce qu'Althusser dit sur l'atomisme épicurien, sur Derrida, Heidegger, Deleuze ou Nietzsche, on pourrait être rapidement déçu par l'incomplétude, la légèreté, voire l'inconsistance ou les erreurs d'un commentaire qui ne se soucie même pas de citer presque aucune source[2103]. Mais justement, le point d'intérêt n'est pas là.

Prenons comme point de repère le texte de 1982, « Le courant souterrain du matérialisme de la rencontre », qui, comme nous l'avons dit, est devenu le plus célèbre et le plus commenté de l'ensemble de ces textes tardifs — non seulement à cause de son titre qui,

[2102] André Tosel, « Les aléas du matérialisme aléatoire dans la dernière philosophie de Louis Althusser », art. cit., 20. Ce texte a été repris dans Eustache Kouvélakis et Vincent Charbonnier (dir.), *Sartre, Lukács, Althusser: des marxistes en philosophie*, coll. Actuel Marx confrontation (Paris: Presses universitaires de France, 2005), 169-96. Dans la deuxième étude que Tosel consacre aux écrits du dernier Althusser (que nous avons cité auparavant), il réitère cette précaution : « il ne peut pas s'agir de demander à un texte si bref et problématique ce qu'il ne peut pas donner ». Voir André Tosel, « Matérialisme de la rencontre et pensée de l'événement-miracle », in Annie Ibrahim (dir.), *Autour d'Althusser*, op. cit., 44.

[2103] C'est le cas, semble-t-il, d'Olivier Bloch, dans un texte où il aborde l'une de ces références en profondeur, l'épicurisme, texte qui, traitant justement sur la question de l'humeur, tient un regard un peu trop sérieux sur les écrits d'Althusser : « j'avoue n'être pas trop convaincu de la pertinence de cette catégorie historiographico-philosophique de "matérialisme aléatoire" à laquelle on se réfère à la suite du dernier Althusser. Elle me fait plutôt l'effet d'une sorte de bric-à-brac, de fourre-tout en forme de repoussoir où, en face par exemple d'un bloc Hegel-Marx-Engels-Plekhanov-Lénine, l'on croit pouvoir ou devoir rassembler pêle-mêle Démocrite *et* Épicure ou Lucrèce, Machiavel, Spinoza, Hobbes et Rousseau, Marx, Lénine et Mao, Wittgenstein, Heidegger et Derrida, etc. : je suis porté regretter que cela manque d'humeur, et je me demande s'il n'y en faudrait pas au moins un peu davantage ». Olivier Bloch, « Les jeux de l'humeur et du hasard », in Ibrahim, dir., *Autour d'Althusser*, op. cit., 97.

s'il ne fut pas donné par Althusser (il est tiré d'une phrase du texte)[2104], a probablement contribué à lui donner une célébrité particulière —, mais aussi et surtout parce qu'il s'agit bien du texte le plus développé au niveau des thèses qu'il avance. De plus, comme nous le savons par la correspondance d'Althusser avec Navarro, ce texte a même servi comme matériau pour élaborer et guider leurs entretiens.

(a) La « grande thèse »

Voyons d'abord quelle est la thèse essentielle qu'Althusser avance, et qu'il va progressivement tenter de préciser, bien qu'il ne parviendra à le faire que partiellement (il vaut la peine de citer le passage en entier). Pour Althusser, il s'agit de mettre en lumière « *l'existence d'une tradition matérialiste presque complètement méconnue* dans l'histoire de la philosophie : le "matérialisme" (il faut bien un mot pour la démarquer en sa tendance) *de la pluie, de la déviation, de la rencontre, et de la prise.* Je développerai tous ces concepts. Pour simplifier les choses, disons pour le moment : un *matérialisme de la rencontre*, donc de l'aléatoire et de la contingence, qui s'oppose comme une tout autre pensée aux différents matérialismes recensés, y compris au matérialisme couramment prêté à Marx, à Engels et à Lénine, qui, comme tout matérialisme de la tradition rationaliste, est un matérialisme de la nécessité et de la téléologie, c'est-à-dire une forme déguisée d'idéalisme »[2105]. Ce passage se trouve transcrit presque à l'identique dans l'entretien avec Navarro : « Mon intention, ici, est d'insister sur l'existence d'une tradition matérialiste non reconnue par l'histoire de la philosophie. Celle de Démocrite, Épicure, Machiavel, Hobbes, Rousseau (celui du deuxième *Discours*), Marx et Heidegger, avec les catégories qu'ils ont

[2104] *EPP I*, 569. Il est frappant de constater que la formule « courant souterrain » fut employée à plusieurs reprises par Michel Henry, dont l'une apparaît dans le deuxième volume de son *Marx*, publié en 1976 : « La pensée de Marx se rattache à ce courant souterrain qui, à travers Malebranche, Maine de Biran et même Husserl, refuse, de façon décisive, la subsomption de la vie sous la détermination idéale ». Michel Henry, *Marx. II. Une philosophie de l'économie*, coll. Bibliothèque des idées (Paris: Gallimard, 1976), 365. Bien évidemment, le courant souterrain dont parle Henry est celui de la « philosophie de la vie », qui rassemble d'un côté Malebranche, Biran, et Husserl, et de l'autre Descartes, Schopenhauer, Nietzsche et Freud. Voir à ce propos la note des éditeurs d'un texte posthume d'Henry sur Schopenhauer, dont le titre choisi par eux se sert aussi de la même formule : Grégori Jean et Nicolas Monseu, « Note éditoriale : les enjeux de la lecture henryenne de Schopenhauer », *Les Etudes philosophiques* n° 102, n° 3 (2012): 297-306. Pour le texte d'Henry, voir : Michel Henry, « Heidegger, Descartes, Nietzsche : Schopenhauer et le "courant souterrain" de la métaphysique », *Les Etudes philosophiques* n° 102, vol. 3 (2012): 307-17.
[2105] *EPP I*, 539-40.

soutenues : celle de vide, de limite, de marge, d'absence de centre, de déplacement du centre dans la marge (et vice versa), et de la liberté. Matérialisme de la rencontre, de la contingence, en somme de *l'aléatoire*, qui s'oppose même aux matérialismes reconnus comme tels, y compris à celui communément attribué à Marx, Engels et Lénine, lequel, comme tout matérialisme de la tradition rationaliste, est un matérialisme de la nécessité et de la téléologie, c'est-à-dire une forme déguisée d'idéalisme »[2106].

Donc, il faut d'emblée, reconnaître qu'il s'agit d'une *thèse*, et cela — nous le disions tout à l'heure — il faut savoir l'entendre avec toute la précision et la portée qu'Althusser lui-même donnait à une thèse philosophique. Surtout au vu de ce qu'Althusser avait annoncé comme la « Thèse 2 » de son *Cours de philosophie pour scientifiques* : « Toute Thèse philosophique, est dite juste ou non »[2107]. Encore une fois, c'est avant tout en tant que thèse juste, en tant que proposition ajustée (ou en tant que travail d'« ajustement »), qu'il faudrait évaluer ou qualifier le contenu de ces écrits, et non pas autant en termes d'un discours démonstratif cherchant à saisir des objets réels (ou de dévoiler leur vérité). En tant que thèse ou ensemble de thèses, il faut s'interroger sur les lignes de démarcation qu'elles entendent tracer, donc sur quelles positions elles visent à prendre dans le champ de bataille philosophique. Dans les entretiens avec Navarro, Althusser est plus explicite sur ce point, même s'il introduit des nuances importantes : « Je pense que le "véritable" matérialisme, celui qui convient le mieux au marxisme, c'est le *matérialisme aléatoire*, dans la ligne d'Epicure et de Démocrite. Je précise : ce matérialisme n'est pas une philosophie qui devrait être élaborée en système pour mériter ce nom. Même si ce n'est pas impossible, il n'est pas nécessaire de le convertir en système ; ce qui est vraiment décisif dans le marxisme c'est qu'il représente une position en philosophie »[2108].

La thèse annonce alors une opposition : celle entre le matérialisme de la rencontre (tel que développé par Althusser) et le matérialisme de la « tradition rationaliste », prise, cette dernière, dans un sens assez général, mais qui peut se résumer dans le *grand princip* leibnizien, « *nihil est sine ratione* », principe qu'a dominé, selon Heidegger, toute l'histoire

[2106] *SP*, 42.
[2107] *PSS*, 14.
[2108] *SP*, 35.

de la pensée occidentale (avant même d'être formulé expressément par Leibniz)[2109]. Cette opposition se déploie et se décline selon plusieurs autres catégories. Du côté du matérialisme de la rencontre, nous avons au moins la série établie par Althusser avec les concepts d'un matérialisme « *de la pluie*, *de la déviation, de la rencontre, et de la prise* » (ou bien celle du « vide, de limite, de marge, d'absence de centre »), matérialisme que l'on appelle aussi le matérialisme « de l'aléatoire et de la contingence ». On ne peut s'empêcher de penser ici à la thèse proposée par Althusser dans son article de 1970 sur les AIE : « la matière se dit en plusieurs sens »[2110]. Nous pourrions ajouter pour notre part : le matérialisme de la rencontre *aussi*. Mais tout semble indiquer que pour Althusser, il n'y aurait pas non plus une distinction précise entre la rencontre, l'aléatoire et la contingence. Ce qui oblige à calibrer la signification de chacun de ces termes par rapport à ce dont ils sont l'opposition, c'est-à-dire à l'intérieur du dispositif théorique dans lequel ils « fonctionnent ». Du côté du matérialisme propre à la tradition rationaliste, d'autre part, il est question d'un matérialisme « de la nécessité et de la téléologie », c'est-à-dire de l'origine et de la fin, ce qui implique que toute cette tradition du matérialisme finit par être classée dans une forme « déguisée » d'idéalisme.

D'une certaine façon, la thèse d'Althusser pose ambitieusement une double tâche : non seulement il s'agit de mettre en évidence une tradition matérialiste méconnue, ignorée, même « refoulée » ou « détournée » par toute l'histoire de la philosophie occidentale (un projet déjà de grande envergure), mais en même temps il s'agit de montrer aussi comment cette tradition, le « véritable » matérialisme — guillemets nécessaires mais qui sont le signe d'un problème —, affecte le matérialisme qu'on a « couramment prêté » à Marx, c'est-à-dire comment le matérialisme de la rencontre ou le matérialisme aléatoire, ignoré jusqu'à un certain point par Marx lui-même, déplace et redéfinit le matérialisme historique tel qu'on l'a connu (tel qu'Althusser lui aussi a cru le connaître ?), sachant que cette tradition matérialiste est celle qui « convient le mieux » au marxisme. En ce qui concerne cette deuxième tâche, Althusser donne quelques clarifications dans les pages de la fin de son texte de 1982 (pages faisant partie d'un texte qui avait pour titre « Sur le mode de

[2109] Voir Vittorio Morfino, *Il tempo della moltitudine: materialismo e politica prima e dopo Spinoza* (Roma: Manifestolibri, 2005), 195 (il existe une traduction française de cet ouvrage : Vittorio Morfino, *Le temps de la multitude*, trad. par Nathalie Gailius [Paris: Amsterdam, 2010]).
[2110] *P*, 106.

production »)[2111]. « On trouve *deux* conceptions du mode de production chez Marx, qui n'ont rien à voir l'une avec l'autre », dit Althusser[2112]. La première est une conception « historico-aléatoire », qui en fait remonte à l'ouvrage d'Engels, *La situation de la classe laborieuse en Angleterre* de 1845, mais qui est surtout repérable dans le chapitre sur l'« accumulation initiale » du *Capital* (« son vrai cœur », dit Althusser[2113]). Tandis que la deuxième est une conception « essentialiste et philosophique », présente dans *Le Capital* lui-même, notamment dans les passages sur « l'essence du capitalisme », et sur les formes de « transition » d'un mode de production à un autre.

Nous aurons l'occasion de commenter plus en détail cette conception « historico-aléatoire » du mode de production chez Marx. Pour l'instant, il faut souligner quelques aspects révélateurs de ce qui vient d'être dit. Tout d'abord, il est tout à fait frappant, et même symptomatique, que dans toute la constellation d'auteurs et de références qu'Althusser mobilise dans son texte sur « Le courant souterrain », Marx apparaisse comme un auteur parmi d'autres. La réitération des séries d'auteurs à partir desquels on peut retrouver ce courant souterrain en témoigne. Sur le thème de la « pluie », par exemple, tout au début du texte : « la "pluie" (Lucrèce) des atomes d'Épicure (…), la "pluie" du parallélisme des attributs infinis chez Spinoza, et bien d'autres encore, Machiavel, Hobbes, Rousseau, Marx, Heidegger aussi et Derrida »[2114] ; peu après, dit Althusser, on peut vérifier les interprétations idéalistes de toute cette tradition, qu'il s'agisse de « Lucrèce, de Machiavel, de Spinoza et de Hobbes, du Rousseau du second *Discours*, de Marx et de Heidegger lui-même »[2115]. Parfois, le nom de Marx n'y apparaît même pas : « Ces thèmes, qui, de Nietzsche à Deleuze et Derrida, l'empirisme anglais (Deleuze) ou Heidegger (Derrida aidant) nous sont désormais familiers et féconds »[2116].

[2111] *EPP I*, 569-76 (voir la note d'édition « b » à la page 569).
[2112] *Ibid.*, 570.
[2113] *Ibid.*, 572.
[2114] *Ibid.*, 539.
[2115] *Ibid.*, 540. Voir aussi, dans le texte de 1986, « Du matérialisme aléatoire », la liste des « noms maudits » de ce courant : « Les présocratiques, Démocrite, les Sophistes, Socrate, Épicure, puis Lucrèce, Machiavel (le plus grand), Spinoza (son égal), Hegel, Marx, Stirner, Kierkegaard, Heidegger, Deleuze, Derrida (le plus grand philosophe de notre temps) Vocos, Thiry et cent autres inconnus du public ». Et plus bas : « Les seuls à ne pas avoir cédé aux aberrations sont Machiavel, Spinoza, Hobbes, Rousseau, Marx, Wittgenstein, Lénine, Mao, Derrida dans le monde occidental ». Louis Althusser, « Du matérialisme aléatoire », art. cit., 180, 183.
[2116] *EPP I*, 561-62. Dans le « Portrait du philosophe matérialiste » (rédigé également en 1986), l'inventaire inclut d'autres auteurs ou sources encore plus étonnantes : le philosophe matérialiste, écrit Althusser, « lit les

Ce fait est en conformité avec la déclaration d'Althusser citée plus haut, selon laquelle dans la conjoncture de la crise du marxisme, le travail théorique doit considérer tous les éléments théoriques disponibles, qu'ils soient marxistes ou pas. Mais elle est aussi l'expression du fait que pour Althusser, comme il le dit dans ses entretiens avec Navarro, il ne s'agit pas de fonder enfin une « philosophie marxiste », mais plutôt de fabriquer « une philosophie *pour le marxisme* »[2117], philosophie qui ne peut pas prendre la forme traditionnelle d'une nouvelle doctrine philosophique (synthétisable dans un système), mais qui doit se concevoir comme une nouvelle pratique de la philosophie[2118]. En ce sens, si l'on se souvient de la conception de la philosophie à laquelle Althusser commence à donner forme dès « La philosophie comme arme de la révolution » (1968), selon laquelle la philosophie est un champ de bataille entre les deux grandes tendances philosophiques, le matérialisme et l'idéalisme[2119], on pourrait penser que le matérialisme aléatoire risque ici de tomber dans une position philosophique idéaliste dans le sens où — Macherey l'avait bien souligné — cette tradition matérialiste semble vouloir s'installer dans un espace théorique « au-delà » de cette lutte (lutte philosophique qui est, en dernière instance, « lutte de classes » dans la théorie). Nous rappelons ce que Macherey a dit sur cette question : « la prétention de "dépasser" l'opposition du matérialisme et de l'idéalisme, de tracer en philosophie une troisième voie, neutre, objective, "vraie", celle de la paix philosophique universelle, est une constante de l'histoire de l'idéalisme »[2120]. La tradition matérialiste qu'Althusser souhaite ainsi mettre en évidence semble parfois s'inspirer d'une prétention de ce type. Nous l'avons vu tout à l'heure : ce courant souterrain du matérialisme de la rencontre est dit le « véritable » matérialisme, l'« unique tradition matérialiste », ou encore « *la vraie tradition matérialiste en philosophie* »[2121]. Si bien ce type de déclarations donne une impression qui n'est pas complètement dissipée dans les derniers écrits d'Althusser,

---

Hindous, les Chinois (le zen) et Machiavel, Spinoza, Kant, Hegel, Kierkegaard, Cavaillès, Canguilhem, Vuillemin, Heidegger, Derrida, Deleuze, etc. » (*ibid.*, 582).

[2117] *SP*, 37-39.

[2118] Althusser dit que Marx a cherché une « non-philosophie » qui devait permettre « laisser la place à de nouvelles formes d'existence philosophique ». *Ibid.*, 39.

[2119] Il est vrai que ce texte reste encore coincé dans une conception théoriciste (voire idéaliste) du marxisme, plus précisément, par la conviction de l'existence d'une « philosophie marxiste-léniniste » qui s'appelle « matérialisme dialectique ». En fait, une seule phrase résume de manière éloquente l'impasse théorique dans lequel se trouve Althusser à cet égard : « Être communiste en philosophie, c'est devenir partisan et artisan de la philosophie marxiste-léniniste : le matérialisme dialectique ». *P*, 36.

[2120] Pierre Macherey, « L'histoire de la philosophie considérée comme une lutte de tendances », art. cit., 6.

[2121] *ADL*, 497.

c'est lui-même qui, rappelant justement les travaux de Macherey ainsi que celui de Pierre Raymond, reconnaît l'impossibilité radicale de se situer dans une telle place « neutre » ou « pure »[2122]. Il nous semble qu'il faut donc s'en tenir à cette prévention autant que possible, et dire que le courant souterrain du matérialisme aléatoire n'est ni une nouvelle philosophie ni un nouveau matérialisme, mais plutôt le dernier produit d'une nouvelle pratique matérialiste de la philosophie[2123], une pratique qu'Althusser, inspiré par la révolution théorique de Marx, a voulu « pratiquer » lui-même dans ses propres ouvrages. En ce sens, elle doit être considérée comme la reprise, le recommencement et la radicalisation de la nouvelle *pratique* de la philosophie proposée par lui dans *Lénine et la philosophie*, ou de cette *position* marxiste en philosophie dont il parle dans la « Soutenance d'Amiens » (texte qui, rappelons-le, fut d'abord publié sous le titre « Est-il simple d'être marxiste en philosophie ? »)[2124].

[2122] Voir la lettre à Navarro du 19 juillet 1984, in *SP*, 102-07. Voir aussi Pierre Raymond, *Le passage au matérialisme*, coll. Théorie (Paris: François Maspero, 1973), notamment la première partie, « Idéalisme et matérialisme dans l'histoire de la philosophie ». Dans une intervention de 1995 consacrée au matérialisme d'Althusser, Raymond lui-même reconnaissait ce risque : « c'est par un matérialisme totalement hétérogène au couple idéalisme/matérialisme, en marge de ce couple, qu'Althusser pense vouloir échapper à ce qui ne lui plaît pas dans le "marxisme" » ; le matérialisme aléatoire, dit Raymond, est « défini par son non-rapport avec ce couple, au prix d'un mystère quant au rapport de ce terme avec la lutte de tendances ». Suivant cette ligne, Raymond prend ses distances avec Althusser, en critiquant l'« enfermement de la lutte de tendances dans la circularité », dans une relation « spéculaire ». Voir Pierre Raymond, « Le matérialisme d'Althusser », in Pierre Raymond, dir., *Althusser philosophe*, op. cit., 169. Si bien cette critique n'est pas infondée, il nous semble que la fécondité des derniers écrits d'Althusser ouvre à une diversité d'autres questions qui vont bien au-delà de ce problème. Par ailleurs, il ne faut pas négliger que le texte de Raymond discute la lecture qu'aurait fait Althusser de son propre ouvrage (*Le passage au matérialisme*), et qu'il glisse aussi l'accusation de plagiat en ce qui concerne les motifs du « hasard » et de l'« aléatoire » employés par Althusser, lesquels Raymond avait développé dans son ouvrage de 1982 : Pierre Raymond, *La résistible fatalité de l'histoire*, coll. « Meta » (Paris: J.-E. Hallier - Albin Michel, 1982). Raymond argumente : « Il connaissait, par moi, "l'alternative aléatoire" depuis longtemps (…). Et une quantité incroyable de formules d'Althusser sur ce thème sont mot à mot tirées de *La Résistible Fatalité de l'histoire* (…). Qu'il ne me cite pas ne me paraît donc pas l'essentiel ». Pierre Raymond, « Le matérialisme d'Althusser », in op. cit., 172.

[2123] Voir à ce propos la lecture qu'en offre Jean-Claude Bourdin : « Ce que fait la rencontre aléatoire au matérialisme (et à la philosophie) », in Annie Ibrahim, dir., *Autour d'Althusser*, op. cit., 54-82. Suivant lui aussi les indications de Macherey, Bourdin soutient que le matérialisme aléatoire doit être lu comme une nouvelle « position » en philosophie, ou bien, comme « l'instrument d'une pratique de la philosophie et d'une pratique du matérialisme » (59). Dans une étude précédente, cependant, Bourdin aborde ce problème de manière plus équivoque, suggérant que le matérialisme aléatoire risque de se placer dans une position d'extériorité au couple matérialisme/idéalisme. Voir Jean-Claude Bourdin, « Matérialisme aléatoire et pensée de la conjoncture. Au-delà de Marx », in Jean-Claude Bourdin, dir., *Althusser. Une lecture de Marx*, op. cit., 214-20.

[2124] Louis Althusser, « Est-il simple d'être marxiste en philosophie? », art. cit. Voir *SM*, 199-236.

(b) Les « thèses subordonnées »

Ayant annoncé l'existence de cette tradition souterraine du matérialisme, le propos d'Althusser est alors le suivant : « Délivrer de son refoulement ce matérialisme de la rencontre, découvrir s'il se peut ce qu'il implique et sur la philosophie et sur le matérialisme, en reconnaître les effets cachés là où ils agissent sourdement »[2125]. Pour cela, Althusser va progressivement dégager une série des thèses que l'on pourrait dire « subordonnées », car toutes font partie de cette tradition, toutes sont la spécification d'un « thème » de cette tradition, sans pour autant qu'elles soient complètement développées ni leur cohérence d'ensemble vraiment clarifiée (ce sont des thèses qui seront annoncées à plusieurs reprises parfois différemment ou de manière indirecte, ce qui rend encore plus difficile une lecture qui vise à les « stabiliser »).

Rappelons les « étapes » du parcours général qui suit le texte d'Althusser de 1982, bien que ce parcours subit assez souvent des « déviations » ou détours importants : le début se fait par cette étonnante association entre Épicure et Heidegger (« un rapprochement qui surprendra » dit Althusser), puis c'est le tour de Machiavel, Spinoza, Hobbes, Rousseau, pour arriver enfin à Marx[2126]. En fait, juste avant de passer à Marx, Althusser dit : « Toutes ces remarques historiques ne sont que préliminaires à ce que je voudrais tenter de faire entendre sur Marx »[2127]. Cela dit, le fait est que Marx ne sera traité que dix pages plus tard. Dans ce parcours, cependant, on retrouve aussi d'autres noms propres qu'Althusser cite au passage (et assez souvent juste entre parenthèses) : Lucrèce, Pascal, Montesquieu, Nietzsche, Wittgenstein, Deleuze, Derrida. Quant aux thèses elles-mêmes, elles sont annoncées tout au long du texte de manière quelque peu éparpillée. On retrouve, cependant, un moment privilégié où Althusser synthétise, sous la forme du « primat de *x* sur *y* » — formule dont il s'est toujours servi, et dont on dirait qu'il a même parfois abusé —, une série de thèses qui résument et permettent d'étayer les points théoriques forts du matérialisme de la rencontre. Voici le passage : « Nous dirons alors que le matérialisme de la rencontre tient dans la thèse du primat de la positivité sur la négativité (Deleuze), dans la

[2125] *EPP I*, 540.
[2126] Tous ces auteurs reçoivent en fait un traitement plus ou moins attentif : Althusser y consacre entre quatre et cinq pages à chacun, a l'exception des premiers, Epicure et Heidegger, lesquels, si bien ne sont traités que dans les trois pages du début, ils vont réapparaître successivement au long de l'exposé.
[2127] *Ibid.*, 561.

thèse du primat de la déviation sur la rectitude du trajet droit (dont l'Origine est déviation et non raison), dans la thèse du primat du désordre sur l'ordre (on pense à la théorie du "bruit"), dans la thèse du primat de la "dissémination" sur la position du sens dans tout signifiant (Derrida) »[2128], dans la thèse du « primat de l'absence sur la présence, (Derrida) »[2129], et Althusser ajoute ensuite, dans la thèse du « primat de la structure sur ses éléments », dans la thèse du « primat du "rien" sur toute "forme", et *du matérialisme aléatoire sur tout formalisme* »[2130].

Pour essayer d'organiser l'analyse d'une telle hétérogénéité de contenu (et donc, de faire quelque peu violence au texte), nous proposons de distinguer trois « constellations » de thèmes et des auteurs[2131], et de privilégier certains constellations par rapport à d'autres (dont les raisons seront fournies à chaque point).

2.7.4. La constellation atomiste (Démocrite – Épicure – Lucrèce)

Cette constellation est peut-être celle qui a attiré le plus d'attention depuis la publication des derniers écrits d'Althusser. En effet, il s'agit d'une référence quasiment inexistante dans la production théorique d'Althusser (du moins au niveau littéral ou explicite). Il n'est peut-être pas non plus indifférent que le texte sur « Le courant souterrain » commence par une image tirée de l'atomisme épicurien lu à travers Lucrèce :

[2128] *Ibid.*, 562.
[2129] *Ibid.*, 563.
[2130] *Ibid.*, 564.
[2131] A l'instar de Balibar qui, dans l'Avant-propos à la réédition de *Pour Marx* de 1996, parle de trois « constellations » des notions et questions dans le travail d'Althusser : la « coupure épistémologique », la « structure » et l'« idéologie ». Voir Étienne Balibar, « Avant-propos pour la réédition de 1996 », in *PM*, vi-ix. Tosel pour sa part parle lui aussi de la « constellation "Heidegger" », guillemets qui suggèrent que le nom propre de Heidegger renvoie non seulement à ce qui peut être identifié à ce qu'il a écrit, mais, plus généralement, à certaines terminologies ainsi qu'à certains thèmes qu'il a installés ou inspirés dans la philosophie contemporaine. Voir André Tosel, « Les aléas du matérialisme aléatoire… », art. cit., 20. Nous ne négligeons pas le fait que ce concept de « constellation » a été introduit dans le discours philosophique notamment par Walter Benjamin et (à sa suite) par Theodor W. Adorno. Bien que nous ne puissions pas analyser le sens et l'usage qu'ils ont fait de ce terme, nous partageons l'élément créatif, imaginatif, et surtout, l'inspiration matérialiste qui les animait.

la pluie[2132] (ce qui donne sans doute à cette référence une place privilégiée). Voyons de plus près que dit Althusser dans ces passages devenus rapidement célèbres.

Il s'agit, comme nous le savons, de la chute des atomes dans un espace vide, chute qui tient lieu suivant des trajectoires parallèles ou rectilignes. Ce qu'Épicure nous apprend, dit Althusser, c'est « qu'avant la formation du monde une infinité d'atomes tombaient, parallèlement, dans le vide »[2133]. Bien que l'idée de la « chute », de la directionnalité depuis un « haut » vers un « bas » n'est pas forcément propre à Epicure[2134], c'est sans doute l'ensemble de la terminologie des atomes et du vide, de la nécessité et la contingence, ce que retient l'attention d'Althusser. Cette introduction du « vide » dans la philosophie, qui commence au moins avec Démocrite (et la figure plus incertaine de Leucippe), constitue, selon Althusser, la « *vraie tradition matérialiste en philosophie* »[2135]. Mais dans l'atomisme antique, ce n'est pas seulement la question du vide, des atomes et de la nécessité qui intéresse Althusser, car à un moment donné, ces atomes « se rencontrent », il se produit un carambolage d'où naît un corps ou un monde, et cette rencontre, dit Althusser, ne peut que témoigner d'une déviation préalable produite par le *clinamen*, la célèbre notion lucrétienne attribuée aussi à Épicure[2136]. Lisant le livre II du *De rerum natura* de Lucrèce, Althusser affirme : « Le clinamen, c'est une *déviation* infinitésimale, "aussi petite que possible", qui a

[2132] *EPP I*, 539.
[2133] *Ibid.*, 541.
[2134] Voir notamment la « Lettre à Hérodote » où Epicure se borne plutôt à parler du « mouvement continuel » ou du « mouvement propre » des atomes, ainsi que des « obstacles » ou de la « vitesse » de leur mouvement. Épicure, *Lettres et Maximes*, trad. par Marcel Conche, coll. Épiméthée (Paris: Presses universitaires de France, 2009). A cet égard, nous pouvons également nous référer à l'étude de Pierre-Marie Morel, *Atome et nécessité. Démocrite, Épicure, Lucrèce*, coll. Philosophies (Paris: Presses Universitaires de France, 2013), notamment les pp. 48-67.
[2135] *ADL*, 497.
[2136] Sur cette question, Althusser a la prudence de dire : « Je laisse aux spécialistes la question de savoir qui en a introduit le concept, qu'on trouve chez Lucrèce mais qui est absent des fragments d'Épicure. Le fait qu'on l'ait "introduit" laisse à penser que son concept était (…), indispensable à la "logique" des thèses d'Épicure » (*EPP I*, 541). En fait, le terme même de « clinamen » ne se trouve pas de manière explicite dans les écrits d'Épicure. Comme le souligne Jean Salem, « l'absence de toute référence à ce *clinamen* dans les paragraphes 43 et 44 de la *Lettre à Hérodote* [justement celle qui porte sur la physique] n'a pas laissé de surprendre ou de "découvrir" les spécialistes de l'épicurisme ». Jean Salem, *L'atomisme antique: Démocrite, Epicure, Lucrèce*, Le Livre de poche (Paris: Librairie générale française, 1997), 97. Outre Lucrèce lui-même, c'est notamment chez Cicéron (lui, critique de l'épicurisme) que l'on retrouve des indications qui attribuent la paternité de la doctrine du clinamen à Épicure. Voir, par exemple, dans le *De fato* : « Épicure pense pouvoir éviter la nécessité du destin par la déviation des atomes. C'est ainsi qu'un troisième mouvement apparaît, en plus de la pesanteur et du choc des atomes, quand l'atome dévie d'une distance infime (qu'il appelle *elachiston* [le plus minuscule]). Il est obligé, sinon dans les termes, en tout cas dans la réalité, de reconnaître que cette déviation est sans cause ». Cicéron, *De fato. (Le destin)*, trad. par Vincent Ravasse, Les classiques des sciences sociales (Québec: Edition numérique, 2002), X, 22, p. 11.

lieu “on ne sait où ni quand, ni comment”, et qui fait qu’un atome “dévie” de sa chute à pic dans le vide, et, rompant de manière quasi nulle le parallélisme sur un point, provoque *une rencontre* avec l’atome voisin et de rencontre en rencontre un carambolage, et la naissance d’un monde, c’est-à-dire de l’agrégat d’atomes que provoque en chaîne la première déviation et la première rencontre »[2137].

Comme il est évident, lorsqu’il s’agit de la « naissance d’un monde », il est toujours question du commencement, et plus précisément de l’*origine*. Dès les premières pages, Althusser cherche à mettre en avant la thèse épicurienne de la « non-antériorité du sens », c’est-à-dire le fait qu’« avant le monde il n’y eût rien, et en même temps que tous les éléments du monde existassent de toute éternité avant qu’aucun monde ne fût »[2138]. Cette thèse a pour conséquence, ou elle se dédouble dans une deuxième thèse qui exige alors penser la « déviation » comme originaire et non dérivée. Par cette proposition, Althusser entend remettre radicalement en question un certain « principe de raison » ou de « rationalité » selon lequel il y aurait toujours une Raison ou une Cause, ou encore qu’il doit toujours y avoir du Sens à l’origine — et inversement, qu’il faut une origine pour qu’il ait Sens. « Que l’origine de tout monde, donc de toute réalité et de tout sens soit due à une déviation, que la Déviation et non la Raison ou la Cause soit l’origine du monde, donne une idée de l’audace de la thèse d’Épicure »[2139]. En ce sens, sans qu’il s’agisse d’une appropriation doctrinale systématique, et loin de se soucier de l’exactitude historiographique propre à un travail généalogique, Althusser se range néanmoins

[2137] *EPP I*, 541. Déjà dans *Être marxiste en philosophie*, Althusser faisait explicitement référence à la pluie des atomes : « de toute éternité (car le monde est éternel, thèse matérialiste par excellence), le monde est fait d’atomes (…), qui tombent dans le vide, parallèlement, tels des gouttes de pluie. On trouve l’image de la pluie dans le poème épicurien de Lucrèce : *De la nature des choses* » (*ÊMP*, 236). Voici le passage célèbre du poème de Lucrèce : « Aussi faut-il accorder aux atomes la même propriété, et reconnaître qu’il existe en eux, outre les chocs et la pesanteur, une autre cause motrice, d’où provient en nous le pouvoir de la volonté, puisque, nous le voyons, de rien rien ne peut naître. La pesanteur sans doute empêche que tout ne se fasse par des chocs, c’est-à-dire par une force extérieure : mais si l’esprit lui-même n’est pas régi dans tous ses actes par une nécessité intérieure, s’il échappe à cette domination et n’est pas réduit à une entière passivité, c’est l’effet de cette légère déviation des atomes, en un lieu, en un temps que rien ne détermine [*id facit exiguum clinamen principiorum nec regione loci certa nec tempore certo*] ». Lucrèce, *De la nature*, tome I, texte établi et traduit par Alfred Ernout (Paris: Les belles lettres, 1966), 52-53.

[2138] *EPP I*, 541.

[2139] *Ibid*. Comme l’explique Morel : « Le fait de la déviation est aussi originel que le mouvement des atomes ; il est donc éternel et ne saurait résulter d’une provocation première. Dévier est une propriété de l’atome et cette immanence causale fonde le pouvoir de notre volonté ». Pierre-Marie Morel. *Atome et nécessité. Démocrite, Épicure, Lucrèce*, op. cit., 57.

explicitement du côté des thèses épicuriennes, car en cela elles s'opposent radicalement aux philosophies platoniciennes et aristotéliciennes[2140].

Mais Althusser pousse à l'extrême cette « audace » d'Épicure, pour avancer que « l'*existence même des atomes ne leur vient que de la déviation et de la rencontre* avant laquelle ils ne menaient qu'une existence fantomatique », ou ce qu'il appellera aussi « l'existence *irréelle* des atomes »[2141]. Sur ce point, on ne peut négliger le fait que si dans l'origine il n'y a pas la Raison ou une Cause première, mais la déviation ou le *clinamen*, il faut voir dans ce geste une autre manière de poser la négation de l'origine telle qu'Althusser l'avait pensée par rapport au concept de « procès sans sujet », c'est-à-dire à l'instar de Hegel, mais aussi de Derrida, selon les termes d'une origine *raturée*, « affirmée-niée »[2142]. Althusser le dira en toutes lettres : le matérialisme de la rencontre est, en effet, le matérialisme d'un processus sans sujet[2143]. Tel comme c'était le cas avec ce concept forgé par Althusser vers la fin des années 1960, il est toujours question ici d'un processus sans origine ni fin. Si dans l'origine il n'y a qu'une déviation, l'événement inassignable du *clinamen*, qui se produit on ne sait ni où, ni quand, ni comment, « le matérialisme de la rencontre tient aussi bien tout entier dans la négation de la Fin, de toute téléologie, qu'elle soit rationnelle, mondaine, morale, politique ou esthétique »[2144]. Le but ne peut être plus clair : nier à la fois l'origine et la fin pour se débarrasser enfin de toute téléologie et de

---

[2140] Il peut être utile de rappeler ici les anecdotes quelque peu pittoresques racontées par Diogène Laërte concernant Platon et Aristote : Platon aurait voulu brûler l'ensemble des écrits de Démocrite, apparemment « parce qu'il savait bien à quel redoutable adversaire il aurait affaire ». Quant à Aristote, Laërte reproduit des témoignages où Epicure l'aurait accusé de « vendre des drogues ». Voir Diogène Laërte, *Vies et doctrines des philosophes de l'antiquité, suivies de La vie de Plotin par Porphyre* (Paris: Charpentier, 1847), notamment le chapitre consacré à « Démocrite » dans le livre IX et le livre X consacré à « Epicure ». Edition numérique disponible en ligne sur le site : http://remacle.org/bloodwolf/philosophes/laerce/table.htm. Spinoza, pour sa part, rappelle lui aussi cette anecdote sur Platon dans sa lettre à Hugo Boxel. Voir Baruch Spinoza, *Correspondance*, trad. par Maxime Rovere (Paris: Flammarion, 2010), 293-95 (lettre 52). On peut se rapporter aussi aux divers passages qu'Aristote consacre au matérialisme de Leucippe et Démocrite dans G. S. Kirk, J. E. Raven, et M. Schofield, *The Presocratic Philosophers. A critical history with a selection of texts* (Cambridge ; New York: Cambridge University Press, 1983), 400-26.

[2141] *EPP I*, 542.

[2142] Il faut rappeler ce que disait Althusser du concept de *rature* dans « La querelle de l'humanisme » : il s'agit « d'un concept que Derrida a introduit dans la réflexion philosophique ». *EPP II*, 456.

[2143] *EPP I*, 563. Voir aussi *SP*, 40.

[2144] *EPP I*, 562. Voir à nouveau ce qu'en dit Morel : « Le *clinamen* n'est donc pas simplement un mouvement de plus, mais l'écart minimum de l'atome par rapport à sa trajectoire initiale. Cet écart est, à vrai dire, tout aussi originel que la chute en ligne droite, si bien que le *clinamen* est une universelle condition, chaque fois renouvelée, des rencontres atomiques. C'est à la fois une propriété constante de la matière et une rupture capable de modifier, non seulement la trajectoire rectiligne de la chute des atomes, mais aussi l'enchaînement causal des chocs et des rebonds atomiques ». Pierre-Marie Morel, *Atome et nécessité. Démocrite, Épicure, Lucrèce*, op. cit., 56.

toute philosophie du sujet (et ce, tant sous la forme de l'idéalisme que du « *matérialisme prononcé* »). Toutefois, en un certain sens, parler de la déviation comme étant originaire serait à proprement parler un oxymore, mais cela a néanmoins pour but de poser l'absence radicale d'origine, ou, alternativement, d'affirmer la radicale contingence de tout ce qui est.

On sait que cette radicale contingence, qu'Althusser aura même l'audace d'appeler « une sorte de contingence transcendantale du monde », sera complémentée, d'une part, par la référence à Heidegger et à l'expression « *es gibt* » (la facticité de l'« il y a » d'un monde donné), et d'autre part, avec la référence à Machiavel, parce qu'il faut aussi penser qu'une fois que la rencontre a lieu (une fois que les faits se sont accomplis), cette rencontre peut ou non « durer » (et si elle dure, elle peut durer très peu de temps, ou durer très longtemps). Mais restons pour le moment avec cette constellation de l'atomisme, afin de retenir ce qu'Althusser semble y avoir trouvé. Parmi la série de thèses annoncées par Althusser (dans le passage cité plus haut), quatre au moins s'appuient directement sur cette référence à l'atomisme antique : « la thèse du primat de la déviation sur la rectitude du trajet droit (dont l'Origine est déviation et non raison) », « la thèse du primat du désordre sur l'ordre »[2145] ;

[2145] *EPP I*, 562. Althusser ajoute, entre parenthèses : « on pense à la théorie du "bruit" ». En physique, la théorie du bruit s'appuie notamment sur la théorie des probabilités et des processus stochastiques ou aléatoires. Il est vraisemblable que ces éléments de la « théorie du bruit », la « théorie de l'information » et la « théorie du chaos », aient été révélés à Althusser par les travaux de Michel Serres (à qui sans doute il connaissait depuis ses années d'étude à l'ENS dans les années 1950). C'est d'ailleurs ce que suggère Yves Vargas dans « L'horreur dialectique (description d'un itinéraire) », in Jean-Claude Bourdin (coord.), *Althusser : une lecture de Marx*, op. cit, 184-85. Parmi la variété des études parues dans les cinq volumes d'*Hermes*, on peut souligner à ce propos, l'« Origine du langage » dans Michel Serres, *Hermès. IV. La distribution*, coll. Critique (Paris: Les Éditions de Minuit, 1977). Dans un autre article titré « Noise » (terme qui, du vieux français, devient « *noice* », « bruit » en anglais), Serres affirme de manière très éloquente : « le bruit de fond est peut-être le fond de l'être ». Michel Serres, « Noise », *Le Débat* nº 15, vol. 8 (1981): 94-101. Par ailleurs, la même année de parution du quatrième volume d'*Hermès*, Michel Serres publie son très important livre sur Lucrèce, étude qui non seulement peut avoir réveillé l'intérêt d'Althusser pour Lucrèce mais qui exerce une influence profonde dans la rédaction de *Mille plateaux* de Deleuze et Guattari. Voir Michel Serres, *La naissance de la physique dans le texte de Lucrèce : fleuves et turbulences*, coll. Critique (Paris: Éditions de Minuit, 1977). François Regnault raconte que l'année où il obtient son agrégation (1962), Platon et Leibniz étaient au programme, et qu'Althusser avait demandé à Serres d'intervenir sur ce dernier. Il suggère aussi que l'influence de Serres sur les travaux d'Althusser ainsi que sur l'althussérisme en général peut être plus important que ce qu'on pourrait le croire : « on oublie un peu Michel Serres dans cette histoire, parce qu'il n'était pas très versé dans le gauchisme ». Voir « Le tournant linguistique, langagier et logicisant. Conversation avec François Regnault », in Aliocha Wald Lasowski, *Althusser et nous*, op. cit., 254. Dans tous les cas, les thèmes du « bruit » et du « désordre » sont aussi présents dans l'ouvrage du biologiste Jacques Monod, *Le hasard et la nécessité*, qu'Althusser commente dans son *Cours de philosophie pour scientifiques* (et sur lequel nous allons revenir tout de suite). Voir par exemple : « Beaucoup d'esprit distingués (…), paraissent ne pas pouvoir accepter ni même comprendre que d'une source de bruit la sélection ait pu, à elle seule, tirer toutes les musiques de la biosphère ». Voir Jacques Monod, *Le hasard et la nécessité. Essai sur la philosophie naturelle de la biologie moderne* (Paris: Éditions du Seuil, 1970), 135. Dans les appendices, Monod commente aussi le deuxième principe de la thermodynamique dans les termes d'ordre et désordre

la thèse du « primat de la structure sur ses éléments »[2146] ; et la thèse du « primat du "rien" sur toute "forme" »[2147].

Les deux premières vont sans doute dans le sens de penser le concept de la « nécessité de la contingence », ou bien, comme le dit Althusser, du « devenir-nécessaire de la rencontre de contingents »[2148]. Si à l'origine il n'y a que la déviation (le *clinamen*), et que cette déviation est elle-même inassignable, cela veut dire que l'origine elle-même est inassignable, voire introuvable, donc c'est une origine toujours évanescente, différée, et pour cela même, empêché de remplir sa fonction d'origine en tant que fondement. Plus qu'un oxymore, alors, il s'agit pour Althusser de produire des « *concepts sans objets* », dans la mesure où il s'agit de « concepts de *rien* ». On sait qu'Althusser a affirmé très tôt que la philosophie n'a pas d'objet (qu'elle n'a pas d'objet comme la science a des objets), mais en même temps il a dit qu'il y a des « objets philosophiques » qui sont intérieurs à la philosophie[2149]. C'est précisément cela qu'il faut entendre lorsqu'Althusser parle de « concepts de *rien* », car ce sont des concepts sans objet que l'on pourrait dire à cet égard « *vides* », mais dans un double sens : ce sont des concepts vides mais aussi des concepts *du* vide. Le sens de ce détour par — ou *retour* à — l'atomisme antique, serait précisément que chez eux, on retrouve ce genre des concepts dans une « forme primitive, la plus simple et la plus pure qu'ils ont prise dans l'histoire de la philosophie, chez Démocrite et surtout Épicure »[2150]. Paradoxalement, alors, la forme la plus simple de ces concepts provient ici de

---

(211-213). On peut également rappeler à cet égard l'ouvrage de Prigogine et Stengers, publié en 1979, dont le titre rendait explicite la démarcation radicale qu'ils voulaient établir par rapport au travail de Monod : *La nouvelle alliance*, soit une nouvelle alliance entre l'humain et l'univers qui s'oppose donc au discours de la « science classique » qui affirmait, tel que l'avait fait Monod, la rupture de l'« alliance animiste » entre l'homme et la nature. Outre cette démarcation par rapport au travail de Monod, les auteurs posent dans l'introduction une thèse qui peut avoir attiré l'attention d'Althusser : « Nous nous retrouvons dans un monde irréductiblement aléatoire ». Ilya Prigogine et Isabelle Stengers, *La nouvelle alliance: métamorphose de la science* (Paris: Gallimard, 1979), 19.

[2146] Cette thèse peut frapper à première vue par les termes dans lesquels elle est formulée, mais nous verrons qu'il s'agit de la « structure de la rencontre », et non de la structure formelle d'une combinatoire d'éléments donnés (comme c'était le cas avec une conception « structuraliste » de la structure). Ce serait encore un autre élément de « continuité », si l'on veut, entre les textes du dernier Althusser et ses élaborations des années 1960.

[2147] *EPP I*, 564.

[2148] *SP*, 42.

[2149] *PSS*, 18.

[2150] *EPP I*, 563. En ce sens, Jean-Claude Bourdin a remarqué à juste titre que la fonction du concept de « clinamen » dans le texte d'Althusser (qu'il appelle, cependant, une « notion »), est de « donner un statut cohérent et consistant à ce qui reste encore une image, la "rencontre" ». Jean-Claude Bourdin, « Althusser épicurien ? », in Alain Gigandet (dir.), *Lucrèce et la modernité. Le vingtième siècle* (Paris: Armand Colin, 2013), 230-31.

l'absence absolue de forme, c'est-à-dire du vide ou du rien qu'Épicure se figure à l'aide de l'image de la chute des atomes (et c'est de ce point de vue qu'il faudrait entendre aussi la thèse du primat du « rien » sur toute « forme »).

Comme il le dira ailleurs, Althusser trouve chez Épicure, ainsi que chez les stoïciens, une « logique étonnante », qui a même la portée d'une « révolution philosophique ». C'est qu'ils ont « renoncé à subsumer (soumettre) les êtres et les faits à des catégories préexistantes. Ils ont en somme refusé de commencer par l'origine et par l'Être, et ont eu l'audace de ne commencer par rien : par ce *rien de sens* que sont justement les faits »[2151]. Il s'agit de ce qu'Althusser considère comme une logique strictement matérialiste, au sens où les faits ne sont pas investis d'un sens qui pourrait leur être ajouté, mais sont considérés dans leur absolue nudité de « faits accomplis », c'est-à-dire de faits « tombés » de rien, advenus d'un vide d'où il n'y a aucun sens à dévoiler. Contre toute forme de transcendantalisme — avant tout le transcendantalisme kantien —, la logique stoïcienne s'oppose à la question des « conditions de possibilité *a priori* » des faits, et affirme, au contraire, leur irrécusable *condition matérielle* d'existence. « Certes — affirme Althusser — la Raison est chez Kant un "*Faktum*" aussi, mais cette raison n'a rien à voir avec le divers lié d'une *conjoncture*, c'est une structure *a priori intangible qui échappe à toute conjoncture* puisqu'elle structure *a priori* tout objet et toute conjoncture »[2152]. Althusser rappelle ici en fait la « méthode de pensée » des stoïciens, celle qui pense les faits selon la forme « *si… alors…* », une logique qui « commande toute pensée scientifique moderne »[2153]. Comme le rappelle Jean Salem, il s'agit d'une logique très ancienne, qui remonte à la méthode de *non-infirmation* de Démocrite et d'Épicure, que dans la logique propositionnelle on appelle « *modus tollens* »[2154] et qui consiste, dans les termes d'Althusser, à raisonner non pas selon la « *conséquence* cause-effet », mais selon la « *consécution* factuelle » des conditions : « "si" signifiant : étant *données* des conditions de fait, c'est-à-dire cette conjoncture factuelle sans cause originaire, et "alors" désignant ce

[2151] *ÊMP*, 233-34.
[2152] *ADL*, 503.
[2153] *Ibid.*, 502. Logique qui sera reprise en toutes lettres par Machiavel, comme nous le verrons par la suite.
[2154] « On sait (ou plutôt : on ne sait pas assez) que, pour expliquer les phénomènes naturels, les épicuriens affectionnent particulièrement le raisonnement expérimental en forme de *modus tollens* : ils appellent celui-ci méthode de *non-infirmation*. Lorsqu'on affirme, par exemple, que le vide existe, on se fonde, selon leur canonique, sur ce que si le vide *n'existait pas*, alors le mouvement serait impossible ; or le mouvement est effectif ; par conséquent, le vide existe ». Jean Salem, *L'atomisme antique*, op. cit., 84.

qu'il s'ensuit d'observable et de reliable aux conditions de la conjoncture »[2155]. On pourrait reconnaître ici une reprise, bien que reformulée, de la question de la causalité structurale en tant que « causalité absente », car il s'agirait d'une logique qui non seulement rejette toute idée d'origine ou de cause originaire, mais affirme un mode de pensée qui ne procède que par l'observation des effets, car c'est seulement à partir d'eux, à partir des faits et des conditions donnés, qu'une cause peut être identifiée[2156].

Nous pouvons constater qu'avec cette première constellation, certains éléments ou repères du matérialisme aléatoire commencent à s'étayer, notamment la figure du « vide », de la « rencontre », et la thèse plus générale de la « nécessité de la contingence ». Mais comme l'a justement souligné Vittorio Morfino, de même qu'on ne peut traiter le concept du « vide » ou de « rien » sans le rapporter à celui de la « rencontre », ou ce dernier avec celui de « facticité », et encore ce dernier avec celui de « conjoncture »[2157], on ne peut pas penser sa cohérence ou son efficacité sans considérer sa modulation dans d'autres constellations de références. Avant d'y aller, il y a encore quelques éléments à prendre en compte.

Nous avons dit que les références à cette constellation étaient pratiquement inexistantes dans le travail publié auparavant par Althusser. Bien sûr, cela soulève la question de savoir quelles peuvent être les « sources » de ces références ; où et pourquoi il s'est tourné vers l'atomisme ancien et la théorie lucrétienne du clinamen (et pourquoi si tard, à ce moment-là). Sans vouloir faire une généalogie de cette constellation ni même de toutes les références qu'Althusser convoque dans ses derniers écrits sur le matérialisme de la rencontre, il semble important de suggérer au moins quelques pistes, qui peuvent aider à

[2155] *ADL*, 494. Au sens stricte, « ce que les logiciens appellent un *modus tollens* », est « un schéma logique dont la forme peut être restituée comme suit : si *p*, alors *q* ; or non-*q* ; donc non-*p*. En l'occurrence : si tout est plein (*p*), alors le mouvement sera impossible (*q*) ; or, nous constatons que le mouvement est réel (non-*q*) ; par conséquent, l'espace n'est pas plein, mais – au contraire – le vide existe (non-*p*) ». Jean Salem, *L'atomisme antique*, op. cit., 23.

[2156] C'est ce que semble suggérer Salem lorsqu'il parle d'une formulation « primitive » de la « causalité absente » (voir *ibid.*, 85). D'autre part, le père Breton a reconnu l'affinité entre la logique stoïcienne et celle (« aléatoire ») de Machiavel, tel qu'il a été lu par Althusser : « les philosophies politiques, jusqu'alors, s'intéressaient avant tout (…), à l'essence du politique. Elles pratiquent le syllogisme de l'essence, le prestigieux *Barbara* aristotélicien. Machiavel, par contre, pratique une autre logique, que je rapprochais du syllogisme stoïcien et de ses implications : "s'il y a ceci, alors il y a cela ; or il y a ceci donc…". Le fait, la consécution des faits, le *post hoc* plutôt que le *propter hoc*, la séquence plutôt que la causalité, c'est cela, me disais-je, qui inspire la casuistique du florentin. Le "si…alors" du syllogisme stoïcien permettait d'inaugurer un autre style de politique ». Stanislas Breton, « Althusser aujourd'hui », art. cit., 422.

[2157] Vittorio Morfino, « Il materialismo della pioggia di Althusser », art. cit.

mesurer sa portée théorique et son efficacité stratégique, sachant que — pour le dire encore une fois — il serait vain de lire ces écrits selon les critères du philologue ou de l'historien de la philosophie.

On serait tentés de considérer comme une première piste le travail que Marx lui-même consacre à la philosophie de Démocrite et d'Epicure pour sa « dissertation » de doctorat en 1841, *Différence de la philosophie de la nature chez Démocrite et Épicure*, où il se propose fondamentalement de démontrer, contre certains témoignages répandus, pourquoi les philosophies de l'un et de l'autre « s'opposent diamétralement »[2158] : face à la pure et stricte nécessité de Démocrite, Epicure aurait introduit le hasard. Bien que ce travail autorise le lien entre le matérialisme de Marx et l'atomisme antique (c'est l'objet de recherche choisi par Marx lui-même), on est vite dissuadés de poursuivre cette piste pour une reconstruction des sources d'inspiration de cette « constellation atomiste » dans le cadre du matérialisme aléatoire. D'une part, en effet, on peut constater qu'Althusser ne parle jamais de ce travail comme d'une source dans ce courant souterrain du matérialisme de la rencontre (d'un côté, il y a Démocrite, Epicure et Lucrèce, et de l'autre, le Marx du *Capital*). La seule mention que l'on puisse trouver de cet ouvrage de la jeunesse de Marx tient lieu dans *Pour Marx* en fait, où cette dissertation est décrite comme un « exercice encore scolaire », rien de plus. Ce qui est plus intéressante, c'est qu'Althusser exempte cet ouvrage de son jugement sur les « œuvres de jeunesse » de Marx selon lequel, durant cette période, il « *n'a jamais été hégélien*, mais d'abord kantien-fichtéen, puis feuerbachien »[2159]. Soit, c'est seulement dans sa dissertation de doctorat que le jeune Marx aurait été effectivement hégélien. Celle-ci en constitue la deuxième raison, qui permettrait d'expliquer en fait la première, c'est-à-dire pourquoi Althusser aurait négligé complètement ce travail. Même si cette interprétation de la dissertation comme un ouvrage « hégélien » a pu être contestée par certains commentateurs[2160], la lecture que Marx fait d'Épicure, de par

[2158] Karl Marx, *Différence de la philosophie de la nature chez Démocrite et Épicure*, trad. par Jacques Ponnier (Bordeaux: Éditions Ducros, 1970), 131. Malgré l'intérêt et la valeur des autres développements de cet ouvrage, c'est précisément cette thèse centrale du travail de Marx qui semble être la plus contestée aujourd'hui parmi les spécialistes et commentateurs contemporains. Voir notamment Jean Salem, « Marx et l'atomisme ancien. La dissertation de 1841 », *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa. Classe di Lettere e Filosofia* 25, n° 4 (1995): 1584. Aussi Pierre-Marie Morel, *Atome et nécessité. Démocrite, Épicure, Lucrèce*, op. cit., 8 (note 1).

[2159] *PM*, 27.

[2160] Dès l'introduction de son ouvrage, Jean-Marc Gabaude établit une confrontation avec Althusser, en prenant parti pour une lecture exactement inverse : « Si la *Thèse* utilise une terminologie et une méthodologie

son langage et par ses arguments, risque d'être classée parmi ce genre d'interprétations de l'atomisme antique qu'Althusser identifie avec un « *idéalisme de la liberté* »[2161]. En effet, Marx pense l'atomisme ancien encore à travers le langage de l'idéalisme allemand, l'atome lui-même est pensée en termes de monade, de subjectivité, voire d'auto-conscience. Dans son excellente étude sur la dissertation de Marx, Peter Fenves a argumenté de manière très convaincante que toute la thèse de Marx est commandée par l'opposition radicale — très dominante dans la philosophie allemande à l'époque des jeunes hégéliens —, entre le concept hégélien et le concept kantien de science. Selon Fenves, la thèse de Marx est une « mise en scène » d'un drame qui confronte les deux plus importants philosophes allemands de l'époque sous les « masques des anciens atomistes grecs », c'est-à-dire que « Démocrite occupe la place de Kant lorsqu'Epicure apparaît comme un proto-Hegel »[2162]. Vers toute la fin du dernier chapitre de la deuxième partie, on voit Marx conclure sa dissertation en disant : « Epicure est donc, des Grecs, le plus grand philosophe des "lumières" ». Cette affirmation précède la conclusion finale où la lecture proposée par Fenves prend tout son sens, lorsque Marx définit la philosophie épicurienne de la nature comme « science naturelle de la conscience de soi » : « La différence entre les philosophies de la nature de Démocrite et d'Epicure, que nous avons posée à la fin de la partie générale, s'est trouvée développée et confirmée dans toutes les sphères de la nature. Chez *Epicure*, *l'atomistique* avec toutes ses contradictions, est donc, en tant que *science naturelle de la conscience de soi* (laquelle est à elle-même, sous la forme de la singularité abstraite, un principe absolu), développée et achevée jusqu'à son extrême conséquence, qui est la dissolution de cette atomistique, et son opposition à l'universel. Pour *Démocrite*, au contraire, *l'atome* n'est que *l'expression universellement objective de l'étude empirique de la nature en général*. L'atome reste donc pour lui une catégorie pure et abstraite, une hypothèse qui est le résultat

---

hégéliennes, elle constitue souvent une critique implicite des positions de Hegel, notamment en ce qui concerne son jugement à l'égard d'Epicure ». Jean-Marc Gabaude, *Le jeune Marx et le matérialisme antique*, coll. Sentiers (Toulouse: Privat, 1970), 10.

[2161] *EPP I*, 540.

[2162] Peter Fenves, « Marx's Doctoral Thesis on Two Greek Atomists and the Post-Kantian Interpretations », *Journal of the History of Ideas* 47, n° 3 (1986): 434 (la traduction est mienne). Suivant un argument très différent, Francine Markovits ne dit pas quelque chose de trop éloignée lorsque dans l'introduction de son beau livre sur la dissertation de Marx, elle affirme : « Reprenant les éléments de la critique d'Aristote par Epicure, et les transposant dans son propre contexte en vertu de leur fonction exemplaire, Marx mettra en question le rapport entre causalité, substantialité et subjectivité chez Kant et chez Hegel ». Francine Markovits, *Marx dans le jardin d'Épicure*, coll. Critique (Paris: Éditions de Minuit, 1974), 15.

de l'expérience et non pas son principe actif, et qui reste donc sans réalisation, tout comme elle ne détermine pas davantage l'étude réelle de la nature »[2163]. Ainsi, l'Epicure hégélien de Marx semble opérer une véritable *Aufhebung* de la science encore empiriste du Démocrite kantien. De manière frappante, on découvre que dans la dissertation de Marx, Epicure est présenté comme celui qui « prépare le terrain pour l'idéalisme absolu »[2164].

Ce n'est pas ici l'endroit pour engager une lecture approfondie de la dissertation de 1841, mais ces brèves remarques doivent suffire pour avoir une idée des raisons du mépris d'Althusser à l'égard de cet ouvrage, qu'il qualifie de simple « exercice scolaire », et surtout les raisons pour lesquelles il n'aurait pas vu dans ce travail une source d'importance pour penser un matérialisme aléatoire[2165].

Une deuxième piste peut être retrouvée dans l'ouvrage de Jacques Monod, *Le hasard et la nécessité*, qu'Althusser, comme nous avons dit, avait pris comme objet de son 4ème cours de philosophie pour scientifiques de 1967 (avant sa publication comme livre)[2166].

[2163] Karl Marx, *Différence de la philosophie de la nature chez Démocrite et Épicure*, op. cit., 170.

[2164] Peter Fenves, « Marx's Doctoral Thesis… », art. cit., 435. Voir le passage complet de l'analyse de Fenves : « Epicurus prepares the groundwork for the absolute idealism through the demonstration that matter—the finite and the conditioned—is self-contradictory: the atom invariably leads to the contradiction between existence and essence or, using Hegel's Eleatic language to which Marx occasionally returns, the contradiction between being and thought. In Democritus (Kant) thought is conditioned by matter; in Epicurus (proto-Hegel) thought takes its first steps away from its entanglement in material conditions and posits itself as the "totality" ».

[2165] A manière d'hypothèse, parmi les raisons de ce mépris, on pourrait peut-être ajouter le fait que, étant le seul texte de jeunesse véritablement « hégélien », revenir à lui aurait pu être considéré comme l'exemple le plus évident de ce « retour » au jeune Marx pratiqué par certains philosophes et intellectuels contemporains à Althusser. Ce retour aurait pu lui sembler alors une simple « curiosité biographique » d'un « humanisme nostalgique », comme le dit Markovits, emporté par la problématique de l'aliénation. Voir Francine Markovits, *Marx dans le jardin d'Épicure*, op. cit., 9. Cependant, dans son étude consacrée à la lecture althussérienne de Montesquieu, Markovits commence par rappeler son premier contact avec Althusser : « J'eus l'occasion de le rencontrer lorsqu'il me demanda de faire quelques séances aux agrégatifs sur Epicure. C'était à l'époque où je travaillais sur la Dissertation de Marx », après quoi elle reproduit une réponse d'Althusser à propos de son livre : « lorsque je lui envoyait mon livre en 1972, Althusser m'écrivit : "J'ai toujours soupçonné, à des indices repérables dans *Le Capital*, que le contact entre Marx et Epicure n'avait pas été sans raison ni sans retentissement profond…" ». Voir Francine Markovits-Pessel, « Althusser et Montesquieu : l'histoire comme philosophie expérimentale », in *Althusser philosophe*, éd. par Pierre Raymond, op. cit., 31. Il est en tout cas symptomatique que ce « retour » aux anciens atomistes grecs du « dernier Althusser » puisse prendre la forme d'un « retour » au « plus jeune Marx », la Marx de la dissertation doctorale (et pour comble, étant donné que ce même Althusser avait consacré sa propre dissertation doctorale à une étude de Hegel). C'est Gregory Elliot qui a suggéré dans ce geste une espèce de « dernière ruse » hégélienne : « And what are we to make of the irony of intellectual history that the last Althusser, erstwhile author of a dissertation on Hegel, had staged a return to the youngest Marx, sometime author of a doctorate on Democritus and Epicurus? ». Gregory Elliot, *Althusser : The Detour of Theory*, op. cit., 364.

[2166] Comme le précise Althusser dans l'Appendice de *Philosophie et philosophie spontanée des savants*, il s'est appuyé sur la leçon inaugurale de Monod au Collège de France dont certains extraits ont été publiés dans le journal *Le Monde* en novembre 1967 (voir *PSS*, 119). Pour sa part, dans la préface de son livre, Monod

Il faut reconnaître d'emblée que l'intérêt d'Althusser pour le travail de Monod à ce moment-là est très différent de ce qui l'intéresse dans les écrits sur le matérialisme aléatoire ou de la rencontre. Dans le cours de 1967, il est question pour Althusser, de mettre en évidence l'« idéologie scientifique » comprise comme « idéologie spontanée » propre à la pratique scientifique. En particulier, il prend comme exemple la « philosophie spontanée du savant » biologiste et la « conception du monde » de Monod (qu'Althusser écrit avec les abréviations « P.S.S. » et « C.D.M. »), lesquelles il considère en fin de compte « idéalistes », mais selon une « *forme d'idéalisme la plus riche en contenus scientifiques* »[2167]. Ce qu'attire l'attention d'Althusser, en fait, c'est la dénonciation de Monod des mythes téléologiques du vitalisme dans la biologie, ce que Monod appelle la « projection animiste »[2168] (dont le « matérialisme dialectique » n'est pas exempt), et le fait qu'il cherche à les écarter moyennant l'introduction de nouveaux concepts scientifiques tels que le concept d'« émergence » ou celui de « téléonomie ». Mais Althusser veut montrer que l'argument de Monod n'arrive pas à se débarrasser des positions idéalistes, pour autant qu'il reprenne des concepts tels que « biosphère » ou « noosphère », jugés par Althusser comme « suspects » compte tenu de leur extraction : la philosophie spiritualiste de Teilhard de Chardin. Sans entrer dans les détails sur la validité de cette terminologie ou de ces emprunts conceptuels, le propos d'Althusser est d'illustrer le fait que, suivant une leçon que l'on doit à Pascal aussi bien qu'à Kant, « derrière les frontières que la philosophie assigne à la science, il y a toujours plus ou moins une religion qui veille »[2169], et que dans toute philosophie spontanée des savants « l'Élément 1 (matérialiste) est, dans la grande majorité des cas (…), *dominé par l'Élément 2* » (l'élément idéaliste)[2170].

Il est clair que ce ne sont pas les termes ni les problèmes qui articulent un texte comme « Le courant souterrain du matérialisme de la rencontre » (du moins pas

---

précise que l'ouvrage a pour origine une série de conférences données en Californie en 1969 ainsi qu'au Collège de France en 1969-1970 (bien qu'il soit clair que ce travail avait été entamé quelques années avant). Voir Jacques Monod, *Le hasard et la nécessité*, op. cit., 14.

[2167] *PSS*, 122.

[2168] « La démarche essentielle de l'animisme (…) consiste en une projection dans la nature inanimée de la conscience qu'a l'homme du fonctionnement intensément téléonomique de son propre système nerveux central. C'est, en d'autres termes, l'hypothèse que les phénomènes naturels peuvent et doivent d'expliquer en définitive de la même manière, par les mêmes « lois » que l'activité humaine subjective, consciente et projective ». Jacques Monod, *Le hasard et la nécessité*, op. cit., 43-44.

[2169] *PSS*, 70.

[2170] *Ibid.*, 102.

directement). Mais ce qu'il ne faut pas négliger de l'attention qu'Althusser consacre au livre de Monod, c'est précisément ce qui est annoncé depuis le titre de son livre, à savoir, le problème du rapport entre le « hasard » et la « nécessité ». Quelles que soient les raisons du choix de ces termes par Monod, il est clair qu'il se réfère au couple conceptuel de la « contingence » et la « contrainte », plus souvent employés en biologie pour décrire la « sélection » ou la « mutation », ainsi que la « reproduction » ou la « conservation » des invariantes structurelles (couple qui renvoie, à son tour au débat dans les sciences naturelles entre le « fonctionnalisme » de l'adaptation et le « structuralisme » des contraintes de l'environnement)[2171]. Dans un passage qui condense la thèse avancée par Monod dans son livre, il argumente : « Une fois inscrit dans la structure de l'ADN, l'accident singulier et comme tel essentiellement imprévisible va être mécaniquement et fidèlement répliqué et traduit (…). Tiré du règne du pur hasard, il entre dans celui de la nécessité, des certitudes les plus implacables. Car c'est à l'échelle macroscopique, celle de l'organisme, qu'opère la sélection »[2172]. Il n'est pas moins significatif à cet égard que Monod mette en exergue de son ouvrage une citation attribuée à Démocrite, qui dit : « Tout ce qui existe dans l'univers est le fruit du hasard et de la nécessité »[2173], phrase qui, cependant, n'est pas véritablement de Démocrite[2174]. Quand Althusser fait l'analyse de l'« inversion de tendance » entre l'élément 1 (matérialiste) et l'élément 2 (idéaliste) repérable dans l'argument de Monod, il prend comme exemple deux notions en particulier, celle d'« émergence » et celle du « hasard » (toutes les deux, certes, reliées). Mais du hasard, précisément, Althusser dira le

[2171] Voir la mise au point de Lionel Simonneau, « L'"autocritique" de Jacques Monod, 40 ans après : la contingence et la contrainte… », *Bulletin d'histoire et d'épistémologie des sciences de la vie* 17, n° 2 (2010): 125-45.
[2172] Jacques Monod, *Le hasard et la nécessité*, op. cit., 135.
[2173] *Ibid.*, 7.
[2174] Dans l'étude déjà citée, Salem fait référence à cette anecdote précisément dans un paragraphe sur « *Hasard et nécessité* » chez Leucippe et Démocrite : « Le malheur est que cette citation n'en est pas une puisque aucun témoignage ne confirme que Démocrite ait jamais affirmé cela. Bien plus, cette citation ne peut pas en être une, puisqu'un pareil jugement eût conduit son auteur à d'inextricables contradictions ». Jean Salem, *L'atomisme antique*, op. cit., 25. Salem parle de « contradictions » parce que depuis le système de Démocrite, le « hasard » ne serait « qu'un nom, un sobriquet, de l'universelle nécessité », de manière qu'on serait à tort de parler (d'un côté) des phénomènes du hasard, et (de l'autre) des phénomènes de la nécessité. Pierre-Marie Morel, pour sa part, rappelle aussi cet exergue dans le livre de Monod, mais il soutient qu'il aurait pu invoquer également Lucrèce, étant donné que son ouvrage (et la citation que nous venons de faire tout à l'heure) concerne expressément le rapport entre hasard et nécessité. Voir Pierre-Marie Morel, *Atome et nécessité. Démocrite, Épicure, Lucrèce*, op. cit., 65-66. Au-delà de l'exactitude de la phrase que Monod met comme exergue, il faut bien remarquer que, s'agissant des découvertes récentes dans la biologie moléculaire et dans la théorie de l'évolution, la distinction d'échelle entre le microscopique et le macroscopique permettait précisément un traitement « séparé » de ces deux ordres de phénomènes.

suivant : « En biologie, le hasard est en quelque sorte l'indice précis des conditions de possibilités de l'émergence. Soit. Il joue depuis Epicure un rôle matérialiste positif, contre les exploitations finalistes en biologie. Mais on peut constater que Monod conserve le même concept de *hasard* lorsqu'il passe de la biologie à l'histoire »[2175]. Cette mention toute isolée à Épicure non seulement témoigne le fait qu'Althusser avait déjà en vue cette tradition matérialiste qui remonte aux anciens atomistes, mais aussi que cette notion du hasard peut bien jouer un rôle important dans une théorie de l'histoire, précisément par le fait qu'elle permettrait d'échapper à tout finalisme et à toute téléologie. Ou presque. Parce qu'en effet, la notion de hasard peut avoir un sens matérialiste, comme on le trouve différemment chez Démocrite ou chez Épicure, mais elle peut aussi avoir un sens idéaliste, tel qu'Althusser le voit dans la position de Monod, lorsqu'il passe du biologique à l'historique. Contre cette « *théorie biologiste de l'histoire* » propre au « darwinisme historique » de Monod, qui étend l'usage de la notion de hasard aux phénomènes qui seraient « parfaitement explicables »[2176], Althusser plaide ici pour une « science de l'histoire » dont le manque se fait d'autant plus évident chez Monod lorsqu'il s'agit de l'analyse des exemples historiques (notamment, le communisme). Ce n'est pas le lieu de reconstruire tous les aspects de ce débat, mais il faut noter que cette confrontation avec le travail de Monod est aussi une confrontation plus ou moins directe sur le statut du marxisme et sa prétention de scientificité (et en ce sens, l'« affaire Lyssenko » est aussi en jeu)[2177]. Pour le dire en quelques mots, le livre de Monod ne semble pas pouvoir concevoir

[2175] *PSS*, 134.

[2176] Dans un texte présenté en 1973 devant la société médicale de l'OMS, titré « Autocritique » (et publié après sa mort, en 1977, sous le titre « Notes de bas de page » dans la revue *Prospectives et santé*), Monod répondra à plusieurs critiques que la publication de son livre avait soulevé, notamment celle qui concerne l'usage du terme « hasard ». Contre l'accusation d'un simple « aveu d'ignorance », pour lui, « le hasard n'est pas une explication, mais une donnée de l'expérience purement et simplement ». Voir la réédition de ce texte : Jacques Monod, « Jacques Monod : Autocritique », *Bulletin d'histoire et d'épistémologie des sciences de la vie*, vol. 17, n° 2 (2010): 116.

[2177] Monod soutient que l'« alliance animiste » n'est pas seulement repérable dans des auteurs comme Teilhard de Chardin ou Bergson, mais qu'elle est également présente dans le « progressisme scientiste du XIXe siècle », dont le Marxisme est « la plus puissante » des « idéologies scientistes ». Selon Monod, « Marx et Engels ont eu recours, eux aussi (…), à la "projection animiste" », projection qui devient manifeste dans « la fameuse "inversion" par laquelle Marx substitue le matérialisme dialectique à la dialectique idéaliste de Hegel ». Jacques Monod, *Le hasard et la nécessité*, op. cit., 46. « Ni Marx, ni Engels — ajoute-t-il — n'ont analysé en détail, pour tenter de la justifier, la logique de cette inversion de la dialectique » (47). Monod analyse brièvement les ouvrages d'Engels (l'*Anti-Dühring* et la *Dialectique de la Nature*), et il mentionne aussi le livre d'Henri Lefebvre, *Le matérialisme dialectique* (de 1949), pour faire voir « l'ampleur du désastre épistémologique qui résulte de l'usage "scientifique" des interprétations dialectiques », c'est-à-dire, l'opération par laquelle la « contradiction dialectique » devienne « la "loi fondamentale" de tout mouvement,

la possibilité d'un marxisme « scientifique », au sens où lui-même a défini le critère de scientificité selon le « postulat d'objectivité », celui d'un refus systématique de toute cause finale dans l'explication des phénomènes. Le marxisme demeure pour Monod une idéologie scientiste qui n'arrive pas à se débarrasser de l'alliance animiste, et dont le « lyssenkisme » ne serait que l'une des manifestations les plus scandaleuses (et en même temps, les plus cohérentes)[2178].

Une troisième piste, peut-être moins évidente, se trouve chez Deleuze, qu'Althusser mentionne ici et là — comme nous l'avons vu au début de ce chapitre — mais sans jamais préciser ou développer cette référence au-delà de son lien avec « Nietzsche », « l'empirisme anglais », ou la thèse du « primat de la positivité sur la négativité »[2179]. Si bien ces références peuvent être analysées et retracées directement dans ce qu'elles énoncent, nous voudrions suivre ici une autre ligne de lecture, qui tient à voir avec la place de Lucrèce — et à travers lui, d'Épicure — dans cette constellation atomiste (telle que nous

---

de toute évolution » (51). Cette opération reflète donc nettement la « projection animiste » dans le marxisme, et c'est la raison pour laquelle, soutient Monod, Engels a été amené à rejeter le deuxième principe de la thermodynamique, de même que Lénine à critiquer l'épistémologie de Mach, Jdanov à critiquer l'École de Copenhague, et Lyssenko à critiquer les généticiens russes.

[2178] « Malgré les dénégations des généticiens russes, Lyssenko avait parfaitement raison. La théorie du gène comme déterminant héréditaire invariant au travers des générations, et même des hybridations, est en effet tout à fait inconciliable avec les principes dialectiques. C'est par définition une théorie idéaliste, puisqu'elle repose sur un postulat d'invariance. Le fait qu'on connaisse aujourd'hui la structure du gène et le mécanisme de sa reproduction invariante n'arrange rien, car la description qu'en donne la biologie moderne est purement mécanistique. Il s'agit encore, au mieux, d'une conception relevant du "matérialisme vulgaire", mécaniste, et par conséquent "objectivement idéaliste", ainsi que l'a noté M. Althusser dans son sévère commentaire de ma Leçon inaugurale au Collège de France ». *Ibid.*, 52. Sur la position de Monod dans l'« affaire Lyssenko », voir Dominique Lecourt, *Lyssenko. Histoire réelle d'une «science prolétarienne»*, coll. Théorie (Paris: François Maspero, 1976), 28, 133-36. Il est d'ailleurs très symptomatique que dans sa présentation du marxisme, Monod omet complètement le travail d'Althusser, qui n'est mentionné que pour rappeler son « sévère commentaire ». Disons que ce silence dit à haute voix ce que Monod a sûrement dû constater dans le travail d'Althusser : qu'il est précisément une version du marxisme dont la « projection animiste » est radicalement supprimée, et donc, une version du marxisme qui ne rentre pas dans son schème d'analyse. Par ailleurs, c'est Althusser lui-même qui parle, dans son avant-propos du livre de Lecourt, d'une « version dominante du matérialisme dialectique, qui traduit le matérialisme en une ontologie de la matière dont la dialectique énoncerait les "lois" ». Louis Althusser, « Histoire terminée, histoire interminable », in Dominique Lecourt, *Lyssenko*, op. cit., 17 (texte repris dans *SM*, 237-46 ; voir p. 244 pour la citation). Rappelons également que le livre de Jaurès Medvedev, qu'Althusser mentionne au début de l'avant-propos, fut préfacé par Jacques Monod : Jaurès Medvedev, *Grandeur et chute de Lyssenko*, trad. de l'anglais par Pierre Martory, préface de Jacques Monod (Paris : Gallimard, 1971).

[2179] Dans le fragment sur « Machiavel », on trouve peut-être la mention la plus explicite à cet égard : « Le renard, c'est donc par excellence *le corps*, sa *puissance libérée*. On est ici très proche de l'interprétation de Spinoza et Nietzsche par Deleuze. Mais pour Deleuze, contrairement à Freud, cette puissance inconsciente du corps ne se "noue" pas en configuration de fantasmes — dominants et dominés par exemple — dans l'Œdipe qu'il récuse, à tort à mon avis ». *ADL*, 502.

l'avons dénommée), et avec la manière dont Althusser inscrit et fait fonctionner la théorie du clinamen dans le cadre du matérialisme aléatoire.

On sait que l'un des appendices que Deleuze inclut dans *Logique du sens* (publié en 1969), « Lucrèce et le simulacre », correspond en fait à une version remaniée de son article « Lucrèce et le naturalisme », publié en 1961[2180]. Comme Warren Montag l'a documenté d'après la correspondance des années 1965-66 entre Althusser et Macherey, c'est ce dernier qui attire l'attention du premier sur l'importance de cet article de Deleuze (à un moment où il était question de surmonter certains obstacles du concept de « structure » et de « contradiction »)[2181]. Dit en termes généraux, dans ce texte Deleuze veut montrer que la grandeur de Lucrèce est d'avoir pensé la nature comme « le principe du divers et de sa production ». Ce principe, cependant, il ne faut surtout pas le comprendre comme origine ou cause première, puisque selon l'enseignement d'Épicure, « la Nature comme production du divers ne peut être qu'une somme infinie, c'est-à-dire une somme qui ne totalise pas ses propres éléments »[2182]. La Nature ou la *Phusis*, n'est pas ce qui rassemble ou peut être rassemblé, elle n'est pas unifiable ni susceptible d'être stabilisée dans une combinaison définitive, parce qu'elle n'est pas « une détermination de l'Un, de l'Etre ou du Tout »[2183]. Il est difficile de ne pas remarquer un certain « ton » dans le texte de Deleuze, qui reconnaît une sorte de « rupture » dans l'histoire de la pensée avec Épicure et Lucrèce (bien que le mot n'est pas prononcé) : « Avec Epicure et Lucrèce commencent les vrais actes de noblesse du pluralisme en philosophie »[2184]. C'est avec eux que commence une pensée qui ne se sert plus de ces concepts « antinaturalistes » de l'Un, l'Etre et le Tout, tous concepts qui correspondent plutôt à des « manies de l'esprit », à « formes spéculatives de la croyance

[2180] Gilles Deleuze, *Logique du sens*, coll. Critique (Paris: les Éditions de Minuit, 1969), 307-24; Gilles Deleuze, « Lucrèce et le naturalisme », *Les Études philosophiques* 16, n° 1 (1961): 19-29.
[2181] Voir Warren Montag, *Althusser and His Contemporaries*, op. cit., 75-76. Montag reproduit en traduction anglaise des extraits de l'échange épistolaire entre Althusser et Macherey. La mention de Macherey à l'article de Deleuze tient lieu dans une réponse du 14 mai 1965.
[2182] Gilles Deleuze, *Logique du sens*, op. cit., 308. Dans un passage où Althusser parle de Spinoza, on trouve une définition de totalité assez proche de celle que Deleuze donne ici sur Lucrèce : « Spinoza non seulement échappe à toute théorie de la connaissance, mais ouvre la voie à la reconnaissance du "monde", comme ce au-delà de quoi il n'est rien, pas même une théorie de la nature, à la reconnaissance du "monde" comme […] totalité unique *non totalisée mais vécue dans sa dispersion* ». *EPP I*, 551 (les crochets sont de l'édition ; les italiques sont d'Althusser).
[2183] Gilles Deleuze, *Logique du sens*, op. cit., 308. Il poursuit : « La Nature n'est pas collective, mais distributive ; les lois de la Nature (*foedera naturai*, par opposition aux prétendues *foedera fati*) distribuent des parts qui ne se totalisent pas. La Nature n'est pas attributive mais conjonctive : elle s'exprime dans "et", no pas dans "est" » (*ibid.*).
[2184] *Ibid*.

au fatum », ou bien, à « formes théologiques d'une fausse philosophie »[2185]. Dans cet « anti-naturalisme » auquel s'oppose le naturalisme de Lucrèce, on pourrait bien reconnaître le « rationalisme » auquel s'oppose la tradition matérialise aléatoire dont parle Althusser, ou bien, pour le dire autrement, si au naturalisme de Lucrèce correspond une position matérialiste, l'anti-naturalisme serait précisément la tradition idéaliste qui a toujours subsumé le divers ou la pluralité sous les catégories métaphysiques de l'Un, l'Etre et le Tout.

Ce qui est peut-être plus intéressant, c'est que dans son exposé, Deleuze va tracer deux filiations qui vont être reprises presque à la lettre par Althusser, dans l'hétéroclite généalogie qu'il dessine dans « Le courant souterrain ». D'une part, il y a la filiation qui va de Lucrèce à Nietzsche[2186]. Tous les deux n'ont cessé de pratiquer une pensée de « démystification ». Chez Lucrèce, dit Deleuze, la Nature ne s'oppose pas à la convention (le droit) ni à l'invention (la technique), mais s'oppose plutôt au mythe (la religion — ou l'« idéologie », pourrait-on dire, avec un mot dont Deleuze s'est toujours méfié). Alors sa philosophie ne consiste à autre chose qu'à distinguer et écarter la part du mythe qui est toujours la cause du malheur de l'homme. « Le premier philosophe est naturaliste », dira Deleuze, en ce sens qu'« il discourt sur la nature, au lieu de discourir sur les dieux »[2187]. La tâche du philosophe naturaliste est alors de veiller sur l'introduction en philosophie de « nouveaux mythes qui retireraient à la Nature toute sa positivité ». C'est donc à ce moment-là que le nom de Nietzsche fait son apparition (la seule de tout le texte), et c'est aussi à cette occasion que Deleuze rend explicite la célèbre question nietzschéenne de l'« affirmation » et la « positivité » contre la « négation » ou le « négatif » : « De Lucrèce à Nietzsche, le même but est poursuivi et atteint. Le naturalisme fait de la pensée une affirmation, de la sensibilité une affirmation. Il s'attaque aux prestiges du négatif, il destitue

[2185] *Ibid.*, 309.
[2186] Cette filiation est largement justifiée par les écrits de Nietzsche lui-même, qui s'est beaucoup intéressé aux philosophes « préplatoniciens », notamment au matérialisme de Leucippe et Démocrite. Voir Friedrich Nietzsche, *La philosophie à l'époque tragique des Grecs ; suivi de Sur l'avenir de nos établissements d'enseignement*, éd. par Mazzino Montinari, trad. par Jean Louis Backès, Michel Haar, et Marc de Launay (Paris: Gallimard, 1990) ; et les remarques consacrées à Leucippe et Démocrite dans Friedrich Nietzsche, *Les philosophes préplatoniciens ; suivi de Les διαδοχαί des philosophes*, éd. par Paolo D'Iorio et Francesco Fronterotta, trad. par Nathalie Ferrand (Combas: Éditions de l'Éclat, 1994). Pour une considération plus générale de la place de la tradition épicurienne dans l'œuvre de Nietzsche, voir Keith Ansell-Pearson, « Heroic-Idyllic Philosophizing: Nietzsche and the Epicurean Tradition », *Royal Institute of Philosophy Supplement* 74 (2014): 237-63.
[2187] Gilles Deleuze, *Logique du sens*, op. cit., 323.

le négatif de toute puissance, il dénie à l'esprit du négatif le droit de parler en philosophie »[2188]. Si on rappelle que la première version de ce texte date de 1961, on peut bien supposer que cette lecture de Lucrèce est fortement inspirée par les thèmes de *Nietzsche et la philosophie*, publié en 1962 (où, soit dit en passant, Deleuze avait déjà esquissé cette filiation de Lucrèce à Nietzsche, en passant par Spinoza)[2189]. En tout cas, il est clair que nous trouvons ici les sources de la thèse du « primat de la positivité sur la négativité » à laquelle Althusser songe dans « Le courant souterrain ».

La deuxième filiation établie par Deleuze est celle qui va de Lucrèce à Spinoza. Mais celle-ci est en fait un ajout de la nouvelle version du texte que Deleuze publie comme appendice à *Logique du sens* (dans l'article de 1961, le nom de Spinoza n'y figure pas)[2190]. Cette alliance se traduit par une application des concepts spinozistes à la théorie lucrétienne du clinamen, lorsque Deleuze entend formuler ce « principe de causalité » nécessaire au naturalisme, c'est-à-dire un principe qui puisse rendre compte de la production du divers. Deleuze rappelle donc, les termes de l'atomisme antique et de la théorie du clinamen : « Les atomes se rencontrent dans la chute, (…) en raison du *clinamen*. Le clinamen est raison de la rencontre, ou rapporte l'atome à l'autre atome »[2191]. Mais ce qui donne à sa lecture son élément le plus originel, c'est que le clinamen est décrit aussi comme une « synthèse » et même comme « *conatus* » : « Le clinamen ou déclinaison n'a rien à voir avec un mouvement oblique qui viendrait par hasard modifier une chute verticale. Il est présent de tout temps : il n'est pas un mouvement second (…). Le clinamen est la détermination originelle de la direction du mouvement de l'atome. Il est une sorte de *conatus* : une différentielle de la matière, et par là-même une différentielle de la

---

[2188] *Ibid*.

[2189] Vers toute la fin de *Nietzsche et la philosophie*, Deleuze observe : « Jamais depuis Lucrèce (exception faite pour Spinoza) l'on n'avait poussé si loin l'entreprise critique qui caractérise la philosophie. Lucrèce dénonçant le trouble de l'âme et ceux qui ont besoin de ce trouble pour asseoir leur puissance — Spinoza dénonçant la tristesse, toutes les causes de la tristesse, tous ceux qui fondent leur puissance au sein de cette tristesse — Nietzsche dénonçant le ressentiment, la mauvaise conscience, la puissance du négatif qui leur sert de principe : "inactualité" d'une philosophie qui se donne pour objet de libérer ». Gilles Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, coll. Quadrige (Paris: Presses universitaires de France, 2014), 218.

[2190] Voici le passage en question : « Pour Lucrèce comme pour Spinoza plus tard, l'homme religieux a deux aspects : avidité et angoisse, cupidité et culpabilité… » (Gilles Deleuze, *Logique du sens*, op. cit., 316). Comme l'a suggéré Montag, si dans la première version on peut repérer l'influence de son travail sur Nietzsche, dans la deuxième version on peut voir la marque de son *Spinoza et le problème de l'expression* (publié en 1968). Voir Warren Montag, « Du *clinamen* au *conatus* : Deleuze, Lucrèce, Spinoza », in Alain Gigandet (dir.), *Lucrèce et la modernité*, op. cit., 141-57.

[2191] Gilles Deleuze, *Logique du sens*, op. cit., 311.

pensée »[2192]. Comme l'explique Montag, ce que Deleuze cherche à établir avec ces élaborations, c'est un concept de causalité qui « s'oppose à la fois à la contingence (comprise comme indétermination) et au destin, ou, pour utiliser le langage de Spinoza, au miracle et à la providence »[2193]. En effet, contre une compréhension du clinamen comme pure contingence ou pur hasard, le clinamen peut bien exprimer une « loi » (« *lex atomi* »), comprise comme « pluralité irréductible des causes ou des séries causales, [et comme] l'impossibilité de réunir les causes en un tout ». Le clinamen, souligne encore Deleuze, est « la détermination de la rencontre entre séries causales »[2194]. Ainsi compris, le clinamen permet de penser un concept de causalité qui non seulement rend compte de la production du divers, mais est en lui-même divers, ce qui déplace la question de l'origine d'une autre manière (il ne s'agit plus, certes, de la « nier », mais elle se « défait » ou « s'estompe », pour ainsi dire, car il ne s'agit plus du tout d'origine tout simplement ; nous avons changé de terrain).

Ce qui est intéressant dans la lecture de Deleuze n'est pas tant de savoir dans quelle mesure il reste fidèle ou se détache du texte de Lucrèce, ni de savoir si cette association entre Lucrèce et Spinoza est complètement légitime du point de vue de la cohérence théorique des concepts qu'il met en rapport[2195]. Comme nous l'avons fait avec les écrits

---

[2192] *Ibid*.

[2193] Warren Montag, « Du *clinamen* au *conatus* », in op. cit., 148-49.

[2194] Gilles Deleuze, *Logique du sens*, op. cit., 312. Deleuze signale à cet endroit un désaccord entre Epicuriens et Stoïciens, précisément en ce qui concerne la causalité et le destin (et non pas la contingence et la nécessité) : « Les Epicuriens comme les Stoïciens affirment la causalité (…) ; mais les Stoïciens veulent en plus affirmer le destin, c'est-à-dire l'unité des causes "entre elles". A quoi les Epicuriens objectent qu'on n'affirme pas le destin sans introduire la nécessité, c'est-à-dire l'enchaînement absolu des effets les unes avec les autres. (…) Le vrai problème est : y a-t-il une unité des causes *entre elles* ? la pensée de la Nature doit-elle réunir les causes en un tout ? La grande différence entre les Epicuriens et les Stoïciens, c'est qu'ils n'opèrent pas le même clivage de la relation causale » (*ibid.*).

[2195] Montag signale au moins deux fronts qui posent problème dans la lecture de Deleuze : d'abord, que la signification de l'infini et du vide diffère entre Lucrèce et Spinoza, mais aussi, qu'il y a certains éléments qui sont proprement des inventions de Deleuze, notamment la théorie du clinamen comme une théorie du temps (ainsi que la définition du clinamen lui-même comme « synthèse »). Pour un autre rapprochement entre ces deux philosophies, par voie de la théorie machiavélienne de l'« occasion », voir Vittorio Morfino, « Tra Lucrezio e Spinoza. La filosofia di Machiavelli », in *Il tempo della multitudine*, op. cit., 103-48. Morfino est d'accord avec Montag en ce que il n'y aurait pas vraiment une « théorie du temps » chez Lucrèce, tout au plus « une esquisse, une allusion » (122). Mais il suggère qu'à partir de cette allusion on pourrait bien interpréter la « théorie des *simulacra* » de Lucrèce dans les termes d'une théorie de la temporalité plurielle : « *In uno tempore, tempora multa latent*. Dans un instant se cache un entrecroisé de temporalité » (127). Dans la mesure où les problèmes de la conception du temps chez Lucrèce sont à plusieurs égards ceux de la conception du temps chez Epicure, nous renvoyons à l'étude de Pierre-Marie Morel, « Les ambiguïtés de la conception épicurienne du temps », *Revue philosophique de la France et de l'étranger* 127, n° 2 (2002): 195-211.

d'Althusser, ce qu'il faut retenir de ce texte de Deleuze, ce sont, d'une part, les idées de base ou prémisses avec lesquelles Deleuze caractérise la théorie lucrétienne du clinamen, et d'autre part, la stratégie qu'il suit pour les articuler, traçant des lignes de démarcation et des filiations philosophiques parfois plus *souterraines* que manifestes.

Peut-être faudrait-il ajouter une dernière remarque, sur cette formule que Deleuze utilise deux ou trois fois, mais qui prend une signification plus importante dans le contexte qui nous occupe ici. C'est l'idée du clinamen comme la « rencontre entre séries causales », le fait que les Epicuriens, dit Deleuze, « affirment l'indépendance au la *pluralité* des séries causales matérielles, en vertu d'une *déclinaison* qui affecte chacune »[2196]. Cette formule sur les « séries causales » qui revient avec une certaine insistance[2197], rappelle en fait la figure d'Antoine-Augustin Cournot, le philosophe et mathématicien du XIX siècle qu'Althusser mentionne au passage dans son texte de 1982, mais justement à un moment où il parle en employant ces mêmes termes : « Il n'est de rencontre qu'entre des séries d'êtres résultats de plusieurs séries de causes — au moins deux, mais ce deux prolifère aussitôt par l'effet du parallélisme ou de la contagion ambiante (…). On pense ici aussi à Cournot, ce grand méconnu »[2198]. En réalité, Cournot semble avoir été présent dans les recherches d'Althusser depuis tôt. Dans « Conjoncture philosophique et recherche théorique marxiste » (texte de 1966), Cournot est inclut dans la liste d'auteurs « victimes » de la philosophie spiritualiste et réactionnaire, devant quoi, selon Althusser, s'imposait la tâche de les « réhabiliter philosophiquement »[2199]. Cournot est également mentionné dans *Lénine et la philosophie*, dans un passage qui le place précisément comme une figure injustement oubliée de l'histoire de la philosophie française : « Il faudrait en effet quelque courage pour dire que la philosophie française, de Maine de Biran et Cousin, à Bergson et Brunschvicg, par Ravaisson, Hamelin, Lachelier et Boutroux, ne peut être *sauvée* devant sa propre histoire que par les quelques grands esprits sur lesquels elle s'est acharnée, comme Comte et

[2196] Gilles Deleuze, *Logique du sens*, op. cit., 312.
[2197] Dans un livre qui, il ne faut pas l'oublier, s'articule entièrement à partir de « séries », de séries de *paradoxes*, plus précisément. Sur la « stratégie de la sérialité », et plus généralement sur les enjeux et la portée de *Logique du sens* dans la production théorique de Deleuze, voir le commentaire dense mais aguichant de Claude Imbert, « La triangulation du sens », in Bruno Gelas et Hervé Micolet, éd., *Deleuze et les écrivains: littérature et philosophie* (Nantes: Éditions Cécile Defaut, 2007), 495-506. Je remercie mon ami Ernesto Feuerhake de m'avoir fait connaître ce texte.
[2198] *EPP I*, 566.
[2199] *EPP II*, 399.

Durkheim, ou qu'elle a enfouis dans l'oubli, comme Cournot, Couturat »[2200]. Il y a quelques années, Emmanuel Terray soulignait l'importance de Cournot dans le travail d'Althusser, notamment dans cette trajectoire qui, débutant par une récusation radicale de toute nécessité téléologique, finit par « faire du marxisme une pensée du risque, une pensée du pari »[2201] (une pensée, dirions-nous, profondément politique, et donc, une pensée nécessairement stratégique).

L'idée de la rencontre entre séries causales indépendantes est développée par Cournot dans son *Exposition de la théorie des chances et des probabilités* de 1843. Dans le §40, du chapitre « Du hasard », plus précisément, parmi les causes génératrices d'un phénomène, Cournot distingue entre des séries causales solidaires et celles qui ne le sont pas, celles qui « se développent parallèlement ou successivement », sans aucun rapport de dépendance. Il propose alors une définition du hasard qui semble trouver tout un écho dans le texte d'Althusser : « Les événements amenés par la combinaison ou la rencontre de phénomènes qui appartiennent à des séries indépendantes, dans l'ordre de la causalité, sont ce qu'on nomme des événements *fortuits* ou des résultats du *hasard* ».[2202] Ce qui semble être l'une des principales contributions de Cournot à la théorie du hasard, est le fait qu'il l'arrache aux conceptions subjectivistes du hasard, d'après lesquelles il était compris comme une limite ou plutôt un défaut de notre connaissance. Au-delà de tel ou tel niveau ou seuil, a-t-on dit, la notion de hasard sert à désigner ce que nous ne comprenons pas, ce que nous ne pouvons pas faire entrer dans un monde rationnel entièrement régi par des lois nécessaires. Contre ces conceptions du hasard — qui remontent, en fait, jusqu'à Aristote[2203] —, Cournot donne au hasard le statut d'une réalité objective, qui ne dément pas pour autant l'existence des lois ou d'un principe de causalité, ni la pertinence de la statistique dans la détermination des probabilités. Au lieu de cela, il cherche plutôt à bien déterminer son

[2200] *LP*, 11.
[2201] Voir « Le marxisme comme pensée du risque et du pari. Conversation avec Emmanuel Terray », in Aliocha Wald Lasowski, *Althusser et nous*, op. cit., 296-97.
[2202] Antoine-Augustin Cournot, *Exposition de la théorie des chances et des probabilités* (Paris: Hachette, 1843), 73, consulté en ligne sur le site Gallica: https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k285042/f1.item.texteImage. Il n'est peut-être pas secondaire de signaler que Cournot emploie explicitement le terme « aléatoire » dans le chapitre suivant, qu'analyse la loterie comme exemple privilégié d'un « marché aléatoire ». Voir le chapitre V : « De la valeur vénale des chances ou des probabilités. Du marché aléatoire et du jeu en général » (89-112).
[2203] Voir Aristote, *La physique*, coll. Bibliothèque des textes philosophiques (Paris: Vrin, 2012), II, 4, 196a24. Aristote ne reconnaît que la « fortune » (*tukhê*) et le « spontané » (*automaton*), le « hasard » n'étant qu'une production sans finalité (soit pur « accident »).

champ d'application, en même temps qu'il précise l'étendue et les limites de la théorie des probabilités[2204].

Pour Cournot, donc, il s'agit de reconnaître l'existence objective du hasard sans que cela implique une contradiction avec un principe de détermination, avec la nécessité propre aux relations causales. Ce qui est peut-être plus intéressant, c'est la manière dont Cournot décrira le hasard en termes d'un croisement entre des séries causales indépendantes, plus précisément avec le terme de *rencontre* : « l'idée de hasard est l'idée d'une rencontre entre des faits rationnellement indépendants les uns des autres, rencontre qui n'est elle-même qu'un pur fait, auquel on ne peut assigner de loi ni de raison »[2205]. Encore une fois, l'indépendance entre les séries causales dont parle Cournot ne signifie pas une absence totale de relation entre les événements de chaque série, elle ne vise que le fait que les événements d'une série ne peuvent être expliqués par les relations nécessaires avec les événements de l'autre série. C'est la raison pour laquelle cette thèse n'est pas incompatible avec une autre thèse selon laquelle tous les événements sont liés entre eux, et qu'on puisse parler donc en tout droit d'une « indépendance relative »[2206] (tout comme il est possible de parler de l'« autonomie relative » des instances de la superstructure). On pourra imaginer l'importance que ces positions épistémologiques sur le hasard et la nécessité (et sur la rencontre aléatoire entre séries causales indépendantes), peuvent avoir par rapport à une conception de la temporalité historique, ou même pour une philosophie de l'histoire proprement dite[2207]. Sans pouvoir développer ici toutes ces implications, il faudrait juste retenir que parmi les ouvrages que Cournot consacre à la question de l'histoire et de la causalité historique, son propos général consiste à penser l'histoire comme un phénomène où nécessité et hasard se trouvent intimement liés, mais selon une perspective qui — même

[2204] Voir à cet égard, Thierry Martin, « Une brève histoire du hasard », *Raison présente* N° 198, n° 2 (2016): 7-16. D'ailleurs, c'est précisément cet effort pour penser l'objectivité du hasard qui explique le fait qu'on parle du « hasard à la Cournot ». Voir aussi la très complète présentation que fait Martin de l'œuvre de Cournot dans : Thierry Martin, « Cournot », in *L'Encyclopédie Philosophique*, 2016, http://encyclo-philo.fr/cournot-a/.

[2205] Antoine-Augustin Cournot, *Traité de l'enchaînement des idées fondamentales dans les sciences et dans l'histoire* (Paris: Hachette, 1861), 93-94, consulté en ligne sur le site Gallica: https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k6148151p/f1.item.r=rencontre.texteImage (cité par Martin, « Une brève histoire du hasard », art. cit., 14).

[2206] Thierry Martin, « Une brève histoire du hasard », art. cit., 14-15. L'auteur remarque que c'est à ce point qui intervienne la notion de « fortuité » comme « absence de nécessité ».

[2207] Sur la dimension épistémologique des positions de Cournot, voir Jean-Claude Pariente, « Criticisme et réalisme chez Augustin Cournot », in Michel Bitbol et Jean Gayon (dir.), *L'épistémologie française, 1830-1970*, Nouvelle édition, coll. « Sciences & Philosophie » (Paris: Editions Matériologiques, 2015), 197-213.

si elle laisse ouverte une série de problèmes[2208] — récuse à la fois une conception où l'histoire ne serait qu'une simple succession contingente d'événements sans relation entre eux, ainsi que la conception contraire selon laquelle l'histoire serait le développement nécessaire des phénomènes obéissant à des lois parfaitement connaissables[2209].

Nous avons dit que dans le texte de Deleuze, la question des « séries causales » était une formule récurrente. Bien que le nom de Cournot ne soit pas mentionné tout au long de *Logique du sens*, cette idée est présente dans plusieurs passages de l'ouvrage (qui, comme nous l'avons noté plus haut, n'est pas par hasard structuré sur la base de « séries », qui sont en fait des « séries de paradoxes »), en particulier dans la dixième série, qui traite précisément du « jeu idéal », et où Deleuze parle effectivement des « points de rencontre entre séries causales indépendantes », à propos de la roulette[2210]. Mais l'image de « séries causales » ou de « séries d'événements », apparaît aussi dans la huitième série, « de la structure », chapitre qui dans un certain sens anticipe l'objet de son article « A quoi reconnaît-on le structuralisme ? » (paru en 1972)[2211]. Deleuze y affirme qu'on peut

[2208] Voir l'analyse et la place privilégiée qu'Aron assigne à la philosophie de Cournot, dans le premier chapitre de son *Introduction à la philosophie de l'histoire : essai sur les limites de l'objectivité historique* (Paris: Gallimard, 1981), 19-26. Selon les recherches d'archives faites par Yoshihiko Ichida, ce serait « sans aucun doute » cet ouvrage d'Aron (publié pour la première fois en 1938) qui aurait « enseigné Cournot à Althusser ». Voir François Matheron et Yoshihiko Ichida, « Althusser, un "typapart" une bibliothèque à part ? », *Les Temps Modernes* 664, vol. 3 (2011): 206. D'autre part, Ichida note que la relation entre Epicure et Cournot apparaît déjà dans une note de 1966.

[2209] Comme Martin le résume bien : « L'histoire caractérise alors une évolution qui à la fois manifeste un mouvement d'ensemble et fait une place à la contingence. Mais parler ici de hasard ne signifie aucunement que le mouvement historique serait abandonné à un chaos imprévisible et inintelligible. Il n'y a, en effet, pour Cournot aucune antinomie entre prévision et hasard, car cette idée ne désigne ni une déficience de la connaissance — l'ignorance où nous serions des causes des phénomènes — ni l'absence de cause, mais le produit de la conjonction accidentelle de faits ou de séries de faits indépendants les uns des autres, cette conjonction étant elle-même accidentelle ou fortuite à des degrés variables. En d'autres termes, le possible seul peut être historique, non le nécessaire ». Thierry Martin, « La philosophie de l'histoire de Cournot », *Revue d'Histoire des Sciences Humaines* 1, nº 12 (2005): 145. Sur l'incertaine thèse de la « fin de l'histoire » attribuée à Cournot, analysée par Martin dans la dernière section de cet article, voir aussi le chapitre que Perry Anderson lui consacre dans *The Ends of History* (London: Verso, 1996).

[2210] Gilles Deleuze, *Logique du sens*, op. cit., 77. Si, comme nous l'avons dit, le nom de Cournot n'y apparaît pas, il est fort significatif à cet égard que dans son livre sur Lucrèce, Michel Serres affirme une affinité tout à fait cohérente entre la pensée de Lucrèce et les recherches de Cournot : « Lucrèce traduit *sumptómata* par *euenta*. Le vocable grec est, à nouveau, de chute. Des choses tombent et se rencontrent au cours du processus. Des corps, solides ou liquides, vivants, quelconques. Des atomes, par exemple fondamental. C'est le choc, et c'est l'aléa. Cournot ne dit rien d'autre par son intersection de séries indépendantes ». Michel Serres, *La naissance de la physique dans le texte de Lucrèce*, op. cit., 156-57 (pour des raisons de format, nous avons adapté l'alphabet grec employé par l'auteur).

[2211] Comme l'annonce Deleuze dès les premières pages de cet article : « Nous nous proposons donc seulement de dégager certains critères *formels* de reconnaissance » de ce que c'est le structuralisme, parmi lesquels, il y a justement le critère du « différentiel et le singulier », celui du « différentiant » et la « différentiation », celui du « sériel ». Gilles Deleuze, « A quoi reconnaît-on le structuralisme ? », in Gilles Deleuze, *L'île déserte et*

déterminer « certaines conditions minima d'une *structure* en général : 1º) Il faut au moins deux séries hétérogènes, dont l'une sera déterminée comme "signifiante" et l'autre "signifiée" (jamais une seule série ne suffit à former une structure). 2º) Chacune de ces séries est constituée de termes qui n'existent que par les rapports qu'ils entretiennent les uns avec les autres. A ces rapports, ou plutôt aux valeurs de ces rapports, correspondent des événements très particuliers, c'est-à-dire des *singularités* assignables dans la structure »[2212]. Ce qui constitue l'élément paradoxal dans cette description de la structure, c'est qu'entre ces deux séries il existe un point de convergence que Deleuze appelle ici l'élément « différentiant », c'est-à-dire, le point où les deux séries se rencontrent produisant ainsi des singularités ou des événements. « Cet élément n'appartient à aucune série, ou plutôt appartient à toutes deux à la fois, et ne cesse de circuler à travers elles. Aussi a-t-il pour propriété d'être toujours déplacé par rapport à lui-même, de "manquer à sa propre place", à sa propre identité »[2213]. Ce qui est encore plus frappant, c'est que cet élément paradoxal, inassignable, producteur de différences, qui est le point de rencontre entre les deux séries de la structure, sera nommé dans le chapitre suivant — la neuvième série, « du problématique » — plus explicitement comme « point aléatoire ». Suite à sa définition du problématique comme « mode de l'événement », c'est-à-dire, que « l'événement par lui-même est problématique et problématisant »[2214], l'élément paradoxal de cette rencontre entre séries « doit être lui-même défini comme le lieu d'une question ». Ainsi, dit Deleuze, « le *problème* est déterminé par les *points singuliers* qui correspondent aux séries, mais la *question*, par un *point aléatoire* qui correspond à la case vide ou à l'élément mobile »[2215]. Il est clair qu'on touche ici à un débat profond et très vaste sur la relation entre *structure* et *événement*, distinction que pour Deleuze serait inexact de concevoir sous la forme d'une opposition, lorsque chez Althusser — nous l'avons vu auparavant — a pu conduire, sinon à

---

autres textes: textes et entretiens, 1953-1974, éd. par David Lapoujade (Paris: Editions de Minuit, 2002), 239 et ss. Comme il a été documenté par Ted Stolze, cet article (dans lequel la présence des travaux d'Althusser est massive), fut considérablement retravaillé par Deleuze à la suite de commentaires critiques qu'Althusser lui adresse dans une lettre (dans laquelle il reprend des critiques que Macherey lui avait également signalées dans un échange antérieur), après lui avoir envoyé une première version de son texte. Voir Ted Stolze, « Deleuze and Althusser: Flirting with Structuralism », *Rethinking Marxism* 10, nº 3 (1998): 51-63. Voir aussi les commentaires autour de cet échange entre Deleuze et Althusser dans Warren Montag, *Althusser and His Contemporaries*, op. cit., 96-100.

[2212] Gilles Deleuze, *Logique du sens*, op. cit., 65.

[2213] *Ibid.*, 66.

[2214] *Ibid.*, 69.

[2215] *Ibid.*, 72.

une opposition, au moins à une divergence entre deux tendances de lecture, l'une « structuraliste », l'autre « événementielle », pourrait-on dire[2216]. Mais, pour avancer l'hypothèse que nous voulons soutenir ici, ce que les derniers écrits d'Althusser sur le matérialisme aléatoire nous permettent de revoir ou de relire, c'est le caractère même de cette distinction dans l'œuvre d'Althusser. On ne dira pas que cette distinction manque de fondement ou de pertinence, mais plutôt qu'elle ne doit pas être pensée comme deux tendances opposées devant lesquelles il faudrait choisir. S'il est vrai qu'il y a des textes ou des passages dans lesquels on peut facilement reconnaître le primat de la structure sur l'événement, ou vice versa, il faudrait dire qu'Althusser ne pense la structure qu'à partir d'une conjoncture, ou plutôt, toujours *sous* ou *dans* une conjoncture, et réciproquement, que l'analyse d'une conjoncture ne peut se faire qu'en ayant recours à des considérations d'ordre structural.

Il faudrait dire encore un mot sur ce détour deleuzien. Dans sa préface à la traduction française du livre d'Emilio de Ipola sur Althusser, Balibar suggère dans une note de bas de page deux sources de la question de l'aléatoire dans les écrits du « dernier Althusser ». D'une part, il s'agit de la « troublante proximité », dit Balibar, entre les expressions d'Althusser « matérialisme aléatoire » ou « matérialisme de la rencontre », et une formule que Derrida utilise dans son essai « La loi du genre » (publié pour la première fois en 1980), sur « l'expérience aléatoire de la rencontre »[2217]. D'autre part, il s'agit de la référence à Deleuze qui, avec Félix Guattari, « avaient employé dans l'*Anti-Œdipe* la

[2216] Pour nommer autrement la distinction suggérée par Balibar entre un « althussérisme de la structure » et un « althussérisme de la conjoncture ». Voir Etienne Balibar, « L'objet d'Althusser », in op. cit., 94 ; et aussi la préface qu'il rédige à la nouvelle édition de *Machiavel et nous* : Etienne Balibar, « Une rencontre en Romagne », in Louis Althusser, *Machiavel et nous*, op. cit., 18.

[2217] Etienne Balibar, « Préface », in Emilio de Ipola, *Althusser, l'adieu infini*, op. cit., xviii. Cette première « source » fut signalée à Balibar par l'un de ses anciens étudiants, Kazuya Onaka, dans sa thèse doctorale soutenue en 2003 : *Pratique et temps : Louis Althusser et les « courants souterrains du matérialisme »*. Balibar renvoie, sans le mentionner (« j'ai cru pouvoir signaler… »), à son étude : Étienne Balibar, « Eschatologie / téléologie: Un dialogue philosophique interrompu et son enjeu actuel », art. cit., 183-208, où Balibar avait déjà évoqué cette référence à Derrida. La version originale de ce texte fut présentée en anglais en 2006 bien que publiée quelques années plus tard que la version française : Etienne Balibar, « Eschatology versus Teleology: The Suspended Dialogue between Derrida and Althusser », in Pheng Cheah et Suzanne Guerlac, éd., *Derrida and the Time of the Political* (Durham: Duke University Press, 2009), 57-73. Sur la formule employée par Derrida, voir : Jacques Derrida, « La loi du genre », in Jacques Derrida, *Parages*, coll. La philosophie en effet (Paris: Galilée, 1986), 278-79. Nous reviendrons sur cette référence à Derrida dans la troisième constellation.

formule : "L'histoire est celle des contingences et des rencontres" »[2218]. En effet, dans *L'Anti-Œdipe*, on retrouve de manière assez systématique une description de la naissance du capitalisme, de la « machine capitaliste », comme étant le résultat d'une rencontre : « Il nait en effet de la rencontre entre deux sortes de flux, flux décodés de production sous la forme du capital-argent, flux décodés du travail sous la forme du "travailleur libre" »[2219]. Cela nous rappelle presque mot pour mot l'image proposée par Althusser selon laquelle le mode de production capitaliste est né de la rencontre entre l'« homme aux écus » et le « prolétaire », cet individu dénoué de tout sauf de sa force de travail[2220], image avec laquelle Althusser décrit l'essentiel de la conception « historico-aléatoire » du mode de production chez Marx (selon la thèse qu'il y aurait *deux* conceptions du mode de production chez Marx). Mais il s'avère que l'emprunt de cette image semble être le contraire de ce que Balibar suggère, puisque Deleuze et Guattari reprennent l'idée de la rencontre directement de *Lire Le Capital*, plus précisément — et de manière paradoxale — de la contribution de Balibar lui-même. Lorsqu'ils reviennent sur cette image au milieu du troisième chapitre, Deleuze et Guattari décrivent la naissance du capitalisme comme le deuxième grand mouvement de décodage et de déterritorialisation (suite au mouvement de « surcodage » de l'État despotique). Mais ce mouvement n'aurait pu avoir lieu sans la rencontre contingente des flux décodés — flux de propriétés, flux de production et de moyens de production, flux de travailleurs —, et de leur « conjonction », de « leur réaction les uns sur les autres »[2221]. C'est la raison pour laquelle, disent Deleuze et Guattari, « il n'y

[2218] Etienne Balibar, « Préface », in Emilio de Ipola, *Althusser, l'adieu infini*, op. cit., xviii. Cette deuxième source, dit Balibar, lui fut signalée par Guillaume Sibertin-Blanc. Sur la formule de Deleuze et Guattari, voir : Gilles Deleuze et Félix Guattari, *L'Anti-Œdipe*, op. cit., 231. Comme nous avons eu l'occasion de le voir dans le chapitre 2.2, déjà dans *Différence et répétition* nous retrouvons ce type de formules, spécifiquement à propos de ce qui est pour Deleuze l'acte de penser : « Ne comptons pas sur la pensée pour asseoir la nécessité relative de ce qu'elle pense, mais au contraire sur la contingence d'une rencontre avec ce qui force à penser (…). Il y a dans le monde quelque chose qui force à penser. Ce quelque chose est l'objet d'une rencontre fondamentale, et non d'une récognition ». Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, op. cit., 182. Dans tous les cas, Balibar clôt cette note de bas de page en affirmant que « la réception de l'œuvre de Deleuze est un trou noir du groupe "althussérien" et une *terra incognita* de l'interprétation d'Althusser ». Nous espérons pouvoir contribuer ici à « découvrir » quelque peu ce territoire, au moins de manière programmatique.

[2219] Gilles Deleuze et Félix Guattari, *L'Anti-Œdipe*, op. cit., 41.

[2220] *EPP I*, 570-71. Pour un développement de cette thèse, voir Jason Read, « Primitive Accumulation: The Aleatory Foundation of Capitalism », *Rethinking Marxism* 14, n° 2 (2002): 24-49 (l'auteur souligne à juste titre les influences croisées entre *Lire Le Capital*, *l'Anti-Œdipe* et le texte d'Althusser, « Le courant souterrain du matérialisme de la rencontre »). Pour une lecture plus détaillée de cette thèse dans *l'Anti-Œdipe* de Deleuze et Guattari, voir aussi Jason Read, « A Universal History of Contingency: Deleuze and Guattari on the History of Capitalism », *Borderlands ejournal* 2, n° 3 (2003): s.p.

[2221] Gilles Deleuze et Félix Guattari, *L'Anti-Œdipe*, op. cit., 265.

a d'histoire universelle que de la contingence »[2222], dans une variation en quelque sorte corrigée et radicalisée de la phrase que rappelait Balibar dans la note au pied de sa préface. Deleuze et Guattari insistent encore sur cette image de la rencontre comme étant une idée au cœur du *Capital* : « Marx montre la rencontre de deux éléments "principaux" : d'un côté le travailleur déterritorialisé, devenu travailleur libre et nu ayant à vendre sa force de travail, de l'autre côté l'argent décodé, devenu capital et capable de l'acheter »[2223]. C'est alors que les auteurs font référence explicite au travail de Balibar, « Sur les concepts fondamentaux du matérialisme historique », renvoyant à l'un des passages où Balibar emploie précisément les termes de la « rencontre » et de la « conjonction »[2224]. Ce qui est intéressant, c'est qu'à cet endroit ils font intervenir au même temps la notion de « série » : « La rencontre aurait pu ne pas se faire, les travailleurs libres et le capital-argent existant "virtuellement" de part et d'autre. L'un des éléments dépend d'une transformation des structures agraires constitutives de l'ancien corps social, l'autre, d'une tout autre série (…). Bien plus, chacun de ces éléments met en jeu plusieurs procès de décodage et de déterritorialisation d'origine très différente »[2225]. De manière analogue à la rencontre aléatoire des séries causales indépendantes, telle qu'elle fut formulée par Cournot, il s'agit ici de penser la rencontre de deux éléments d'origine différente et obéissant à des structures causales aussi différentes, dans un processus où « toutes sortes de facteurs contingents » peuvent intervenir, favorisant ou empêchant l'une ou l'autre de ces conjonctions. C'est dans cette perspective que l'histoire du capitalisme, tout aussi comme l'histoire universelle en générale, ne peut être

[2222] *Ibid*. Et encore, dans le langage de la « singularité » comme événement (le langage de *Logique du sens*), ils ajoutent : « C'est la singularité de cette conjonction qui fit l'universalité du capitalisme » (*ibid.*, 266). Voir aussi le début du chapitre 3 : « l'histoire universelle est celle des contingences, et non de la nécessité (…) l'histoire universelle n'est pas seulement rétrospective, elle est contingente, singulière, ironique et critique » (*ibid.*, 163-64).

[2223] *Ibid.*, 266.

[2224] Voici le passage de Balibar cité par Deleuze et Guattari : « L'unité que possède la structure capitaliste une fois constituée ne se retrouve pas en arrière d'elle… (Il faut) que la *rencontre* se soit produite, et ait été rigoureusement pensée, entre ces éléments, qui sont identifiés à partir du résultat de leur *conjonction*, et le champ historique au sein duquel il faut penser leur histoire propre, qui lui n'a rien à voir dans son concept avec ce résultat, puisqu'il est défini par la structure d'un autre mode de production. Dans ce champ historique constitué par le mode de production antérieur, les éléments dont on fait la généalogie n'ont précisément qu'une situation marginale, c'est-à-dire non déterminante ». *Ibid.*, 266-67 (note 76). Les italiques ont été ajoutés et modifiés par les auteurs. Pour la citation de Balibar, voir *LC*, 531-32. Sur l'importance des travaux des « althussériens » sur l'élaboration théorique de *L'Anti-Œdipe*, Sibertin-Blanc affirme que ces travaux jouent un rôle « essentiel » et non « subsidiaire » dans leur argumentation. Voir Guillaume Sibertin-Blanc, *Politique et État chez Deleuze et Guattari : essai sur le matérialisme historico-machinique* (Paris: Presses universitaires de France, 2013), 152.

[2225] Gilles Deleuze et Félix Guattari, *L'Anti-Œdipe*, op. cit., 266-67.

que l'histoire universelle de la contingence de rencontres : « Car il a fallu de grands hasards, d'étonnantes rencontres qui auraient pu se produire ailleurs, auparavant, ou ne jamais se produire, pour que les flux échappent au codage et, y échappant, n'en constituent pas moins une nouvelle machine déterminable comme socius capitaliste : ainsi la rencontre entre la propriété privée et la production marchande, qui se présentent pourtant comme deux formes très différentes de décodage, par privatisation et par abstraction »[2226].

Mais dans *L'Anti-Œdipe*, il n'est pas non plus question de Cournot, du moins pas expressément. Lorsqu'il s'agit de la rencontre des éléments contingents, nous trouvons plutôt la reprise des propres textes de Marx, ainsi que cette référence éloquente à *Lire Le Capital* que nous venons de mentionner. Dans l'appendice que Deleuze et Guattari ajoutent à la réédition augmentée de *L'Anti-Œdipe* en 1973, cependant, les auteurs offrent un ensemble de clarifications sur le concept de « machine désirante » (il s'agit d'un « bilan-programme », comme l'annonce le titre de cet appendice), ainsi que certaines références théoriques qui ont inspiré sa définition. Ce qui attire l'attention dans cet exposé, c'est qu'on trouve un traitement explicite des « phénomènes aléatoires » ou de « relations aléatoires » dans la description du mode de fonctionnement propre aux machines désirantes. Cette capacité ou puissance d'établir des associations aléatoires désigne en fait une différence radicale entre la psychanalyse et la schizo-analyse. Selon cette différence, il s'agit d'associations ou des rencontres qui ne peuvent être réduites au « théâtre » de l'inconscient œdipien[2227], mais doivent être étendues à toute forme de machine désirante, dont la

[2226] *Ibid.*, 163-64. « Ou bien du point de vue de la propriété privée même, la rencontre entre des flux de richesses convertibles possédées par des capitalistes et un flux de travailleurs possédant leur seule force de travail (là encore, deux formes bien distinctes de déterritorialisation) » (164).

[2227] Sur ce point, Deleuze et Guattari reprochent à Althusser une conception « représentationnelle » de la production (et donc de l'inconscient, nous pouvons ajouter). « Pourquoi le théâtre ? Comme c'est étrange, cet inconscient de théâtre et de carton-pâte. Le théâtre pris comme modèle de la production. Même chez Althusser on assiste à l'opération suivante : la découverte de la production sociale comme "machine" ou "machinerie", irréductible au monde de la représentation objective (*Vorstellung*) ; mais aussitôt la réduction de la machine à la structure, l'identification de la production à une représentation structurale et théâtrale (*Darstellung*) ». *Ibid.*, 365. Il faut noter à cet endroit que Deleuze et Guattari négligent eux aussi la « puissance critique » contenue dans l'essai d'Althusser sur « Le "Piccolo", Bertolazzi et Brecht », précisément lorsqu'il est question du modèle théâtral (et de la distinction entre *Vorstellung* et *Darstellung*). Comme nous avons eu l'occasion de l'analyser dans des chapitres précédents, la thèse d'un théâtre matérialiste permet de développer une toute autre lecture de la pratique théâtrale (et donc, de sa « métaphore »), qui échappe aux structures du modèle décrit par Deleuze et Guattari. Outre les essais déjà commentés de Balibar (« Althusser's Dramaturgy and the Critique of Ideology ») et de Butler (« Theatrical Machines »), il faut rappeler tout particulièrement la lecture proposée par Guillaume Sibertin-Blanc, à qui nous empruntons ici l'expression d'une « puissance critique ». Voir, encore une fois, Guillaume Sibertin-Blanc, « De la théorie du théâtre à la scène de la théorie : réflexions sur "Le 'Piccolo', Bertolazzi et Brecht"

machine capitaliste est un exemple privilégié. Dans « la machine désirante capitaliste », en effet, il s'agit de « la rencontre entre le capital et la force de travail, le capital comme richesse déterritorialisée et la force de travail comme travailleur déterritorialisé, deux séries indépendantes ou formes simples dont la rencontre aléatoire ne cesse d'être reproduite dans le capitalisme »[2228]. Et si Deleuze et Guattari recourent toujours à la formule d'une rencontre aléatoire entre des « séries indépendantes », les références ici sont plutôt au biologiste Pierre Vendryès[2229], à l'ouvrage de Jacques Monod que nous avons analysé plus haut, et au modèle probabiliste des « chaînes de Markov ». Au début de *L'Anti-Œdipe*, Deleuze et Guattari avaient fait appel à l'image d'une « chaîne de Markoff », à propos des chaînes signifiantes dans la psychanalyse lacanienne, pour souligner précisément l'aspect nécessairement aléatoire de ces enchaînements[2230]. Comme le disait Deleuze à propos de Lévi-Strauss, ces chaînes ne peuvent pas être exclusivement codifiées selon la double inscription d'une chaîne signifiante et d'une chaîne signifiée. Il faut également prendre en compte ce que Deleuze appelait l'élément différentiant, le point aléatoire où les deux séries se rencontrent. L'exemple des chaînes de Markov réapparaît plus tard, au moment où Deleuze et Guattari commentent l'ouvrage de Jacques Monod, *Le hasard et la nécessité*. Le but en est toujours d'expliquer « comment, à partir de ce domaine du hasard ou de l'inorganisation réelle, s'organisent de grandes configurations qui reproduisent nécessairement une structure », dynamique qui n'est pas exclusive de machines organiques, mais également valable pour l'ensemble des machines techniques et sociales, « avec d'autres lois et d'autres figures », précisent-ils. Suivant le modèle des « chaînes de

---

d'Althusser », in Patrice Maniglier (dir.), *Le Moment philosophique des années 1960 en France*, op. cit., 262-63.

[2228] Gilles Deleuze et Félix Guattari, *L'Anti-Œdipe*, op. cit. 484.

[2229] Voir *ibid.*, 477. Pour les auteurs, c'est grâce aux travaux de Vendryès qu'on peut penser les relations aléatoires dans les machines désirantes. Voir Pierre Vendryès, *Déterminisme et autonomie* (Paris: Armand Colin, 1956), ouvrage disponible en format numérique sur le site Gallica : https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k3399770n. Deleuze et Guattari font référence à l'aléatoire comme un « vecteur fou », ce qui rappelle à nouveau le « devenir-fou » dont Deleuze parle dans la première série de *Logique su sens*, à propos du « pur devenir ». Voir Gilles Deleuze, *Logique du sens*, op. cit., 9.

[2230] Voir Gilles Deleuze et Félix Guattari, *L'Anti-Œdipe*, op. cit., 46-47. Dans la théorie des probabilités, une « chaîne de Markoff » (ou « chaîne de Markov », nommée d'après son inventeur, le mathématicien russe Andrei Markov), est un processus stochastique qui décrit une séquence des événements dans laquelle le résultat des événements futurs est seulement explicable à partir de l'état « présent » (celui qui précède immédiatement le résultat observé). Dans sa formulation mathématique, une chaîne de Markov se compose de variables aléatoires. Bien qu'ils existent plusieurs applications des chaînes de Markov, Deleuze et Guattari renvoient au travail de Raymond Ruyer, *La genèse des formes vivantes* (1958), comme exemple d'une application en biologie et en théorie de l'évolution (voir *ibid.*, 344).

Markoff », il s'agit donc de prendre en considération des « phénomènes aléatoires partiellement dépendants »[2231].

Il serait possible d'aller beaucoup plus loin dans ces références, mais cela nous exigerait de nouvelles recherches qui nous éloigneraient de notre propos. Ce que nous avons dit jusqu'ici semble suffire pour montrer que la présence de certains thèmes, auteurs et concepts dans le texte d'Althusser de 1982, se trouvent longuement traités dans *L'Anti-Œdipe* de Deleuze et Guattari. De même, nous avons pu constater que ce dernier ouvrage s'est bien inspiré à son tour des recherches rassemblées dans *Lire Le Capital*, tout particulièrement de la contribution de Balibar. Quoi qu'il en soit, la thèse formulée par Althusser sur deux conceptions différentes du mode de production capitaliste chez Marx, la conception « historico-aléatoire » et la conception « essentialiste-philosophique », est une thèse qui s'est sans doute nourrie par ces échanges (et dont une confrontation plus étroite avec les textes de Marx reste peut-être à faire)[2232]. Peut-être plus indirectement au niveau textuel, mais de manière beaucoup plus importante au niveau du contenu théorique, l'article de Deleuze sur Lucrèce est également susceptible de jouer un rôle déterminant dans la lecture qu'Althusser fait de l'épicurisme et de la théorie du *clinamen*. Quant à Cournot, avec l'idée de la rencontre de séries causales indépendantes, il permet de donner un caractère « objectif » aux phénomènes aléatoires[2233].

Pour synthétiser les divers points que nous avons abordés dans cette première constellation, nous pouvons provisoirement dire ceci : de l'atomisme antique Althusser ne récupère pas forcément une doctrine (l'atomisme, l'épicurisme), sinon de manière plus générale une certaine terminologie ou une conceptualité : les atomes et le vide, le hasard (*automaton*) et la nécessité (*anankè*). De manière plus précise, nous pouvons souligner tout particulièrement deux idées centrales qu'il retient de l'atomisme antique : 1) le principe d'une « nécessité » universelle, avec laquelle on peut affirmer une radicale absence de finalité, c'est-à-dire qu'il n'y a aucune téléologie qui régit l'ordre des choses (sur ce point se condense toute la critique d'Aristote du matérialisme de Démocrite), idée qu'Althusser

[2231] *Ibid.*, 343.
[2232] A nouveau, nous renvoyons aux travaux de Jason Read (cités plus haut). Voir aussi Jason Read, « To Think the New in the Absence of Its Conditions: Althusser and Negri and the Philosophy of Primitive Accumulation », in *Encountering Althusser*, éd. par Katja Diefenbach et al., op. cit., 261-72.
[2233] Comme le suggère le commentaire d'Ichida, c'est précisément la question de l'« objectivité historique » ce qu'Althusser semble « découvrir » dans la référence à Cournot présente dans le livre d'Aron. Voir François Matheron et Yoshihiko Ichida, « Althusser, un "typapart" une bibliothèque à part ? », art. cit., 206.

retraduira, depuis sa lecture de Machiavel notamment (comme nous allons le voir), comme « nécessité de la contingence » et comme « devenir-nécessaire de la contingence » ; 2) le concept de *clinamen* ou de la *déviation* de l'atome, terme qui constitue la véritable innovation de l'épicurisme par rapport à l'atomisme de Démocrite, pour expliquer la génération des choses et des êtres ainsi que les divers événements dans la nature et l'histoire, mais plus précisément, pour expliquer la « rencontre », terme qu'Althusser, encore une fois, relira avec les lunettes de Machiavel. Ce concept sert à échapper au pur « nécessitarisme » mécanique (tel qu'on le retrouve dans la doctrine atomiste de Démocrite), comme au « destin » ou à la « providence » (tel qu'on peut les retrouver différemment chez Platon ou Aristote). D'autre part, le clinamen, en tant que déviation aussi « originaire » que l'existence des atomes eux-mêmes, sert aussi d'autre formulation de l'origine affirmé-niée, l'origine « sous rature », comme l'avait pensé Althusser avec le mot de Derrida, dans le cadre de sa lecture du commencement chez Hegel.

2.7.5. La constellation Machiavel – Spinoza

Cette constellation est sans doute celle dans laquelle le travail d'Althusser offre les développements les plus systématiques, notamment en ce qui concerne sa réflexion de longue haleine sur Machiavel[2234]. Comme nous le savons, sa lecture du secrétaire florentin commence au moins avec son cours de 1962[2235], mais elle semble se poursuivre — souterrainement, dirait-on — pendant plusieurs années jusqu'à la rédaction, en 1972, du manuscrit *Machiavel et nous*, texte sur lequel il reviendra dans les années suivantes, et jusqu'aux années 1980, en ajoutant certaines modifications parfois très révélatrices de

[2234] Voir notamment l'ouvrage de Mikko Lahtinen, *Politics and Philosophy: Niccolo Machiavelli and Louis Althusser's Aleatory Materialism*, trad. par Gareth Griffiths et Kristina Kölhi, coll. Historical Materialism Book Series (Leiden ; Boston: Brill, 2009). Voir aussi Vittorio Morfino, « History as 'permanent revocation of the accomplished fact': Machiavelli in the Last Althusser », in *Encountering Althusser*, éd. par Katja Diefenbach et al., op. cit., 62-74.

[2235] Selon ses propres mots, sa découverte de Machiavel s'est produite en 1961, en Italie, dans l'une de ses premières rencontres avec Franca Madonia, et à travers sa lecture de Gramsci : « Je découvris Machiavel pour la première fois en août [1961], à Bertinoro (…) Je me mis à lire un peu de Gramsci (sur les intellectuels) mais interromps vite ma lecture pour m'engager dans celle de Machiavel ». *ADL*, 487.

l'évolution de sa lecture de Machiavel[2236], cet auteur de qui il dira qu'« incontestablement », l'a fasciné « beaucoup plus que Marx »[2237]. L'influence de la pensée de Spinoza sur la quasi-totalité de la trajectoire d'Althusser est également bien connue : c'est le célèbre « détour par Spinoza », qui acquiert une nouvelle allure dans l'élaboration des thèses sur le matérialisme aléatoire. La différence avec Machiavel est que, à l'exception du fragment qu'il consacre à Spinoza dans le cadre de son autobiographie, ainsi que de la brève mais très importante section sur Spinoza dans *Éléments d'autocritique*, il n'existe aucun travail de l'extension et de la profondeur dont témoigne *Machiavel et nous*[2238]. On pourrait dire que c'est aussi le cas, à quelques différences près, de sa lecture de Rousseau, sauf que dans ce cas, en plus du *Cours* de 1972 maintenant disponible, il a publié en 1967 un très important essai sur Rousseau dans les *Cahiers pour l'analyse*[2239]. Quoi qu'il en soit, la centralité théorique de la pensée de Machiavel et des concepts machiavéliens dans l'élaboration des thèses sur le matérialisme aléatoire est indéniable, ce qui doit justifier la place plus ou moins importante qu'elle occupe dans cette deuxième constellation. Par ailleurs, il n'est pas secondaire de signaler que les pages de « Le courant souterrain » qu'Althusser consacre à Spinoza — c'est le cas aussi avec Rousseau —, sont introduites ou articulées autour d'un lien explicite avec Machiavel, et Althusser rappelle que Spinoza aussi bien que Rousseau, font référence à Machiavel dans des moments spécifiques de leurs œuvres[2240]. Nous parlerons donc ici principalement de Machiavel, et selon le critère que

---

[2236] Voir à cet égard la note d'édition de François Matheron dans *EPP II*, 39-41. Il est significatif à cet égard l'existence d'un manuscrit encore inédit titré « Machiavel philosophe » daté du 11 juillet 1986 : Voir Louis Althusser, « Machiavel philosophe », 20ALT/29/35, Fonds Althusser, Institut Mémoires de l'Edition Contemporaine (IMEC). Sur l'évolution de cette lecture de Machiavel, et malgré nos différences avec son interprétation, on peut se rapporter aussi à l'article de Negri : Antonio Negri, « Machiavel selon Althusser », *Futur Antérieur*, Numéro spécial. « Lire Althusser aujourd'hui » (1997): 139-55, article disponible en ligne sur le site : https://www.multitudes.net/Machiavel-selon-Althusser/

[2237] *ADL*, 487.

[2238] Sur cette « disproportion », Matheron observe : « On ne peut qu'être ici frappé de l'abîme qui sépare la quantité et la qualité de ses textes inédits consacrés à Machiavel, et la quasi absence de Machiavel dans les écrits qu'il a lui-même choisi de publier. Si Althusser a sans doute effectué un "détour par Spinoza", il faut manifestement parler d'un détour, beaucoup plus secret, par Machiavel ». François Matheron, « La récurrence du vide chez Louis Althusser », in Louis Althusser, *Machiavel et nous*, op. cit., 224.

[2239] Louis Althusser, « Sur le "contrat social" (Les Décalages) », *Cahiers pour l'analyse*, n° 8: L'impensé de Jean-Jacques Rousseau (1967): 5-42 (repris dans *SM*, 59-102). Voir aussi *CR*.

[2240] Sur la lecture de Spinoza, reproduite dans son *Traité politique*, voir Vittorio Morfino, « Spinoza, interprète de Machiavel dans le *Traité politique* », in Chantal Jacquet, Pascal Sévérac, et Ariel Suhamy, éds., *La multitude libre: Nouvelles lectures du Traité politique* (Paris: Amsterdam, 2008), 59-67. Plus en général, sur le rapport de Spinoza et Machiavel, voir aussi Vittorio Morfino, *Il tempo e l'occasione: l'incontro Spinoza Machiavelli* (Milano: LED, 2002), dont il y a une traduction française : Vittorio Morfino, *Le temps et l'occasion: la rencontre Spinoza-Machiavel*, trad. par Lucile Langlois, Maxime Giglio, et Aurélie Gendrat-

nous avons choisi pour ce chapitre, nous ne nous occuperons pas trop de la question d'évaluer la cohérence, voire de la compatibilité théorique, entre ces auteurs qu'Althusser inscrit dans une même tradition, celle du matérialisme aléatoire, mais nous nous attacherons plutôt à souligner leur efficacité au sein du « dispositif théorique » qu'il construit (à l'instar d'Althusser lui-même lorsqu'il parle du « dispositif théorique » chez Machiavel).

Althusser s'est profondément intéressé à Machiavel en tant que *philosophe* (au point de le considérer parfois comme *le* philosophe par excellence). Sa manière de pratiquer la philosophie fait de lui un « type à part », exceptionnel, et dont sa pensée reste jusqu'aujourd'hui *inclassable*, *insaisissable*, *insolite*. C'est ce qui explique sa *solitude*[2241]. La lecture des œuvres de Machiavel, cependant, a provoqué chez Althusser l'expérience d'une « étrange familiarité », au sens de l'*Unheimlichkeit* dont avait parlé Freud. Parmi les différents problèmes que la lecture de Machiavel par Althusser lui a fait découvrir, on peut identifier au moins trois, tous plus ou moins entremêlés, qui sont au cœur des thèses du matérialisme aléatoire ou de la rencontre. D'abord, précisément, le concept même de la *rencontre*, tout notamment celle qui doit se produire entre la *fortuna* et la *virtù* (o bien, entre l'*occasion* et une *volonté*), mais aussi, d'une part, il s'agit de la rencontre qui doit se produire entre l'homme et l'animal, c'est-à-dire, entre la raison et la force (et du côté de la force animale elle-même, il faut encore une autre rencontre, comme nous allons le voir), et d'autre part, celle qui doit se produire entre le prince et le peuple. Deuxièmement, il y a le problème du *commencement*, plus précisément du commencement à partir de rien, un problème qui — comme nous le verrons également — est étroitement lié au problème politique de la révolution. Enfin, en troisième lieu, il y a le concept du *vide* — la « récurrence du vide », comme l'a très justement dit Matheron —, dont l'importance n'est pas circonscrite au cadre de sa lecture de Machiavel, mais acquiert un rôle plus vaste dans l'articulation générale de sa réflexion sur le matérialisme aléatoire.

Claudel (Paris: Classiques Garnier, 2012). Althusser rappelle l'« éloge explicite » de Spinoza à Machiavel dans *EPP I*, 548, ainsi que dans *ADL*, 496 (voir aussi toute la fin de *Machiavel et nous* : *EPP II*, 161). Quant à Rousseau, qui commente Machiavel notamment (mais pas exclusivement) dans le *Contrat social*, voir Roger Payot, « Jean-Jacques Rousseau et Machiavel », *Les Études philosophiques*, n° 2 (1971): 209-23. Althusser commente brièvement la mention de Machiavel par Rousseau (dans le chapitre VI du Livre III du *Contrat social*), dans *EPP II*, 75, mais peu après il dément l'interprétation « républicaine » que Rousseau propose de Machiavel (*ibid.*, 94, 116).

[2241] *SM*, 313.

Ce qui peut résumer ce trio conceptuel c'est le fait que pour Althusser, Machiavel est avant tout un penseur de la *conjoncture*. Plus encore, « Machiavel est le premier théoricien de la conjoncture ou le premier penseur qui ait consciemment sinon pensé le concept de conjoncture, sinon fait du concept de conjoncture l'objet d'une réflexion abstraite et systématique, du moins constamment, d'une manière insistante et extrêmement profonde, pensée *dans* la conjoncture, c'est-à-dire dans son concept de cas singulier aléatoire »[2242]. Penser *dans* la conjoncture — qui n'est pas la même chose que penser *sur* la conjoncture — est ce qui fait de la pensée de Machiavel une pensée *matérialiste* de la conjoncture, c'est-à-dire une pensée qui tient compte de « toutes les déterminations, de toutes les *circonstances* concrètes existantes »[2243]. En ce sens-là, Althusser ne s'arrêtera pas de voir un parallèle profond entre Machiavel et Marx. Mais parfois, ce parallèle prend plutôt l'allure d'un complément, voire d'un « substitut », dans le sens où Althusser trouve chez Machiavel ce qui semble manquer chez Marx, à savoir, une véritable théorie de la politique (une théorie de l'État aussi bien qu'une théorie du parti). Comme l'a dit Terray, la « théorie politique machiavélienne » opère à ce niveau comme un « substitut d'une théorie marxiste défaillante »[2244].

La principale leçon que l'on peut tirer du *Prince*, c'est une leçon de réalisme politique, réalisme qui, loin des versions classiques de réalisme métaphysique que posent a priori le caractère externe ou substantiel du réel, s'intéresse plutôt aux *conditions* toujours contingentes et imprévisibles de son devenir (et de ce point de vue, ce réalisme est avant tout un *matérialisme*). Ce qui distingue le réalisme politique de Machiavel est en même temps ce qui explique son « anti-utopisme » radical, position qui, tout en rejetant les formes classiques de l'utopie idéologique ou politique, ne serait pas incompatible avec une *utopie théorique*[2245]. Pour qu'une principauté ou un État *dure*, il est nécessaire que le prince ait la

---

[2242] *EPP II*, 59.

[2243] *Ibid*. « Penser *sous* la catégorie de conjoncture, ce n'est pas penser *sur* la conjoncture, comme on réfléchirait sur un ensemble de donnés concrètes. Penser sous la conjoncture, c'est littéralement se soumettre au problème que produit et impose son cas » (*ibid.*, 60).

[2244] Emmanuel Terray, « Une rencontre. Althusser et Machiavel », in Sylvain Lazarus (dir.), *Politique et philosophie dans l'œuvre de Louis Althusser*, op. cit., 151.

[2245] Dans les notes de son cours de 1962, Althusser affirmait : « L'anti-utopisme de Machiavel se manifeste dans cette préoccupation réaliste : l'unité nationale se fera avec les hommes tels qu'ils sont, avec la matière italienne telle qu'elle est, à partir de sa réalité et de sa diversité chaotique elle-même. Non pas projection d'une utopie sur une matière, mais recherche de *l'insertion* du plan politique dans la matière elle-même, dans les structures politiques existantes elles-mêmes » (*PH*, 207). Dans *Machiavel et nous*, cependant, Althusser reconnaît un utopisme à l'œuvre chez Machiavel, mais il s'agit d'un utopisme particulier. L'utopie ne naît pas

capacité de donner une forme nouvelle à une matière existante[2246], tout en prenant compte des circonstances spécifiques dans lesquelles le prince aussi bien que le peuple existent et peuvent éventuellement agir (ou réagir). Si cette première condition dépend en effet de la *virtù* du prince, cela ne suffit pas ou peut même être complètement futile si la *fortune* ou l'occasion ne sont pas favorables à sa volonté ou son projet. D'où le fait que la *virtù* n'ait rien à voir avec la vertu éthique ou morale, donc rien à voir avec un élément subjectif, une « prise de conscience » de l'individu ; elle a avoir plutôt avec une espèce de clairvoyance qui doit combiner sagesse et astuce, même si la sagesse et l'astuce ne suffissent jamais par elles-mêmes. La *virtù*, en ce sens là, définit avant tout l'aptitude de faire face à la *fortune*, le talent ou le « don » pour saisir et tirer parti de l'occasion. Elle est plus près d'une pratique que d'une connaissance, bien que la *virtù* ne soit jamais quelque chose que la volonté puisse maîtriser de manière absolue, car, comme l'a bien remarqué Terray, « la *virtu*, qui a pour vocation de dompter la Fortune, est elle-même un don de la Fortune »[2247]. C'est précisément ce qu'Althusser voulait dire dans sa conférence de 1977, « Solitude de Machiavel » : « Si l'individu a de la *virtù*, à la limite ce n'est pas affaire de conscience et de volonté, s'il a de la *virtù* c'est qu'il se trouve possédé et saisi par elle »[2248]. La *virtù* alors, n'est pas un affaire de conscience, mais d'une rencontre, qui peut avoir lieu ou non, et pour qu'elle ait lieu, il faut l'accumulation des certaines conditions, et que ces conditions « prennent » dans un point de fusion ou de conjonction : la forme de l'individualité du Prince.

---

de l'écart entre les limites d'un contenu politique et social actuels et tel ou quel idéal universel de gouvernement, elle naît de « l'écart entre une tâche politique *nécessaire*, et ses conditions de réalisation à la fois possibles et pensables, mais en même temps *impossibles* et *impensables*, car aléatoires ». Ainsi, l'utopie de Machiavel « n'est pas une utopie idéologique, elle n'est pas non plus *pour l'essentiel* une utopie politique, elle est une utopie *théorique* ; entendons, elle se produit et produit ses effets *dans la théorie*. Elle se confond en effet avec l'effort de Machiavel pour penser les conditions de possibilité d'une tâche impossible, pour penser l'impensable ». *EPP II*, 100-01.

[2246] « Forme » et « matière » se distinguent radicalement ici de ses acceptions aristotéliciennes, notamment par le fait que la matière, chez Machiavel, est avant tout « pur vide de forme, pure attente informe de forme. La matière italienne est une puissance vide qui attend *du dehors* qu'une forme lui soit apportée et imposée ». Althusser rappelle en ce sens l'image du bloc de marbre où la matière contiendrait déjà en elle-même la forme qui va lui donner le sculpteur. À l'opposé de cette conception finaliste, la matière chez Machiavel « est dans un tel désordre, elle est à ce point l'absence de toute forme, elle contient si peu en elle l'esquisse même, le dessin de cette forme, (…) qu'il est *impossible* de fixer par avance dans la matière le *lieu de naissance de la forme* » (*PH*, 208). Voir sur ce point, Filippo Del Lucchese, « Sur le vide d'une rencontre : Althusser lecteur de Machiavel », *Cahiers du GRM*, n° 7 (2015), 5-6.

[2247] Emmanuel Terray, « Une rencontre. Althusser et Machiavel », in op. cit., 149.

[2248] *SM*, 317.

A proprement parler, il ne s'agit même pas d'une forme d'individualité, mais plutôt d'un principe politique, principe qui exprime l'un des possibles rapprochements entre Machiavel et Marx, ou qui fait de Machiavel un penseur de l'antagonisme, voire de la « lutte des classes », au sens où la *virtù* du Prince ne se déroule pas séparément du peuple, mais est elle-même produite dans le conflit entre « les Grands » et le peuple. En ce sens, Filippo del Lucchese parle du Prince comme d'un « principe partiel » : « Son intérêt est de mettre en relief comment le prince, pour Machiavel, est un élément partial, qui ne représente pas le tout, mais qui est au contraire une partie parmi et contre d'autres parties, un acteur dans la lutte. Sa vertu se déploie non pas dans l'organisation d'un principe supérieur qui se hisse au-dessus du conflit et l'organise, de manière transcendante, mais seulement *à l'intérieur* et *à travers* le conflit, de manière radicalement immanente »[2249]. Dans un passage fort éloquent de *Que faire ?*, rédigé en 1978, Althusser va jusqu'à soutenir que le Prince doit être considéré non pas comme un principe, mais comme un « procès sans sujet » : « Non, le Prince n'est pas un individu qui serait un *sujet* humain, capable de vertu ou de vice par nature ou raison. Le Prince est un système d'instances sans sujet central, sans cette unité subjective qui ferait en lui la synthèse de ses fonctions objectives (…) : le Prince est une stratégie politique, et à ce titre il est un "procès sans sujet" »[2250].

Il est donc clair qu'il ne s'agit pas seulement de la rencontre entre la *virtù* et la *fortune*, mais que la *virtù* elle-même exprime la nécessité d'une autre rencontre, qui doit en réalité se dérouler en deux temps ou à deux niveaux. Contre tout idéal aristotélicien du bien, de la prudence ou de la justice au sens éthique, le prince, pour gouverner et réussir dans sa tâche de fondation d'un nouvel État, ne peut jamais s'en remettre exclusivement à la raison, aux lois et au « consentement » pour atteindre son objectif et réussir dans son propos. Il doit également utiliser la force, c'est-à-dire savoir quand et comment recourir à la violence. Cette nécessité définit donc un premier niveau de la rencontre : celle de l'homme avec l'animal, ou bien, celle de la raison avec la force (et suivant cette distinction classique, on pourrait voir aussi la rencontre entre la raison et l'instinct ou le « désir », ce qui ouvre à une

[2249] Filippo Del Lucchese, « Sur le vide d'une rencontre », art. cit., 7. Cette idée est l'un des aspects qu'Althusser reprend de la lecture gramscienne de Machiavel. Voir *EPP II*, 108 et ss.; et *SM*, 321-23.
[2250] *QF*, 112. Peu après, Althusser argumente : « A la limite, il dirait (…) que ce n'est même pas lui, l'individu-sujet Machiavel qui pense. Il dit lui-même que c'est toute l'histoire politique qui pense en lui, et voyez, c'est bien vrai, c'est Rome qui pense tout haut dans son œuvre, (…), son vide et son néant qui parlent » (*ibid.*, 113).

enquête sur les liens entre la théorie politique machiavélienne et la psychanalyse freudienne, notamment autour de ce qu'Althusser a pensé sous le concept d'idéologie, d'appareil idéologique d'État, et de l'interpellation)[2251]. Le prince doit comporter donc une double nature, mi-homme, mi-bête (Machiavel rappelle lui-même la mythologie du centaure comme modèle du politique dans l'antiquité)[2252]. Mais, comme le dit Althusser, on doit considérer aussi que du côté de la bête, sa nature se dédouble : il n'y a pas un seul animal pour modèle, mais deux, le lion et le renard, le premier représente proprement la force et la férocité, lorsque le deuxième représente la ruse et l'astuce. Ce dédoublement exige alors un redoublement de la rencontre, ou bien, une rencontre qui suit un autre temps ou qui se produit à un autre niveau : la rencontre de l'homme et de l'animal, et du côté de l'animal, la rencontre entre la force du lion et la ruse du renard[2253] (l'une et l'autre pouvant coïncider ou pas).

En somme, Althusser trouve chez Machiavel toute une « philosophie de la rencontre » qu'il en vient à considérer comme la « seule philosophie matérialiste de toute l'histoire de la philosophie », une philosophie matérialiste qui, selon lui, découle du matérialisme d'Épicure. Selon les termes d'un passage biffé de « Solitude de Machiavel »,

---

[2251] Althusser signale la voie de cette enquête dans la quatrième partie de *Machiavel et nous*, où il est question précisément de l'« appareil d'État », de la « religion » et de « l'opinion du peuple ». Mais dans ce contexte il ne fait pas mention explicite à l'inconscient (ni à Freud ou à Lacan). Voir *EPP II*, 134-61. C'est ailleurs qu'Althusser parle de la ruse du renard comme « le premier appareil idéologique d'État », et il établit un lien explicite entre Machiavel, Spinoza et Freud, à propos de cette « conversion-déplacement » du renard, « qui fait tout à fait penser par avance à Freud ». « Le renard — poursuit Althusser —, c'est donc par excellence *le corps*, sa *puissance libérée* (…). Machiavel l'avait bien vu qui avait fait de cette tiers instance une instance *animale, bestiale*, donc *inconsciente* mais *plus intelligente que la conscience même*… ». *ADL*, 501, 502. Dans *Que faire ?*, Althusser avait déjà suggéré qu'on peut trouver chez Machiavel le concept d'« Appareil idéologique d'État ». Voir *QF*, 109.

[2252] Voir le chapitre XVIII du *Prince* : Machiavel, *Le prince*, trad. par Jean-Louis Fournel et Jean-Claude Zancarini, coll. Quadrige (Paris: Presses Universitaires de France, 2014), 203-07.

[2253] Ceci a pour conséquence, souligne Althusser, qu'il n'y aurait pas deux mais trois manières de gouverner les hommes : à travers les lois, la force et la ruse, sauf que contrairement aux lois et à la force qui ont une existence objective, la ruse « n'existe pas ». De ce point de vue, plutôt qu'une troisième forme de gouverner, elle serait « *un gouvernement au second degré, une manière de gouverner les deux autres formes de gouvernement* : la force et les lois (…). La ruse ouvre donc, au-delà de la force et des lois, un espace de détournement de l'existence de la force et des lois, où la force et les lois sont suppléées, feintes, contrefaites et tournées. La maîtrise de la ruse chez le Prince, c'est la distance qui lui permet, à volonté, de jouer sur l'existence et de l'existence de la force et des lois, au sens le plus fort du mot, de les feindre ». Si la ruse est rangée par Machiavel comme une catégorie propre à l'animal, c'est parce qu'elle serait une « violence non violente », opposée aux vertus et à la raison des lois propres à l'homme. La ruse, conclut Althusser, « est en effet la capacité de gouverner immoralement le gouvernement par les lois, elle est l'art de feindre d'observer les lois tout en les violant ou tournant. Elle est la nécessité et l'intelligence du non-être sous les apparences de l'être, et vice-versa ». *EPP II*, 152-53. Althusser dira ailleurs : « *la feinte de Machiavel consistera à ne point feindre* ». *QF*, 117.

Althusser dit que la philosophie que nous a légué Machiavel a été « recouverte » par celle du droit naturel, mais derrière ou au-dessous d'elle, elle a toujours existé comme « un matérialisme issu d'Epicure et qui a laissé des traces curieuses dans l'histoire de la culture, elle aussi isolée dans l'histoire entre la grande tradition de la philosophie ontologique grecque, la philosophie de l'*eidos* ou de l'être, et la nouvelle philosophie qui devait tout recouvrir, la philosophie du sujet »[2254]. De même, dans *Machiavel et nous*, à propos du « hasard » de la rencontre et des commencements, Althusser explique : « Dire que c'est le hasard qui est à l'origine des sociétés et des gouvernements, et dire en même temps qu'à l'origine les hommes étaient dispersés (la dispersion est congénitale au hasard, depuis Démocrite et Épicure, jusqu'à Rousseau dans le Deuxième Discours), c'est évidemment rejeter toute ontologie anthropologique de la société et de la politique »[2255]. Ainsi, la figure de Machiavel se révèle essentielle pour mettre en évidence les thèses et articuler les différentes « filiations » dans ce courant souterrain du matérialisme aléatoire.

Mais au-delà des formes spécifiques que peut prendre la rencontre dans l'œuvre de Machiavel, c'est une thèse philosophique majeure qu'Althusser tire de la lecture de son œuvre, thèse que l'on peut énoncer comme *le primat de la rencontre sur la forme*. Comme il a été souligné par Morfino, il s'agit d'une thèse « non écrite » qui néanmoins représente la « clé de voûte » de tout le texte sur « Le courent souterrain »[2256]. Il s'agit d'une thèse étroitement liée à celle qu'Althusser avait formulée (par écrit) dans sa *Réponse à John Lewis*, à savoir, que l'existence des classes sociales et la lutte des classes sont « une seule et même chose », c'est-à-dire, que les classes sociales ne peuvent pas exister « avant » ou séparément de la lutte des classes, car c'est la lutte des classes elle-même qui produit, comme leur division, les classes sociales elles-mêmes[2257]. Même avant, dans son article sur le *Contrat social*, Althusser formulait cette thèse dans les termes d'un primat de l'opposition sur les individus : « Il n'y a pas d'abord des individus ayant chacun sont intérêt

[2254] *SM*, 324 (paragraphe biffé, repris dans les notes éditoriales).
[2255] *EPP II*, 81. Althusser poursuit : « C'est en particulier refuser la théorie d'Aristote (ce grand absent de la pensée de Machiavel) de l'homme animal politique "*par nature*". Mais aussi c'est (…) refuser (à la différence d'Épicure) toute théorie *contractuelle* de l'origine de la société et du gouvernement. Machiavel est un des théoriciens de la politique qui se passent du contrat social ». Cette référence au « contrat » chez Épicure, est nécessairement liée aux « *foedera* » de Lucrèce (le « pacte », la « convention », la « fédération », etc.), terme auquel de nombreuses études ont été consacrées. Sans pouvoir nous attarder ici sur ce débat, signalons simplement que Machiavel sert ici comme « correction » à Épicure et Lucrèce.
[2256] Vittorio Morfino, *Il tempo della moltitudine*, op. cit., 195.
[2257] *RJL*, 29-30.

particulier : l'opposition intervenant ensuite, comme un accident. L'opposition est première : c'est elle qui constitue l'individu comme particulier ayant un intérêt particulier »[2258]. On reconnaît la proximité de ces termes avec les thèses développées dans *Lire Le Capital* sur l'individu comme « porteur » (*Träger*) des fonctions qui lui sont assignés par les rapports sociaux de production[2259] (et on comprend mieux pourquoi Althusser affirme, comme l'une des « thèses subordonnées » du matérialisme aléatoire, la thèse du « primat de la structure sur ses éléments »).

Dans ces travaux, Althusser se consacre donc déjà à l'élaboration de la thèse du *primat de la contradiction sur les contraires*, thèse qui pouvait en même temps s'énoncer sous les termes du *primat de la relation sur les éléments*[2260]. Tout comme dans ces premières formulations, l'enjeu principal dans cette dernière formulation du *primat de la rencontre sur la forme* est de savoir comment doit-on comprendre la *primauté*. Si d'une part on doit prendre l'idée du « primat » au sens ontologique et non seulement épistémologique, comme dit Morfino, et d'autre part, si l'on doit considérer que la rencontre est toujours le lieu d'un *vide*, ou mieux, que la rencontre n'est possible que dans ou par le vide (et ici Althusser opère un greffage du concept de « vide » des atomistes dans la théorie machiavélienne), la thèse du primat de la rencontre sur la forme se révèle être au fond le « primat du rien sur la forme » — thèse formulée comme telle par Althusser, rappelons-le[2261] —, en ce sens que « toute forme est le résultat d'un triple abîme : 1º) du pouvoir n'avoir pas été ; 2º) du pouvoir être bref ; 3º) du pouvoir ne plus être »[2262]. La radicalité de cette thèse (qu'Althusser retrouve également à l'œuvre dans la pensée de Spinoza), lui permet donc de tracer une ligne de démarcation à l'égard de toute une

[2258] *SM*, 66.
[2259] *LC*, 300.
[2260] Voir Vittorio Morfino, *Il tempo della moltitudine*, op. cit., 196. Dans les premières pages de « Sur Marx et Freud », Althusser disait également : « Toute une tradition de philosophes politiques, et avant tout ces "praticiens" qu'évoque Spinoza à propos de Machiavel — qui a parlé directement de la lutte de classes, et à qui on doit la thèse de l'antériorité de la contradiction sur les contraires (…) — avaient reconnu, bien avant Marx, l'existence des classes et des effets de lutte de classe ». *ESP*, 222-23. Pour sa part, rappelant cette thèse d'Althusser, le père Breton signalait aussi : « Dans le matérialisme aléatoire, il devrait en être de même. Les atomes ne précèdent pas leur rencontre. "Il faut donc mettre au premier rang" leur rapport. La primauté de la relation ne peut dès lors que s'opposer au matérialisme substantialiste de la matière, inconscient réification du substantif ». Stanislas Breton, « Althusser aujourd'hui », art. cit., 418.
[2261] « D'où le primat du "rien" sur toute "forme", et *du matérialisme aléatoire sur tout formalisme* ». *EPP I*, 564.
[2262] Vittorio Morfino et Luca Pinzolo, « Le primat de la rencontre sur la forme. Le dernier Althusser entre nature et histoire », *Multitudes* 21, vol. 2 (2005): 150.

tradition de la pensée occidentale qui, depuis Aristote notamment[2263], a tendance à faire l'hypostase de ce qui constitue le résultat de la rencontre, c'est-à-dire, qui tend à substantialiser — et donc, à « éterniser » — les formes, et par conséquence, à poser le primat d'un *ordre donnée* (naturel ou théologique, peu importe), sur toute contingence des rencontres et des relations.

Prise donc en toute son envergure, la thèse du primat de la rencontre sur la forme exige une toute autre compréhension de l'être (pour ne pas dire une toute autre « ontologie », au sens d'une « ontologie de la relation »)[2264], au point où l'être n'est peut-être plus une catégorie pertinente. En fait, à partir de cette thèse, Morfino souligne qu'il y a un certain nombre de conséquences importantes à reconnaître : 1) que « tout être est le produit d'une rencontre » ; 2) que « toute rencontre est l'effet d'autres rencontres *ad infinitum* » ; 3) que « toute rencontre pourrait n'avoir pas eu lieu » ; et 4), que « les éléments qu'ont donné lieu à la rencontre ne contiennent pas à l'avance l'être qui surgira de la rencontre »[2265]. Au risque de donner un autre « coup de force » aux arguments de Morfino, et au fond, aux thèses d'Althusser lui-même, on pourrait avancer ici la thèse supplémentaire suivante : si selon Althusser, la thèse matérialiste par excellence affirme « le primat de l'être sur la pensée »[2266], on pourrait bien dire qu'une thèse matérialiste *aléatoire* affirme « le primat du devenir sur l'être ». Par là on découvre alors une nouvelle possibilité de *rencontre* — beaucoup plus souterraine que déclarée[2267], et pour cette raison, inattendue — entre les positions philosophiques d'Althusser et de Deleuze. Bien que ce rapprochement ne semble pas convaincre Morfino[2268], on peut trouver bien d'autres commentaires qui ont souligné la pertinence de cette rencontre possible. Déjà Tosel, dans sa première confrontation avec les textes du « dernier Althusser », lisait le matérialisme

[2263] En effet, chez Aristote on peut dire que la thèse majeure est exactement l'inverse de celle que pense ici Althusser, soit *le primat de la forme sur la rencontre*. Et c'est sur ce point précisément qu'Aristote critique et prend toute sa distance par rapport à Démocrite. Voir à cet égard, Vittorio Morfino, *Plural Temporality*, op. cit., 100-04.
[2264] Selon la formule paradoxale analysée par Balibar ainsi que par Morfino. Voir Etienne Balibar, « Anthropologie philosophique ou Ontologie de la relation ? Que faire de la "VI[e] Thèse sur Feuerbach" ? », in *La philosophie de Marx*, *op. cit.*, 193-250 ; et Vittorio Morfino, « Spinoza: An Ontology of Relation? », art. cit., 103-27.
[2265] *Ibid.*, 97 (le chapitre 4 de cet ouvrage, « The Primacy of the Encounter over Form », constitue la version anglaise, remaniée, de l'étude publiée en français avec Pinzolo dans la revue *Multitudes*).
[2266] *RJL*, 35.
[2267] Nous nous servons ici de la distinction proposée par De Ipola. Voir Emilio De Ipola, *Althusser. L'adieu infini*, op. cit., notamment le premier chapitre (13-33).
[2268] Vittorio Morfino et Luca Pinzolo, « Le primat de la rencontre sur la forme », art. cit., 154.

aléatoire comme la tentative pour produire une « nouvelle image de la pensée », et selon lui, Althusser partage la position de Deleuze dans *Différence et répétition*, selon laquelle la pensée commence toujours par le « milieu » (milieu de l'individuation et la différentiation, mais aussi, milieu des rencontres)[2269]. Mais on pourrait soutenir, en suivant la lecture de Sibertin-Blanc, qu'Althusser est également proche de Deleuze (ou l'anticipe, c'est difficile à préciser) sur un autre plan, celui du problème de la causalité historique et qui concerne donc le rapport très complexe (et les déplacements qu'y s'opèrent) entre le concept althussérien de « conjoncture » et le concept deleuzien d'« événement ». Si ce dernier est forgé notamment comme réponse à la crise du concept marxiste de conjoncture (et d'une certaine discursivité marxiste mise en cause notamment après les événements de mai 1968), il est tout aussi vrai que l'infatigable travail d'élaboration d'un nouveau concept *matérialiste* de conjoncture mené par Althusser dans les années 1960, permet d'intégrer à ce concept les « conditions de complexité, d'hétérogénéité et d'inégalité interne des formations sociales, qui rendent pensables une temporalité historique elle-même multiple et différentielle, marquée par des inégalités internes et par des déplacements de ces inégalités »[2270]. Autrement dit, il s'agit d'un concept de conjoncture qui serait capable d'« abriter » ou d'« accueillir » un certain concept d'événement, non pas en termes de « rencontre de séries causales indépendantes », mais plutôt en termes de « *rupture des chaînes de causalité* »[2271]. Evidemment, ceci ne veut pas dire qu'il s'agit d'un simple

[2269] C'est le même point qu'avait remarqué Fischbach à propos de la « genèse de l'acte de penser » (voir notre analyse de ce passage dans le chapitre 2.2). Mais à proprement parler, Tosel dit qu'Althusser ne produit que l'« image » d'une nouvelle image de la pensée. Pour lui, « Le courant souterrain du matérialisme de la rencontre » « est tout d'abord la déconstruction quasi deleuzienne d'une image de la pensée » (« le dernier Althusser élimine une image de la pensée au profit d'une autre image de la pensée, tout comme Deleuze »). Mais il ajoute tout de suite : « Il serait plus juste de préciser qu'Althusser en fait ne produit à titre d'une propédeutique interrompue et inchoative *qu'une image d'une nouvelle image de la pensée* ». Il faudrait dire que dans cette dernière affirmation le concept d'image ne pourrait point avoir un sens deleuzien. Voir André Tosel, « Matérialisme de la rencontre et pensée de l'événement miracle », in Annie Ibrahim (dir.), *Autour d'Althusser*, op. cit., 28-29, 43. Pour une lecture générale des points de rencontre entre le matérialisme aléatoire d'Althusser et la pensée deleuzienne, voir Alain Beaulieu, « La politique de Gilles Deleuze et le matérialisme aléatoire du dernier Althusser », *Actuel Marx* nº 34, vol. 2 (2003): 161-74. A partir de la thèse selon laquelle « la pensée politique de Gilles Deleuze demeure, dans une certaine mesure, l'héritière de la ré-interprétation de Marx par Althusser », l'auteur analyse ce rapport sous quatre dimensions : « la critique de la dialectique, le matérialisme épicurien, la donation de sens et l'unité du monde » (*ibid.*, 161, 163).

[2270] Guillaume Sibertin-Blanc, « D'une conjoncture l'autre », art. cit., 40.

[2271] *Ibid.*, 32. Comme l'explique Sibertin-Blanc à propos de l'article de Deleuze et Guattari, « Mai 68 n'a pas eu lieu » (de 1984), « une conjoncture de transformation historique n'est pas seulement une période de changement particulièrement visible ou bruyante ; c'est une période où change la manière même de changer. (…) [C]e qui importe, ce sont les moments où s'introduit une *différentielle* dans le changement, quand cela se met à changer *autrement*. Cette différentielle produit alors une rupture de la causalité historique, imposant un

« accord » entre le concept althussérien et le concept deleuzien. S'il est possible de penser quelque chose comme « le primat du devenir sur l'être » en tant que thèse matérialiste aléatoire, cela ne peut être conçu en prenant le concept du devenir pur et simplement au sens deleuzien. Il faudrait plutôt penser leur différence à partir d'un certain terrain commun qui a rendu possible leur rencontre. Dans une certaine mesure, c'est le travail d'Althusser lui-même qui témoigne de la mesure dans laquelle il s'est efforcé de penser cette différence. La scission interne à la pensée althussérienne entre un « althussérisme de la structure » et un « althussérisme de la conjoncture », reflète de manière symptômale en quelque sorte cette tentative, une « scission qu'Althusser s'est efforcé sans cesse de réduire sans pourtant l'annuler, et au contraire même, en prenant de plus en plus visiblement conscience de son irréductibilité »[2272].

Avant d'approfondir la question du vide, il convient de regarder les formes que prend ce concept chez Spinoza (toujours selon la lecture proposée par Althusser). Comme nous l'avons rappelé plus haut, les pages qu'Althusser consacre à Spinoza dans son écrit sur « Le courant souterrain », commencent avec l'« éloge explicite » que Spinoza dédie à Machiavel dans le *Traité politique*[2273], éloge avec lequel Althusser conclut aussi son *Machiavel et nous*[2274]. Mais sans trop s'y attarder, la question qui se pose est celle de la « stratégie philosophique » de Spinoza, qui aux yeux d'Althusser s'exprime d'emblée par

---

impératif pratique » (*ibid.*, 32). L'affirmation de Morfino et Pinzolo selon laquelle Althusser « précise également que ce qui advient proprement, c'est que le "deux" prolifère dans chacune des séquences, que *toute séquence bifurque* et *que tout point de la séquence bifurque* » ne semble pas contredire le point souligné par Sibertin-Blanc. Voir Vittorio Morfino et Luca Pinzolo, « Le primat de la rencontre sur la forme », art. cit., 154.

[2272] Guillaume Sibertin-Blanc, « D'une conjoncture l'autre », art. cit., 39. Nous reviendrons sur ce problème dans la conclusion de ce chapitre.

[2273] « Quels sont, pour un prince animé de la seule passion de dominer, les moyens de conserver et d'affermir sa souveraineté ? C'est ce qu'a montré fort au long le très pénétrant Machiavel ; mais à quelle fin a-t-il écrit son livre ? Voilà ce qui ne se montre pas assez clairement ; s'il a eu un but honnête, comme on doit le croire d'un homme sage, il a voulu apparemment faire voir quelle est l'imprudence de ceux qui s'efforcent de supprimer un tyran, alors qu'il est impossible de supprimer les causes qui ont fait le tyran, ces causes elles-mêmes devenant d'autant plus puissantes qu'on donne au tyran de plus grands motifs d'avoir peur. (…) De plus, Machiavel a peut-être voulu montrer combien une multitude libre doit se garder de confier totalement son salut à un seul homme (…). J'incline d'autant plus à interpréter ainsi la pensée de cet homme si sage qu'il est reconnu qu'il a toujours été pour la liberté et a donné sur les moyens de la défendre des conseils très salutaires ». Baruch Spinoza, *Traité politique*, trad. par Émile Saisset, révisée par Laurent Bove, Le livre de poche (Paris: Librairie générale française, 2002), 160-61.

[2274] Machiavel est « le plus grand philosophe matérialiste de l'histoire, à l'[*égal*] de Spinoza qui le déclarait "*acutissimus*", très aigu. Spinoza le croyait "*acutissimus*" en politique. Il ne semble pas avoir soupçonné qu'il était aussi le plus aigu en philosophie matérialiste ». *EPP II*, 161.

cette opération qui peut paraître bien déconcertante : commencer par l'idée de Dieu[2275]. Au lieu de commencer par le monde comme le font les scolastiques, ou par le cogito, comme le fait Descartes, Spinoza commence par Dieu. Mais pour Althusser — et ici se joue tout le pari de la lecture qu'il propose de ce geste — commencer par Dieu ne serait rien d'autre que commencer par *rien*, d'où la thèse paradoxale selon laquelle « l'objet de la philosophie est pour Spinoza le vide »[2276]. Et aussi vite qu'il propose cette thèse — à laquelle nous reviendrons dans un instant —, Althusser introduit ici à nouveau un « greffage » épicurien, en traduisant (peut-être même en travestissant) la théorie spinozienne des attributs, dans le langage de la pluie des atomes.

Ce greffage ou ce travestissement, cependant, n'est pas tout à fait illégitime. On sait que chez Spinoza, parler de Dieu c'est parler de la Nature. La formule *Deus sive natura*, devenue le noyau d'une véritable « querelle de l'athéisme » parmi les interprètes modernes de Spinoza[2277], est celle qui justifie l'affirmation tranchante d'Althusser, pour qui, chez Spinoza, « Dieu *n'est que* nature »[2278]. Depuis ce constat, le lien avec Épicure devient évident : son matérialisme ne considérait rien d'autre que ce qui existait en tant que nature (le « naturalisme » de Lucrèce, on l'a vu, s'inspire de ce même postulat). Aussi bien du point de vue de l'éthique que du point de vue de la physique, les spécialistes ont fait remarquer la filiation et les points communs entre une philosophie et l'autre[2279]. Ce qui

---

[2275] Althusser cite à cet endroit un passage qu'il prend comme une lettre de Spinoza : « *les uns commencent par le monde, les autres par l'esprit humain, moi je commence par Dieu* » (*EPP I*, 549). Mais comme l'éditeur le remarque, il s'agit en réalité d'une « note manuscrite de Leibniz » concernant une discussion sur Spinoza.

[2276] *Ibid*. Dans les notes de l'édition, l'attention est attirée sur le fait que la même année où Althusser rédige ce texte, en 1982, Pierre Macherey prononce une conférence qui porte précisément sur la question du vide chez Pascal et Spinoza. Voir Pierre Macherey, « Entre Pascal et Spinoza : le vide », in *Avec Spinoza : études sur la doctrine et l'histoire du spinozisme*, coll. Philosophie d'aujourd'hui (Paris: PUF, 1992), 152-67. Nous reviendrons à ce texte sous peu.

[2277] Voir Baruch Spinoza, *Éthique*, op. cit., notamment la « Préface » et la démonstration de la proposition IV de la quatrième partie : « cet Étant éternel et infini que nous appelons Dieu, autrement dit la Nature, agit avec la même nécessité par laquelle il existe » (353) ; « la puissance par laquelle les choses singulières et par conséquent l'homme conserve son être, est la puissance même de Dieu, autrement dit de la Nature » (367). Voir à cet égard, le commentaire de Bernard Rousset, « La querelle de l'athéisme spinoziste », in *L'immanence et le salut. Regards spinozistes*, préface d'André Tosel (Paris: Editions Kimé, 2000), 227-39. Voir aussi l'excellente étude d'Étienne Balibar, « Les trois Dieux de Spinoza », in *Spinoza politique. Le transindividuel*, op. cit., 437-65.

[2278] Althusser avait déjà employée cette même idée dans sa lecture de Montesquieu. A propos de cette « voix de la nature », « la *plus douce des voix* » qu'est la politique, Althusser disait : « Il s'agit d'un devoir fixé aux hommes par la nature ou Dieu, ce qui est tout un ». *M*, 38.

[2279] Voir notamment les études de Pierre-François Moreau et Laurent Bove dans le volume 57 des *Archives de Philosophie* consacré à « Spinoza-Épicure-Gassendi » : Pierre-François Moreau, « Épicure et Spinoza : La

constitue une invention beaucoup plus « libre » de la part d'Althusser, c'est d'interpréter les attributs, dont leur nombre est infini, et dont leur mode d'existence peut être dit « parallèle », selon l'image de la pluie épicurienne, de la chute des atomes dans le vide. On se souvient que c'était au tout début de son texte qu'Althusser jette d'un coup cette très particulière interprétation : « Ce livre porte tout au contraire sur une autre pluie, (…) la "pluie " (Lucrèce) des atomes d'Épicure qui tombent parallèlement dans le vide, la "pluie" du parallélisme des attributs infinis chez Spinoza, et bien d'autres encore »[2280]. Mais dans les pages consacrées à Spinoza, il tente de préciser cette lecture : « Les attributs tombent dans l'espace vide de leur détermination comme gouttes de pluie qui ne sont rencontrables [que dans] ce parallélisme d'exception, ce parallélisme *sans rencontre, sans union* (de l'âme et du corps…) qu'est l'homme »[2281]. Mais ce parallélisme sans rencontre n'est qu'une apparence ou un effet de surface, car la rencontre a déjà eu lieu grâce à la structure même qui fait communiquer les éléments d'un attribut et de l'autre, l'étendue et la pensée (les seuls qu'on connaît). Cela peut être vu parce que le mode ou « chose singulière » qu'est l'homme effectivement agit et connaît. Althusser laisse de côté l'image épicurienne de la pluie, pour passer tout directement à souligner l'un des effets les plus puissants de la stratégie philosophique de Spinoza et de ce « parallélisme » ainsi compris : avec Spinoza, il n'est plus question d'une théorie de la connaissance, c'est-à-dire de son « double corrélat, le sujet connaissant et l'objet connu ». Avec Spinoza donc, tel comme « *il ne reste rien à dire de Dieu* », dit Althusser, il ne reste rien à dire sur le *problème de la connaissance* non plus[2282], puisque ni l'un ni l'autre sont de véritables problèmes. Ces sont devenus des

---

physique », *Archives de Philosophie* 57, n° 3 (1994): 459-69 ; Laurent Bove, « Épicurisme et spinozisme : L'éthique », *Archives de Philosophie* 57, n° 3 (1994): 471-84. Ce dernier résume bien ce qui rapproche l'un de l'autre : « L'épicurisme et le spinozisme se constituent dans leur lutte radicale contre un adversaire qui leur est structurellement commun : la conception téléologico-dualiste et morale de l'homme et du monde et ses conséquences pratiques : l'illusion théologique et la superstition, la crainte, le manque, la tristesse, la haine » (471). Nous venons d'apprendre la parution de l'ouvrage de Dimitris Vardoulakis, *Spinoza, the Epicurean*, coll. Spinoza Studies (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2020), que malheureusement nous ne pouvons que signaler ici.

[2280] *EPP I*, 539.

[2281] *Ibid.*, 549-50. Dire que les attributs « tombent dans le vide », « comme gouttes de pluie », n'a pas beaucoup de sens. Comme le souligne Moreau, tout en reconnaissant leur inspiration commune, c'est précisément par rapport au modèle des atomes, « qui nécessitent du vide », que la différence entre la physique épicurienne et celle spinozienne devient plus évidente. Voir Pierre-François Moreau, « Épicure et Spinoza : La physique », art. cit., 463.

[2282] À ce point, Althusser fait réapparaître le couple Heidegger-Épicure. N'ayant plus rien à dire sur le problème de la connaissance, l'« *homo cogitat* » n'a d'autre signification que le *fait* matériel et contingent que « l'homme pense » : « c'est le constat d'une facticité, celle du "c'est ainsi", celle d'un "*es gibt*" qui annonce

questions imaginaires, ou plutôt *idéologiques*. C'est ce qui justifie, par ailleurs, un autre « parallèle » qu'Althusser avait établi depuis tôt entre Spinoza et Hegel comme les deux adversaires philosophiques respectifs de Descartes et de Kant : « plus de "*cogito*" chez Spinoza (mais seulement la proposition factuelle "*homo cogitat*", l'homme pense), plus de sujet transcendantal chez Hegel mais un sujet comme processus (je passe sur sa téléologie [immanente]) »[2283]. Chez l'un comme chez l'autre, dit Althusser, c'est une conception « *subjectiviste-transcendantale* » de la vérité et de la connaissance qui est frontalement combattue[2284].

Ce dernier aspect de la pensée de Spinoza, cependant, est quelque chose qu'Althusser avait déjà thématisé dans plusieurs de ses écrits précédents. Dès *Lire Le Capital*, on le sait, il assigne à Spinoza une place exceptionnelle dans l'histoire de la philosophie. Dans le passage bien connu de « L'objet du "Capital" » où Althusser affirme que du point de vue philosophique Spinoza est « le seul ancêtre direct de Marx », il soutient aussi qu'avec la philosophie de Spinoza s'est produite une véritable « révolution théorique ». Si à ce moment-là Althusser ne développe pas trop cette intuition, on retrouve cependant certaines traces de ce qu'il souligne beaucoup plus explicitement dans « Le courant souterrain », concernant plutôt sa *stratégie philosophique*. « L'histoire du spinozisme refoulée de la philosophie, se déroule alors comme une histoire souterraine qui agit en d'*autres lieux*, dans l'idéologie politique et religieuse (le déisme) et dans les sciences, mais pas sur la scène éclairée de la philosophie visible »[2285]. Déjà en 1965, on le voit, Spinoza était introduit comme faisant partie d'une histoire *souterraine* de la philosophie, et du même coup, comme une philosophie *refoulée*. En outre, le thème du commencement qu'Althusser analyse dans « Le courant souterrain », offre l'exemple — peut-être le plus emblématique — de cette philosophie qui tout en parlant de Dieu, plaçant Dieu devant la scène ou « en plein jour », est une philosophie qui parle cependant d'autre

---

déjà Heidegger et rappelle la facticité de la chute des atomes chez Épicure » (*EPP I*, 550). Comme nous l'avons déjà annoncé, nous laisserons l'analyse de cette référence à Heidegger pour la troisième et dernière « constellation ».

[2283] *ADL*, 475.

[2284] Suivant un style — ou stratégie — philosophique « dogmatique » (selon une acception de ce mot qu'Althusser avait fait sienne depuis tôt aussi), « dans les deux cas, Spinoza et Hegel parvenaient (…) à débarrasser l'esprit d'illusion de la subjectivité transcendantale ou transcendante comme garantie ou fondement de tout sens ou de tout expérience de vérité possible ». *Ibid.*, 476.

[2285] *LC*, 288.

chose (la nature, les attributs), et qui agit donc *ailleurs*. C'est précisément cet aspect de la philosophie de Spinoza, sa stratégie, qui joue le rôle le plus important dans le texte de 1982.

En ce sens, plus que tout autre thème de la philosophie de Spinoza, et au-delà de cette traduction plus ou moins forcée (jusqu'à l'incohérence) de la théorie des attributs dans les termes de la pluie des atomes, ce qui intéresse Althusser dans ce texte, c'est la thèse bien paradoxale, déjà avancée, selon laquelle, pour Spinoza, l'objet de la philosophie est le *vide*. Mais Althusser va pousser encore plus loin cette affirmation en tirant une espèce de « corollaire » qui peut être considéré en même temps comme une reformulation, voire une radicalisation, des propositions qu'il avait déjà avancé dans *Lénine et la philosophie* avec la formule du « *vide d'une distance prise* »[2286]. C'est la thèse selon laquelle « *le vide (...) est la philosophie même* »[2287]. Tout d'abord, cette proposition sur le vide implique, comme Althusser l'affirme à plusieurs reprises, que la philosophie de Spinoza, rejetant radicalement le problème de la création, met fin à toute finalité et à toute téléologie, ainsi qu'à toute fiction d'un « Ordre » naturel parfaitement cohérent, d'après les leçons que l'on peut tirer de l'Appendice de la première partie de l'*Éthique*[2288]. Encore une fois, il s'agit du thème de la non-préexistence du sens, de l'absence radicale des fins ou des principes qui puissent garantir à l'avance une compréhension adéquate du monde (ou, pour le dire à nouveau dans les termes de la rencontre : il n'y a *rien* qui puisse garantir le résultat ou le « sens » d'une rencontre avant que la rencontre ait eu lieu). Cette proposition sur le vide, néanmoins, conduit Althusser à souligner tout particulièrement l'aspect « critique » de la philosophie de Spinoza, aspect qui de manière étonnante le mène à établir une comparaison explicite entre la stratégie philosophique de Spinoza et la « déconstruction » de Derrida[2289]

[2286] Rappelons à nouveau la thèse formulée en 1968 dans *Lénine et la philosophie*. Althusser parlait du « rien philosophique » comme l'espace où se déroule toute intervention philosophique possible, et de l'intervention philosophique comme le tracé d'une ligne de démarcation, intervention qu'il définît aussi comme le « *vide d'une distance prise* » (*LP*, 40).
[2287] *EPP I*, 551.
[2288] Voir Baruch Spinoza, *Éthique*, op. cit., 83-94 : « Pour montrer que la nature n'a pas de fin qui lui soit prescrite et que toutes les causes finales ne sont que des fictions humaines, il n'est pas besoin de beaucoup » (87) ; « comme ceux qui ne comprennent pas la nature des choses n'affirment rien des choses, mais se bornent à imaginer les choses et prennent l'imagination pour l'intellect, voilà pourquoi ils croient fermement qu'il y a de l'ordre dans les choses, ignorants de la nature tant des choses que d'eux-mêmes » (91). Voir aussi *ADL*, 477.
[2289] *EPP I*, 551.

(filiation qu'il va également tracer entre Machiavel et Derrida)[2290], précisément à cause de l'importance que ce dernier assignait à la question de la stratégie en philosophie. Nous traiterons plus en détail la référence à Derrida dans la prochaine constellation. Ce qu'intéresse à ce point, c'est de préciser quel est le statut de ce concept de vide, et quelle relation cette thèse sur le vide chez Spinoza a-t-elle avec sa stratégie philosophique qui a tellement fasciné Althusser.

Dans le fragment sur Spinoza, Althusser revient sur ce fait apparemment déroutant de l'*Éthique* qui est le commencement par Dieu. Ce serait l'exemple le plus audacieux de la stratégie philosophique de Spinoza car « il commençait par Dieu et au fond (je le crois, après toute la tradition de ses pires ennemis) il était (comme Da Costa et tant d'autres Juifs portugais de son temps) athée »[2291]. Plus important que de savoir si l'individu Spinoza était ou non athée[2292], c'est la lecture qu'Althusser fait de ce geste en termes d'une stratégie philosophique. Voici ce qu'il dit : « Suprême stratège, il commençait par investir la suprême place forte de son adversaire, ou plutôt il s'y installait comme s'il était son propre adversaire même, donc non suspect d'en être l'adversaire juré, et en redisposait la forteresse théorique de manière à la retourner complètement, comme on retourne des canons contre son occupant même »[2293]. Comme l'a rappelé l'excellent ouvrage de Laurent Bove — qui met précisément le thème de la stratégie au centre de son travail —, la question de la stratégie est toujours liée au problème de l'espace, c'est-à-dire de la place qu'occupent ou « vident » les corps, ainsi que les rapports de force, de concurrence ou résistance, qui s'établissent entre les corps ou modes de l'être. « Le problème de toute existence modale est avant tout un problème d'espace, à construire, à conquérir, à libérer mais aussi à défendre. La stratégie du conatus est en premier lieu une conquête de l'espace, tant pour les corps que pour les idées »[2294]. Certes, Bove parle ici de la stratégie *du conatus* (c'est ce qui articule, dès le titre, tout son livre), et il ne dit pas, à proprement parler, que l'espace *se vide*, ou qu'il y a du *vide*, mais que l'espace peut être *libéré* par les mouvements de déplacement ou par les affections entre les corps et entre les idées. Mais même s'il s'agit

[2290] Voir l'une des annotations manuscrites qu'Althusser avait ajouté à sa conférence « Solitude de Machiavel » (*SM*, 324, note v), ainsi que le fragment sur « Machiavel » (*ADL*, 496-97).
[2291] *ADL*, 483.
[2292] Nous renvoyons pour cela au travail de Rousset cité plus haut.
[2293] *Ibid*.
[2294] Laurent Bove, *La stratégie du conatus: affirmation et résistance chez Spinoza*, Bibliothèque d'histoire de la philosophie nouvelle série (Paris: Vrin, 1996), 15.

explicitement d'une stratégie « intra-philosophique », si l'on peut dire, au sens où c'est dans l'œuvre de Spinoza que cette stratégie se déploie et peut être repérée, ce traitement a évidemment des implications ou des effets « extra-philosophiques » ou « métaphilosophiques » (si l'on peut abuser un peu du préfixe). Le problème du commencement par Dieu — ou plus exactement par la *substance*, et même avant, par la « *causa sui* » — donne en effet la preuve la plus éloquente. Comme l'a remarqué aussi Morfino, « la spécificité de la stratégie philosophique spinozienne consiste à vider les mots de la tradition du sens établi à travers les siècles pour leur donner une nouvelle conceptualisation à travers un système de relations complètement nouveau »[2295]. Le commencement par Dieu, alors, n'est pas un commencement arbitraire, comme s'il s'agissait d'établir un « principe » métaphysique, mais un commencement nécessaire qui obéit à la position même du mouvement d'autoproduction du réel, un mouvement qu'en réalité, est « sans commencement ni fin », parce qu'il est son propre principe de causalité, infini et donc éternel[2296]. Moyennant cette position, Spinoza non seulement étaye magistralement sa propre philosophie — ce monument qu'est l'*Éthique* —, mais du même coup il se place dans l'espace théorico-politique de l'histoire de la philosophie. En occupant un espace, il occupe la place laissée vide par les théologiens et les métaphysiciens, et ce geste même est une prise de position, la plus rigoureuse, rationnelle et radicale qui soit, qui renverse — comme les canons dont parle Althusser —, les armes de ses ennemis[2297].

Nonobstant, l'usage par Althusser du concept de vide demeure très problématique. Nous avons rappelé que la même année de rédaction du texte sur « Le courant souterrain », Macherey faisait une intervention dans un colloque sur Spinoza, sur le problème du vide chez Pascal et ce dernier. Bien que Macherey a fait le point sur le rejet explicite par Spinoza du concept de vide (l'occurrence même du concept révèle, en fait, qu'il n'apparaît

[2295] Vittorio Morfino, *Il tempo della multitudine*, op. cit., 134. « L'exemple le plus évident — poursuit Morfino — c'est le travail philosophique que Spinoza développe autour du terme "Dieu" : placé au centre de la première partie de l'*Ethique*, il est vidé de toute signification religieuse et théologique, pour devenir le nom de la puissance aveugle de la nature » (la traduction est mienne).

[2296] Laurent Bove, *La stratégie du conatus*, op. cit., 8-10. Bove parle en effet de « la boucle récursive de l'être réel lui-même ».

[2297] Il est intéressant de noter que dans sa lecture de Rousseau, Althusser voyait une stratégie analogue : la position de Rousseau dans l'idéologie des Lumières était celle d'un « opposant de l'intérieur ». Voir à ce propos le cours de 1965-1966, dans *PH*, 301-03 (chapitre qui a été reconstitué à partir des notes d'un auditeur), et l'excellent commentaire faite par Bruno Bernardi : Bruno Bernardi, « Un Rousseau peut en cacher un autre. Althusser lecteur du second *Discours* », in *Rousseau et le marxisme*, éd. par Luc Vincenti (Paris : Éditions de la Sorbonne, 2011), 63-79.

que pour être nié), son analyse suggère que cela est principalement dû à une conjoncture intellectuelle spécifique dans laquelle Spinoza, comme Pascal, cherchent à se démarquer du cartésianisme. Le problème du vide relève symptomatiquement alors le terrain commun de leur divergence. Tout l'enjeu de cette divergence tient sur « la possibilité de penser la matière sans l'espace, l'étendue sans les corps, ce qui remet en question la synthèse entre la géométrie et la physique effectuée par le cartésianisme »[2298]. Mais à ce niveau, constate Macherey, les termes de la discussion ne peuvent plus être ceux de la physique expérimentale (donc, ce n'est plus le problème *physique* du vide), mais plutôt ceux d'une « spéculation théorique » plus vaste qui prend pour objet la nature en général, ce qui renvoie « davantage à Démocrite et à Épicure qu'à Aristote »[2299]. Par cette remarque, curieusement, on voit que, par rapport au vide, Pascal se rapproche à la même tradition philosophique qu'Althusser avait voulu rapprocher Spinoza — à tort ou à raison. Prenant l'exact contre-pied de la démarche aristotélicienne qui réduit le vide à une absurdité, il ne s'agit pas pour Pascal d'attribuer des déterminations ou des propriétés plus ou moins imaginaires à un vide compris comme « néant », « il pose la nécessité de penser une réalité en dehors de toute détermination », mais qui de ce fait tiendrait « le milieu entre la matière et le néant »[2300]. Autrement dit, la position de Pascal ne pose pas « l'existence de l'espace vide à côté de celle des corps », comme s'il s'agissait de concevoir deux entités séparées. Sa position vise plutôt à « créer le lieu théorique » qui rendrait possible la physique expérimentale et l'expérimentation elle-même, comme l'a dit Morfino, dans un commentaire de cette intervention de Macherey[2301]. Morfino fait un pas de plus par rapport à cette discussion. Car le rejet spinozien du vide ne serait pas complètement homologue à celui de Descartes, c'est-à-dire un rejet fondé sur l'identification de l'étendue et du corps (la « synthèse » entre physique et géométrie pointée par Macherey), mais ce serait un rejet qui s'explique d'après l'ontologie relationnelle de la connexion des corps : « c'est l'être relationnel des modes qui empêche de penser le vide, c'est leur *concurrere* », soutient

[2298] Pierre Macherey, « Entre Pascal et Spinoza : le vide », in *Avec Spinoza*, op. cit., 161.
[2299] *Ibid*.
[2300] *Ibid.*, 162.
[2301] Vittorio Morfino, « Retour sur l'enjeu du vide », in Laurent Bove, Gérard Bras, et Éric Méchoulan, éd., *Pascal et Spinoza. Pensées du contraste: De la géométrie du hasard à la nécessité de la liberté* (Paris: Amsterdam, 2007), 171. Soit dit en passant, la tâche de « création » de ce « lieux théorique » n'est pas sans lien, croyons-nous, avec l'« utopie théorique » dont parle Althusser à propos de la pratique théorique de Machiavel.

Morfino[2302]. Si Macherey semble identifier la position de Spinoza à celle de Descartes en ce qui concerne le problème du vide, Morfino distingue entre un « Spinoza cartésien » qui, en effet, opère une « négation logico-métaphysique » du vide, et un « Spinoza spinozien » (dirait-on), notamment celui de l'*Éthique*, chez lequel la négation du vide serait plutôt « épistémologique ». Contre la négation « statique » de Descartes, pour qui la matière est « inerte », celle de Spinoza serait une négation « dynamique », car la matière, en tant qu'attribut de Dieu, serait une matière puissante, toujours en relation. La négation du vide chez Spinoza ne s'explique donc pas à partir de la synthèse entre espace et corps, mais à partir de l'identité entre Dieu et la matière : elle est « fondée sur la nécessité des parties à concourir pour que le vide soit nié : ce "devoir", ou plutôt cette nécessité, c'est la nécessité relationnelle des modes qui ne peuvent exister que dans la trame complexe de ce "concours" qui se manifeste comme effet fini de la causalité immanente »[2303]. En introduisant cet écart, Morfino avance alors une thèse de grand intérêt en ce qui concerne le cadre dans lequel s'inscrit la pensée de Spinoza selon la réflexion d'Althusser (ce que nous traitons ici sous la rubrique d'une même « constellation ») : « la négation du vide chez Spinoza a pour fonction de fonder l'identification entre ontologie et politique, entre ontologie et histoire, à travers le concept de puissance. Et cette identification comporte, à travers la négation du vide, le rejet du modèle de la raison de la physique expérimentale, c'est précisément pour accueillir un autre modèle de rationalité, celui de Machiavel »[2304]. On découvre ainsi que si la négation du vide, d'une part, éloigne Spinoza de la tradition atomiste, cette même négation, d'autre part, révèle son rapprochement à Machiavel[2305], dans la mesure où l'ontologie des « connexions singulières » entre en résonance avec l'inspiration du concept machiavélien d'*occasion* — celui qui, paradoxalement, semblerait le plus éloigné du concept spinozien de nécessité. Pour Morfino, en fait, c'est seulement depuis un horizon théorique spinozien que le concept machiavélien d'occasion peut être compris correctement,

[2302] *Ibid.*, 174.
[2303] *Ibid.*, 176.
[2304] *Ibid*. Par-là, Morfino rejoint la lecture de Negri sur « l'antimodernité de Spinoza ». Ceci ne lui a pas empêché toutefois de proposer une critique de la conception negrienne du concept spinoziste de « multitude ». Voir notamment Vittorio Morfino, « The Multitudo According to Negri: On the Disarticulation of Ontology and History », *Rethinking Marxism* 26, n° 2 (2014): 227-38.
[2305] Suivant non pas le problème du vide, mais celui du commencement, Bove arrive aussi à une conclusion de ce genre : « L'impératif spinoziste, en éthique comme en politique, est donc machiavélien : c'est le "retour au principe" ». Laurent Bove, *La stratégie du conatus*, op. cit., 303.

et inversement, c'est le concept machiavélien d'occasion qui rend intelligible le problème spinozien de la causalité immanente[2306].

Le passage qu'opère Althusser depuis le vide physique des atomistes vers la thèse du vide comme objet de la philosophie chez Spinoza (et même, la thèse selon laquelle la philosophie serait elle-même le vide), exige que l'on fasse une distinction entre différents usages du concept, car il est difficile que celui-ci puisse maintenir la même signification et la même cohérence à travers des contextes théoriques aussi différents. Même si ces différents usages témoignent de l'incohérence dans la reconstruction d'Althusser de ce courant souterrain qu'il veut faire ressortir, on voit moins l'incohérence et on peut même apprécier leur efficacité si on considère ces différents usages dans leur fonctionnement à l'intérieur du dispositif théorique qu'Althusser est en train de construire, ce qui veut dire qu'il faut prendre ces différentes significations à l'intérieur d'une *stratégie* philosophique spécifique (soit qu'elle vise à établir des filiations entre auteurs de l'histoire de la philosophie, soit qu'elle pose une thèse sur qu'est-ce que la philosophie). Dire, en ce sens, que l'usage du concept de vide serait purement rhétorique, comme l'a signalé Morfino[2307], risque peut-être de négliger le fait que chez Althusser — et cela depuis ses premiers écrits — il ne s'agit jamais *que* de rhétorique, c'est-à-dire que la rhétorique fait partie essentielle d'une manière spécifique de *pratiquer* la philosophie, d'un style philosophique, si l'on veut, indissociable d'une « politique de l'écriture »[2308]. Non loin de cette idée, Jean-Jacques Lecercle a pu affirmer, en utilisant une paraphrase provocante d'une thèse d'Althusser, que « le style, c'est la lutte des classes dans la grammaire »[2309]. Il est vrai que Morfino fait cette affirmation pour prévenir une lecture du concept de vide — et du matérialisme aléatoire en général — comme une théorie de l'événement, voire comme une théorie de la liberté humaine[2310]. Si bien la première lecture ne serait pas strictement impossible (cela correspondrait à l'une des « tendances » de l'althussérisme), la deuxième semble beaucoup plus intenable d'après ce que le texte même d'Althusser dit. Dans tous les cas, il ne faut pas

[2306] Vittorio Morfino, *Il tempo della multitudine*, op. cit., 137-38.
[2307] Vittorio Morfino, *Plural Temporality*, op. cit., 97 ; Vittorio Morfino et Luca Pinzolo, « Le primat de la rencontre sur la forme », art. cit., 151.
[2308] Sur ce point, nous renvoyons aux analyses sur le « détour de la métaphore » et la stratégie philosophique d'Althusser, développées dans le chapitre 2.1.
[2309] Jean-Jacques Lecercle, « Les marqueurs grammaticaux sont des marqueurs de pouvoir : grammaire de l'interpellation », *Période*, 2017, http://revueperiode.net/les-marqueurs-grammaticaux-sont-des-marqueurs-de-pouvoir-grammaire-de-linterpellation/.
[2310] Vittorio Morfino et Luca Pinzolo, « Le primat de la rencontre sur la forme », art. cit., 151.

oublier l'opérativité, ou plus exactement les effets, que l'usage du concept de vide peut avoir dans le dispositif théorique althussérien. Autrement dit, il faut toujours avoir en tête la question suivante : de quelle stratégie ce concept est l'instrument[2311].

Il faut distinguer donc, au moins, entre le vide *physique* d'Épicure qui sert à poser la thèse de la « non-antériorité du sens » et le vide *politique* de Machiavel, vide qui, au-delà des métaphores dont se sert Althusser, devient surtout un vide *philosophique* : « C'est dans le *vide* politique que doit se faire la rencontre, et que doit "prendre" l'unité nationale. Mais *ce vide politique est d'abord un vide philosophique*. On n'y trouve aucune Cause qui précède ses effets, aucun Principe de morale ou de théologie (…), on n'y raisonne pas dans la Nécessité du fait accompli, mais dans la contingence du fait à accomplir »[2312]. Dans son article sur le « lexique althussérien », Morfino a bien souligné ce point (sans y mentionner cependant la question de son statut purement rhétorique). En tant que vide philosophique, le vide est chez Machiavel absence de cause au niveau ontologique et absence de tout principe au niveau moral et téléologique[2313]. C'est à ce niveau, nous semble-t-il, qui doit être comprise la thèse qu'Althusser a osé avancer à propos du vide chez Spinoza (même si sur le plan strictement conceptuel il est à tort). Pour revenir une dernière fois à Machiavel, voyons ce qui disait Althusser dans *Machiavel et nous* concernant la question du commencement, liée à celle du vide : « à la question qui n'a pas cessé de hanter et ne va pas cesser de hanter la philosophie : par quoi faut-il *commencer* ?, Machiavel répond, en dehors de toute philosophie, mais par des thèses qui ne sont pas sans écho philosophique : il faut

[2311] Dans son étude sur Pascal et Spinoza, Macherey avait fait une remarque qui pourrait bien s'accorder avec l'affirmation de Morfino : « À bien y réfléchir, si l'on cherche au-delà des mots à comprendre le sens qu'ils communiquent, Pascal disait-il autre chose ? (…) Que l'on nomme cette infinité plein ou vide, c'est après tout question de désignation, et celle-ci est indifférente au contenu du raisonnement qu'elle sert à formuler ». Pierre Macherey, « Entre Pascal et Spinoza : le vide », in *Avec Spinoza*, op. cit., 165-66. Dit dans nos termes alors : bien qu'elle puisse être une pure « question de désignation » (ou de *rhétorique*), cette question est subordonnée « au contenu du raisonnement qu'elle sert à formuler » (c'est-à-dire, à une *stratégie*). Pour des remarques très utiles à propos du concept de vide dans l'ensemble de la stratégie théorique d'Althusser, voir aussi Panagiotis Sotiris, « Rethinking Aleatory Materialism », in *Encountering Althusser*, éd. par Katja Diefenbach et al. op. cit., 27-41.

[2312] *EPP I*, 546.

[2313] Vittorio Morfino, « Il materialismo della pioggia di Louis Althusser. Un lessico », art. cit., 89. Dans la version anglaise de l'étude sur « Le primat de la rencontre sur la forme », Morfino dit : « The philosophical voids of Spinoza and Machiavelli are the description of a precise philosophical strategy. It is true that Althusser flirts with Derrida's 'deconstruction', but far from being assimilable to a hermeneutic tradition that annuls all differences, we are confronted in fact with a limit case of philosophical activity, which consists in occupying, in a conflictual mode, a position in 'the thick of an already occupied world' ». Malgré cela, Morfino conclut en disant que les concepts de « vide », « rien » ou « néant » (*null*), ne sont pas nécessaires pour penser la rencontre. Voir Vittorio Morfino, *Plural Temporality*, op. cit., 98.

commencer par le commencement. Or, le commencement ce n'est, à la limite, rien. Nous voilà jetés dans le texte même du *Prince*. Il faut commencer par un Prince Nouveau et par une Principauté Nouvelle : c'est-à-dire, à la lettre et à la limite, par rien, non par le "néant", mais par le vide »[2314]. Entre le vide politique et le vide philosophique (ce dernier, tirant en partie son inspiration du modèle physique du vide des atomistes), c'est le problème du commencement — lui aussi politique et philosophique — qui est toujours simultanément en jeu, le commencement à partir de rien, et comme Machiavel le dit lui-même (sur ce point Althusser opère une identification quasiment totale avec sa pensée), il faut être seul pour commencer[2315].

La « récurrence du vide », comme l'a très justement souligné Matheron, révèle donc que si celui-ci ne peut pas être un véritable concept, il « n'est pourtant pas étranger à la conceptualité althussérienne »[2316]. Dit autrement, si l'on peut aisément reconnaître la centralité de la catégorie du vide tout au long du parcours intellectuel d'Althusser, il est cependant impossible de lui assigner un « centre homogène » (sa seule centralité serait celle d'une « répétition hétérogène », dit Matheron)[2317]. Car plus que l'un des résultats de sa production théorique, c'est un terme qui reflète plutôt les difficultés théoriques qu'Althusser a dû constamment faire face, et ceci même dès ses premiers écrits. Sans rappeler ici tous les endroits où ce mot fait son apparition (c'est le grand mérite du travail de Matheron), on a vu l'usage récurrent que fait Althusser du couple « vide/plein » dans le

---

[2314] *EPP II*, 118-19. Dans un texte qu'Althusser envoie à Franca Madonia en mai 1963 (lequel a, en effet, été mis comme exergue du tome II de ses *Ecrits philosophiques et politiques*), Althusser lui parle du problème philosophique du commencement, dans des formules presque identiques à celle qu'il avait employé pour parler du vide chez Spinoza : « dans tout commencement, la Philosophie est là, tout entière. Dans le commencement le plus infime de l'être. Sa manière de commencer d'être n'est que l'être du commencement. C'est pourquoi son commencement la hante, jusqu'à ce qu'elle se soit reconnue comme n'étant rien que le commencement même (…) en tout, comme en rien, la Philosophie sait que, de toute éternité elle *commence* » (*ibid.*, 8). De Ipola, en lisant ces lignes, faisait le lien entre le thème du commencement, la solitude, et le vide — tous les trois mélangés dans la théorie, mais aussi dans la biographie d'Althusser. Par rapport à ceux qu'Althusser avait eu pour « maîtres » en philosophie, De Ipola dit : « il savait qu'ils étaient tous d'accord sur un aspect, à savoir qu'il n'y a pas de points d'appui, de certitudes acquises, de savoirs révélés auxquels se référer : on commence toujours à philosopher en solitaire, en partant du vide ». Emilio de Ipola, *Althusser, l'adieu infini*, op. cit., 14-15.

[2315] Sur ce point voir le chapitre IX du *Prince* : Machiavel, *Le Prince*, op. cit., 145-51. Bien sûr, Machiavel parle ici d'une solitude bien déterminée, dans la situation où le Prince commence une principauté nouvelle avec le soutien du peuple. A cette solitude-là, Althusser ajoute (ou « greffe », encore) la solitude « théorique » de celui qui n'a pas de pairs ni d'ancêtres qui lui précèdent. C'est notamment dans le sens de cette dernière dont Althusser parle dans « Solitude de Machiavel » (*SM*, 313).

[2316] François Matheron, « La récurrence du vide chez Louis Althusser », in Louis Althusser, *Machiavel et nous*, op. cit., 208.

[2317] *Ibid.*, 209.

Cours de philosophie pour scientifiques (1967), avant que la catégorie de vide ne devienne plus célèbre avec la formulation du « vide d'une distance prise » dans *Lénine et la philosophie*. Si Matheron parle de la « dimension fantasmatique » du mot, c'est précisément parce que celui-ci semble « hanter » constamment son travail théorique. Il intervient au moment de l'élaboration de la thèse de la « coupure épistémologique », au moment de théoriser l'idéologie, ainsi qu'au moment où Althusser tente à plusieurs reprises de donner une définition de la philosophie. En effet, c'est un terme qui subit à chaque fois des déplacements de sens, déplacements provoqués ou surdéterminés par la conjoncture théorique dans laquelle il est mobilisé. On pourrait même dire que le vide n'est employé que pour produire des déplacements dans un espace théorique déterminé (ce qui nous semble être l'usage le plus pertinent et le plus fidèle à la leçon de stratégie de *Lénine et la philosophie* : la catégorie du vide est elle-même l'objet de l'opération définie comme « faire le vide »). En ce sens, il faut reconnaître qu'il existe bien une « positivité » du vide[2318].

Le commentaire de Matheron nous permet enfin de revenir sur un dernier point que nous venons d'évoquer en passant, et qui a trait avec la possibilité de lire les écrits du dernier Althusser (mais au fond, toute sa pensée), comme une théorie de l'événement, ce qui supposerait, en fait, une subordination de la tendance « structuraliste » à son versant « conjoncturel », au point que l'on pourrait même réduire son travail à son unique versant « conjoncturel » ou « événementiel ». Sur ce point, Matheron a identifié un apparent paradoxe devant lequel une lecture précipitée pourrait se heurter. Tout comme on peut s'apercevoir de la présence récurrente du vide, on peut aussi être surpris de voir réapparaitre la question du « commencement absolu », sous les espèces de ce « commencement à partir de rien » qu'Althusser identifie avec la stratégie philosophique de Machiavel aussi bien que de Spinoza. Car il ne faut pas oublier que l'idée d'un « commencement absolu » était l'une des principales cibles de sa critique de Hegel (ou d'une certaine lecture de Hegel) dans plusieurs de ses textes des années 1960, critique dont le concept de « procès sans sujet » était censé d'être l'alternative à une philosophie qui s'appuyait essentiellement sur les catégories idéalistes d'origine, de fin, de sujet, etc. Mais la différence de ce commencement à partir de rien réside précisément dans le fait qu'il est

[2318] Tout comme il y aurait une positivité de la solitude. Voir *ibid.*, 212.

pensé comme *rupture*, c'est-à-dire selon une logique du *surgissement*, par opposition à une logique de l'*origine* ou de la *genèse*. Sans négliger le rapport toujours ambivalent d'Althusser à Hegel (nous ne reviendrons pas sur ce point ici), on peut dire en termes générales qu'Althusser distingue deux façons de penser le commencement : soit comme origine, soit comme surgissement. « Dans le premier cas, auquel correspondent toutes les tentatives pour reconstruire des genèses, on postule fondamentalement l'homogénéité : on suppose toujours que le résultat est contenu en germe dans l'origine recherchée (…). Dans le second cas, au contraire, on se donne au moins un moyen négatif de penser la possibilité de mutations réelles, et donc de coupures ou de révolutions »[2319]. C'est à ce dernier cas qui appartient donc le « commencement à partir de rien » comme « commencement radical », c'est-à-dire un commencement dont rien ne peut présupposer la direction, le sens ou la forme que prendra le processus ainsi entamé. C'est sur ce point aussi qu'Althusser a pensé la proximité entre Machiavel et Marx : le problème de la révolution comme un commencement radical (un commencement révolutionnaire, dans la mesure où c'est un commencement à partir de rien)[2320]. Dans la logique du surgissement, ce commencement ne peut donc être compris que comme « la rencontre d'éléments hétérogènes que rien ne destinait à se rencontrer »[2321]. Pas de contradiction donc, lorsqu'on retrouve la récurrence de ce commencement radical compris comme commencement à partir de rien.

Cette distinction dans la conceptualisation du commencement peut peut-être éclairer le débat qu'a pu susciter l'interprétation « événementielle » du dernier Althusser. L'un des commentaires qui a plus explicitement proposée une lecture événementielle du matérialisme aléatoire d'Althusser, est celui de Miguel Vatter, lecteur aigu de l'œuvre de Machiavel, ainsi que d'autres figures centrales de la pensée politique contemporaine[2322]. On verra que ce débat comporte au fond une discussion politique sur la manière de comprendre

[2319] *Ibid.*, 214.
[2320] Sur cette affinité, on peut lire par exemple dans son autobiographie : « Je devais découvrir Machiavel qui, à mon sens, est allé sur bien des points beaucoup plus loin que Marx ». *ADL*, 253.
[2321] François Matheron, « La récurrence du vide chez Louis Althusser », in Louis Althusser, *Machiavel et nous*, op. cit., 225.
[2322] Voir notamment Miguel Vatter, *Between Form and Event: Machiavelli's Theory of Political Freedom* (Dordrecht; London: Springer, 2000), et aussi Miguel Vatter, *Machiavelli's The Prince: A Reader's Guide* (London: Bloomsbury Academic, 2013). En français, on peut consulter : Miguel Vatter, « Chapitre XXV du Prince. L'histoire comme effet de l'action libre », in *Machiavel. Le Prince ou le nouvel art politique*, éd. par Yves Charles Zarka et Thierry Ménissier, coll. Débats philosophiques (Paris: Presses Universitaires de France, 2001), 209-44.

la politique elle-même ainsi que le problème de la révolution (ou de la « rupture révolutionnaire »). Vatter lit le « retour à Machiavel » d'Althusser comme faisant partie d'un mouvement plus vaste d'un retour à l'œuvre du secrétaire florentin comme solution à l'épuisement et au déclin de la théorie marxiste et de la pratique communiste. Pour Vatter, la réflexion althussérienne sur les « limites absolues » de la pensée de Marx, développée surtout dans *Marx dans ses limites* (1978), révèle un mouvement qu'il appelle d'« autodépassement » (*self-overcoming*) du marxisme, mouvement qui d'après lui, permet de mieux saisir ce qu'il y a d'important dans la postérité de Marx ou dans la tradition « postmarxiste », comprise littéralement comme l'« après Marx »[2323]. L'identification par Althusser de deux limites absolues dans la théorie marxiste, à savoir, l'absence d'une explication adéquate de l'État et de la politique (la « superstructure ») et d'une explication inadéquate du devenir historique, l'amènent à développer une pensée sur « la singularité des événements ». C'est précisément cette pensée que Vatter voit à l'œuvre dans les textes du dernier Althusser, et notamment dans son *Machiavel et nous*. Et c'est à ce point précis où la lecture de Vatter arrache la démarche althussérienne de tout son versant « structuraliste », celui qui cherchait à expliquer cette même singularité des événements à partir des concepts de « causalité structurale » ou de « surdétermination », une réflexion qui, en d'autres termes, ne renonçait pas à chercher des « lois » pour décrire l'élément de nécessité dans le développement historique[2324].

Vatter rappelle la distinction suggérée par Balibar entre l'althussérisme de la conjoncture et celui de la structure, pour avancer que, plutôt que de constituer une « ambivalence non résolue » dans l'œuvre d'Althusser, ses derniers écrits permettent d'identifier une décision claire en faveur de la conjoncture (que Vatter traduit simplement

[2323] Depuis cette perspective, dit Vatter : « the "effective truth" of Marx's texts advenes to them only after the "death" of Marx as discursive origin, after the "exhaustion" of the homonymous tradition to which this origin gives rise. The survival of Marx is not a possibility solely preserved in, and withheld by, his texts. On the contrary, for the late Althusser this possibility requires exposing these texts to their "absolute limits": a going under of Marx that is a prelude of a self-overcoming ». Miguel Vatter, « Machiavelli After Marx: The Self-Overcoming of Marxism in the Late Althusser », *Theory & Event* 7, n° 4 (2005), https://muse.jhu.edu/article/244122. Cet article constitue une version développée d'un article publié peu avant dans la revue *Multitudes* : Miguel Vatter, « Althusser et Machiavel. La politique après la critique de Marx », *Multitudes* 13, n° 3 (2003): 151-63.

[2324] Dans son article paru chez *Multitudes*, Vatter dit : « Althusser articule ce "rien" comme la rencontre événementielle et aléatoire du politique (*virtù*) et du social (*fortuna*) qui tombe en dehors de toute philosophie possible de l'histoire, de tout discours sur les "lois de l'histoire" et la "nécessité historique" ». Miguel Vatter, « Althusser et Machiavel », art. cit., 155.

par « événement »), puisque l'élément structuraliste se révélerait lui-même comme le symptôme d'une pensée toujours prise dans les « limites absolues » de la théorie marxiste. Ainsi, l'autodépassement du marxisme chez Althusser, « affirme explicitement le primat de l'événement sur la structure », dit Vatter, décision qui exprime du même coup sa prise de parti « pour le matérialisme contre la dialectique, la singularité contre la causalité, la résistance populaire contre la domination institutionnelle, le communisme contre le marxisme-léninisme »[2325]. Sans pouvoir nous attarder ici dans tous les aspects de la lecture de Vatter (elle engage plusieurs débats de la pensée contemporaine, pas directement liés au travail d'Althusser)[2326], il faut retenir ici sa thèse principale : Althusser trouve chez Machiavel la source théorique pour penser l'autonomie du politique dans les termes d'un antagonisme social constitutif (celui-ci compris lui-même comme « fondement sans fond » du politique), et cette trouvaille, dit Vatter, mène Althusser à abandonner définitivement la perspective « structuraliste » pour adopter la perspective de l'« événementiel ». Toutefois, Vatter considère que même si Althusser récupère le discours machiavélien sur le politique de manière correcte et créative, il ne tire pas toutes les conséquences de son « républicanisme » (c'est ici que la lecture d'Althusser semble subir la même limitation qu'Althusser avait identifié chez Marx), tout particulièrement, en ce qui concerne sa théorie de la « liberté politique »[2327]. Pour Vatter, en effet, une théorie cohérente de l'événement ne peut se passer d'une théorie de la liberté (il va même jusqu'à affirmer que la première dépend de la seconde)[2328]. Ainsi, la lecture contre laquelle Morfino nous mettait en garde

[2325] Miguel Vatter, « Machiavelli After Marx », art. cit. (la traduction est mienne).

[2326] Comme toile de fond de sa lecture d'Althusser, Vatter cherche à établir des points communs entre la tradition du républicanisme moderne (dont Machiavel serait le fondateur), et le « postmarxisme » (y compris, à côté d'Althusser, des auteurs comme Badiou, Rancière, Negri, Laclau ou Zizek), lieux de croissement qu'il rassemble sous la rubrique d'une « pensée démocratique radicale ». Voir à cet égard l'introduction dans : Miguel Vatter, *Constitución y resistencia: ensayos de teoría democrática radical*, Colección Pensamiento contemporáneo (Santiago: Ediciones Universidad Diego Portales, 2012), 13-36, ouvrage où son article sur Althusser traduit en espagnol a été repris (voir le chapitre 2 : « Maquiavelo después de Marx : la auto-superación del marxismo en el Althusser tardío », 95-153). Sur sa lecture spécifique du Machiavel d'Althusser, voir les remarques de Del Lucchese : Filippo del Lucchese, « Sur le vide d'une rencontre », art. cit., 8-9.

[2327] Étant un aspect distinctif de son postmarxisme, Vatter voit l'effort théorique du dernier Althusser comme une reprise de la critique libérale au totalitarisme stalinien, celle qu'on peut retrouver chez Karl Popper, Raymond Aron, Isaiah Berlin et Hannah Arendt.

[2328] Miguel Vatter, *Constitución y resistencia*, op. cit., 20. Vatter justifie cette thèse à partir d'un passage de *Peut-on penser la politique ?* de Badiou, ouvrage qui semble en grande partie structurer la lecture de Vatter (soit pour adhérer, soit pour se démarquer de sa pensée). Mais à nouveau, là où Badiou parle négativement de « non-domination », Vatter traduit positivement par « liberté », ce qui ne va pas de soi, bien évidemment. Voir Alain Badiou, *Peut-on penser la politique ?* (Paris: Éditions du Seuil, 1985), 61.

lorsqu'il rejetait la pertinence théorique du concept de vide (ou lorsqu'il soulignait son statut purement rhétorique) apparaît assez clairement. Mais de nouveau, il paraît nécessaire de faire encore un point sur ce terme, ou plutôt, sur celui qui lui est étroitement lié dans l'argument d'Althusser : celui de commencement, le commencement à partir de rien.

En effet, Vatter introduit une remarque assez importante par rapport à la conception althussérienne du commencement, qui est, nous l'avons vu, une conception fortement inspirée par Machiavel. Une fois de plus, tout semble se jouer dans ce que l'on entend par commencement *absolu*. Dans le contexte de la problématique qui intéresse Vatter, toute « absolutisation » des commencements radicaux risque de tomber dans une fétichisation du « pouvoir constitué » (l'État ou les formes politiques)[2329], fétichisation qui a pour conséquence inévitable une soumission du « pouvoir constituant » (le peuple ou les masses). Pour éviter cette tendance, dont le XXème siècle n'a pas manqué de nous offrir les exemples les plus dramatiques, Vatter souligne que le commencement radical chez Machiavel exige qu'il soit conçu comme un « retour aux origines », un retour qui n'a rien à voir avec un désir conservateur, mais qui vise à « ré-initier », dans le présent de la conjoncture, le moment fondateur. Étant donné qu'il est impossible de revenir à l'origine, à ce commencement absolu de la fondation, ce serait toujours un retour « non-fondateur » aux commencements, la répétition d'un événement qui chez Machiavel a toujours le caractère d'une rupture révolutionnaire. Vatter affirme donc que c'est le concept de *répétition*, l'« instance de la répétition » ou l'« itérabilité », ce qui conduit Althusser à adopter la perspective de l'événement, car la répétition, selon Vatter, loin de signaler la présence de la structure, est plutôt l'indice de son « absence nécessaire »[2330].

De ce point de vue, l'événement serait une « répétition historique originaire » (Vatter emploie cet oxymore) qui, au lieu de restituer une forme originaire, serait la dissémination de l'origine comme condition de possibilité pour l'avènement de tous les nouveaux commencements possibles, qui, par conséquent, seraient toujours pluriels et

[2329] Miguel Vatter, *Constitución y resistencia*, op. cit., 22.
[2330] Miguel Vatter, « Machiavelli After Marx », art cit. Vatter affirme (à tort, comme nous allons le voir), que le concept de répétition reste « non thématisé » dans les écrits d'Althusser, qu'elle reste plutôt circonscrite à l'intérieur du problème de la « reproduction » des rapports de production. Vatter précise cependant que dans ses derniers écrits on peut reconnaître la « dette » qu'il avait avec la philosophie de Deleuze et Derrida, tous les deux ayant développé des conceptions spécifiques de la répétition, bien que de façons fort différentes. Nous verrons sous peu que, si bien cette « dette » est tout à fait réelle, il y a bien une conception proprement althussérienne de la répétition.

contingents. L'événement révolutionnaire, en ce sens, serait la dissolution radicale de toute forme politique constituée, accomplie par l'action « déconstructive » du peuple (action nécessairement contingente, dont rien ne peut prédire son résultat). Le matérialisme de la rencontre ou le matérialisme aléatoire du dernier Althusser devient ainsi un « matérialisme des événements ». Telle est la thèse de Vatter.

Parmi les différents points que l'on pourrait objecter à cette lecture, il en est au moins un qu'il est important de relever. Bien que cela puisse sembler une simple querelle terminologique, il n'est pas indifférent que Vatter établisse l'identité entre conjoncture et événement, ou entre rencontre et événement[2331]. Il faut souligner qu'Althusser ne parle jamais du « primat de l'événement sur la structure » (mais, au contraire, du « primat de la structure sur les éléments », bien que « structure » ne soit ici qu'un vieux mot pour dire la « rencontre »), ni du « primat de l'événement sur la forme » (mais du « primat du rien sur la forme » ou « de la contradiction sur les contraires », etc.), ni du « matérialisme des événements » (mais du « matérialisme de la rencontre » ou « matérialisme aléatoire »). Ces traductions, ou plutôt, ce « rebaptisement » des concepts althussériens, ne sont pas sans effets théoriques importants, bien sûr. Dans une réponse à l'article de Vatter, Warren Montag a même suggéré que cette procédure n'aurait d'autre but que d'isoler une tendance « non-marxiste », voire « antimarxiste » dans les écrits du dernier Althusser[2332]. Que cette remarque soit juste ou non n'est pas aussi important que de savoir si cette tendance apparaît comme une espèce de « coupure » interne dans le travail d'Althusser (ce qui marquerait ainsi sa transformation du « marxisme-léninisme » au « postmarxisme »), ainsi que de savoir si cette tendance coexiste avec d'autres tendances dans sa théorie du matérialisme aléatoire, et encore, si cette coexistence prend nécessairement la forme d'une différence absolue ou d'un conflit[2333].

[2331] Ainsi qu'il n'est pas indifférent non plus sa conceptualisation de la liberté. Outre que cette traduction hâtive qu'il opère entre la « non-domination » dont parle Badiou et la « liberté », dans son article de 2013 chez *Multitudes* il affirme : « l'antagonisme social est compris comme "vide", comme seule condition laissant la rencontre politique indéterminable, et donc libre ». Miguel Vatter, « Althusser et Machiavel », art. cit., 156. Nous soulignons ce point juste pour faire voir que, malgré les équivoques, le concept de liberté auquel songe Vatter semble être loin d'une conception naïve — c'est-à-dire, humaniste — de la liberté.

[2332] Warren Montag, « Politics: Transcendent or Immanent?: A Response to Miguel Vatter's "Machiavelli After Marx" », *Theory & Event* 7, n° 4 (2005), https://muse.jhu.edu/article/244118.

[2333] En effet, nous trouvons beaucoup plus productif de penser la relation entre la tendance « structuraliste » et la tendance « événementielle » comme une « ambivalence non résolue », comme le propose Balibar, voire même comme une relation de complémentarité nécessaire. C'est en ce sens aussi que Guillaume Sibertin-Blanc a tenté de penser le rapport entre « conjoncture » (althussérienne) et « événement » (deleuzien), et qui

Mais le point le plus intéressant, et qui concerne les implications les plus profondes de l'interprétation événementielle du matérialisme aléatoire d'Althusser proposée par Vatter, c'est que cette lecture court le risque d'adopter — peut-être même à son insu — une conception transcendantale de la politique[2334]. Montag remarque en fait que la signification que Vatter donne de l'analyse althussérienne des « limites absolues » de la théorie marxiste, dénonce chez lui une conception kantienne de la limite. Lorsque Vatter parle de l'« impossibilité » de la théorie marxiste de dépasser ces limites, cela implique se placer dans un espace transcendantal propre à une théorie de la connaissance : le sujet du savoir marxiste ne peut pas aller au-delà de la limite fixée par son objet (Montag rappelle au passage la critique de Kant au mépris de Spinoza face à la nécessité d'établir les limites de la raison)[2335]. Pour Althusser, cependant, les limites théoriques ne sont pas des limites transcendantales. Elles sont, dirait-on, des limites *historiques*. C'est précisément ce qu'Althusser a voulu faire entendre avec son article « Le marxisme comme théorie 'finie' » (1978). Dire que la théorie marxiste est « finie » et donc « limitée », c'est, d'une part, « soutenir l'idée essentielle que *la théorie marxiste est tout le contraire d'une philosophie de l'histoire* », et qu'au lieu de prétendre embrasser la totalité du devenir de l'humanité, elle se limite « à la *phase actuelle* : celle de l'exploitation capitaliste »[2336]. Cette dernière phrase, soulignée par Althusser lui-même, doit donc attirer l'attention sur la valeur et la charge qu'implique le concept même de conjoncture, implications dont le concept d'événement, en revanche, pourrait se passer ou négliger (on songe ici notamment à la célèbre définition de Lénine de « l'âme vivante du marxisme » comme « l'analyse concrète d'une situation concrète », définition qui inaugure en un certain sens une conception marxiste-léniniste de la conjoncture). Mais, d'autre part, dire que la théorie marxiste est

---

propose en même temps la notion d'une « scission interne » à la pensée d'Althusser qui serait « irréductible ». De ce point de vue, le débat Vatter-Montag (ou le différend entre Vatter et Morfino), peut être reformulé et replacé. L'alternative entre la lecture défendue par Morfino et celle soutenue par Vatter ne semble pas tant un désaccord dans la lecture d'Althusser lui-même mais plutôt un désaccord sur ce qui signifie une « théorie de l'événement » (ou sur quel concept d'événement s'agit-il). Dans ce sens, le concept *deleuzien* d'événement peut se montrer particulièrement compatible avec le concept althussérien de conjoncture. Voir, à nouveau, Guillaume Sibertin-Blanc, « D'une conjoncture l'autre. Guattari et Deleuze après-coup », art. cit., 39.

[2334] Et ceci, malgré l'accent que Vatter met à plusieurs reprises sur le caractère « imminente et immanente » du moment « constituant » du peuple. Selon Vatter, dans la lecture althussérienne de Machiavel la perspective du peuple est toujours « une source politique libre du *telos* de l'institution des formes politiques ». Miguel Vatter, « Machiavelli After Marx », art. cit. (la traduction est mienne). L'élément transcendantal qu'identifie Montag, cependant, se situe à un autre niveau d'analyse, celui du statut théorique du marxisme.

[2335] Warren Montag, « Politics: Transcendent or Immanent? », art. cit.

[2336] *SM*, 285.

« finie » ne veut pas du tout dire qu'elle soit une théorie « fermée » ou « achevée », dit Althusser, car « seule une théorie "finie" peut être réellement *ouverte* aux tendances contradictoires quelle décèle dans la société capitaliste, et ouverte sur leur devenir aléatoire, ouverte sur les "surprises" imprévisibles qui n'ont cessé de marquer l'histoire du mouvement ouvrier, ouverte donc attentive, et capable de prendre au sérieux et compte *à temps* l'incorrigible imagination de l'histoire »[2337]. Il semble donc que ce soit le concept de conjoncture, plutôt que celui d'événement, qui rende justice à la conception du marxisme comme une théorie *finie*. Ses limites sont celles qui lui confèrent sa perméabilité au devenir aléatoire des tendances historiques. Et peut-être que c'est aussi son caractère fini ce qui explique que le marxisme, comme le dit Montag, « pointe toujours au-delà de lui-même », sans pour autant prendre la forme de l'« autodépassement » (qui est le terme employé par Vatter)[2338].

Malheureusement, Vatter ne tient pas compte de cet article d'Althusser (Montag non plus, il faut le dire), ce qui aurait pu l'amener à nuancer certaines de ses affirmations, notamment la thèse qui oppose le dernier Althusser, penseur postmarxiste de l'événement (et de la liberté), au premier Althusser marxiste-léniniste penseur de la structure (et donc de l'assujettissement, c'est-à-dire de l'impossibilité de la liberté). Quoi qu'il en soit, avant de conclure ce commentaire sur la lecture événementielle d'Althusser, il est nécessaire de souligner un élément de la lecture de Vatter qui ne doit pas passer inaperçu. C'est le problème de la *répétition*, un concept qui, selon lui, reste sous-développé dans la théorisation d'Althusser, voire complètement subordonné à la problématique de la « reproduction » (et parfois, simplement caché sous ce mot). Comme nous l'avons signalé

[2337] *Ibid.*, 286. Au contraire, insiste Althusser, c'est la philosophie de l'histoire qui est « fermée », « puisqu'elle enferme d'avance dans sa pensée tout le cours de l'histoire ». On peut remarquer, d'autre part, l'apparition du mot « aléatoire » dans cette intervention de 1978, c'est-à-dire une fois de plus, avant la rédaction de « Le courant souterrain ».

[2338] Warren Montag, « Politics: Transcendent or Immanent? », art. cit. Montag ne développe pas trop cette idée dans sa réponse. Cette phrase en constitue en fait une question qu'il se pose à la fin de son article. Mais ce qui est en jeu dans son argument est le sens du terme d'« autodépassement » (*self-overcoming*) du marxisme employé par Vatter. Montag rappelle en fait la très évidente connotation hégélienne de ce concept, et qu'il est difficile de ne pas l'identifier tout simplement à l'*Aufhebung*. Dans une observation non exempte de polémique, Montag affirme que par ce terme, Vatter embrasse une conception dialectique, c'est-à-dire « chrétienne ou hégélienne » de l'histoire, au sens décrit par Deleuze dans *Nietzsche et la philosophie* (référence à laquelle Vatter avait fait appel à propos de la répétition). La question avec laquelle Montag rétorque à Vatter, est de savoir si la thèse de l'« autodépassement » du marxisme serait compatible ou non avec la philosophie de la rencontre et de la conjoncture tel qu'Althusser l'a esquissée. D'après les passages que nous venons de lire de « Le marxisme comme théorie 'finie' », on ne peut que répondre négativement.

plus haut, Vatter a tort dans ce jugement car il y a bien une thématisassion explicite de la répétition chez Althusser, et qui ne reste pas circonscrite à la problématique de la reproduction. La question de la répétition est centrale dans la définition de la philosophie qu'Althusser propose dans *Lénine et la philosophie*. Lorsqu'il affirme que « *la philosophie n'a pas vraiment d'histoire* », Althusser précise que cette thèse s'explique parce que l'histoire de la philosophie n'est que « la répétition du heurt de deux tendances fondamentales » (l'idéalisme et le matérialisme)[2339]. « La philosophie est ce lieu théorique étrange où il ne se passe proprement rien, rien que cette *répétition* du rien. Dire qu'il ne se passe rien en philosophie, c'est dire que la philosophie *ne mène nulle part puisqu'elle ne va nulle part* : les voies qu'elle ouvre sont bien comme le disait Dietzgen avant Heidegger, des *Holzwege*, des chemins qui ne mènent nulle part »[2340]. Si la philosophie a une histoire, c'est alors une histoire *dans* la philosophie au lieu d'une histoire *de* la philosophie (dans un sens qui nous rappelle l'affirmation d'Althusser qu'il n'y a pas de sujet *de* l'histoire mais des sujets *dans* l'histoire). Et cette histoire est « une histoire du déplacement de la répétition indéfinie d'une trace nulle, dont les effets sont réels »[2341]. C'est la raison pour laquelle, la pratique de la philosophie consiste à « tracer des lignes de démarcation », elle est la pratique du « *vide d'une distance prise* » qui doit se répéter constamment, ayant toujours des effets « internes » sur la philosophie elle-même (la philosophie en tant que *Kampfplatz*), ou bien des effets « externes » sur les sciences et la politique[2342]. Dans une autre formulation de cette thèse Althusser explicite l'implication psychanalytique de cette répétition, comme répétition d'un refoulement, mécanisme propre à ce qu'il appelle ailleurs « l'inconscient philosophique » : « Depuis que la philosophie existe, depuis le *Théorein* de Platon, jusqu'au philosophe "fonctionnaire de l'humanité" de Husserl, et même jusqu'à Heidegger en certains de ses textes, l'histoire de la philosophie est aussi dominée par cette répétition, qui est la répétition d'une contradiction : la *dénégation théorique de sa propre*

[2339] *LP*, 34.
[2340] *Ibid*.
[2341] *Ibid.*, 40-41.
[2342] Dans les « Notes sur la philosophie » (1967-1968), plus précisément dans une note sur « L'inconscient philosophique », Althusser parle à propos de la thèse « la philosophie n'a pas d'histoire » (« = la philosophie est "répétition" »), de la nécessité d'une « théorie de l'effet-philosophie », théorie qu'il croit la trouver dans la théorie de la causalité structurale : « L'effet-philosophie est l'effet d'une causalité structurale, mettant en jeu un *système d'instances*, parmi lesquelles figure l'inconscient philosophique ». *EPP II*, 336-37 (voir aussi 340-42).

pratique, et de gigantesques efforts théoriques pour enregistrer cette dénégation dans des discours cohérents »[2343].

Il y a donc bien, et de manière très systématique, un concept de répétition chez Althusser, qui ne concerne même pas le problème de la reproduction comme l'affirme Vatter, mais, de manière plus importante et radicale, la définition même de la philosophie. Nous l'avons dit au début de ce chapitre : les écrits du « dernier Althusser » sur le matérialisme aléatoire peuvent être considérés comme la répétition (sous une forme radicalisée ou approfondie) de certaines thèses et concepts élaborés par Althusser dès les années 1960. Nous avons dit qu'il semble revenir *autrement* sur le *même*, ce qui veut dire qu'il répète l'opération de tracer des lignes de démarcation, il répète le vide d'une distance prise. Sans pouvoir s'attarder sur cette lecture de Vatter, il est tout de même pertinent d'attirer l'attention sur l'importance du concept de répétition. Le développement de ce concept de répétition peut être la porte d'entrée de tout un programme de recherche, non seulement sur la conception matérialiste de l'histoire elle-même (qu'Althusser a consacré toute sa vie à élaborer), mais aussi sur un dialogue ou une rencontre possible entre Althusser et Deleuze, d'une part, et entre Althusser et Derrida, d'autre part. Quels que soient les points de désaccord que l'on puisse avoir avec la lecture événementielle de Vatter, il y a une part de vérité dans cette déclaration : « une théorie de l'événement révolutionnaire qui n'implique pas la répétition historique (suivant les modèles de Deleuze et Derrida), reste toujours une théorie théologique et non matérialiste de l'événement »[2344]. Le défi de cette hypothèse passe alors par une considération sérieuse de la philosophie de Deleuze et de Derrida, dans leurs lectures respectives de Nietzsche (surtout chez le premier), mais aussi de Freud et la psychanalyse (surtout chez le second), et ensuite, quelles leçons on peut tirer pour la théorie marxiste et pour une stratégie politique communiste[2345].

[2343] *LP*, 42.

[2344] Miguel Vatter, *Constitución y resistencia*, op. cit., 19 (c'est moi qui traduit).

[2345] Quelques années plus tard, Vatter développe une nouvelle lecture du matérialisme aléatoire dans les termes de l'« événement messianique », dans un très suggestif parallèle entre Althusser et Benjamin, dont le point de rencontre serait la doctrine nietzschéenne de « l'éternel retour ». Voir Miguel Vatter, « Revolution and Eternal Return in Benjamin and Althusser », in *Anthropologischer Materialismus und Materialismus der Begegnung. Vermessungen der Gegenwart im Ausgang von Walter Benjamin und Louis Althusser / Matérialisme anthropologique et matérialisme de la rencontre. Arpenter notre présent avec Walter Benjamin et Louis Althusser*, éd. par Marc Berdet et Thomas Ebke, Philosophische KonTexte (Berlin: Xenomoi, 2014), 235-60. Pour Vatter, la doctrine de l'éternel retour, dans son appropriation benjaminienne, constitue le « pont » qui ferait communiquer et permettrait enfin rendre compatibles la perspective « scientifique » et « messianique » du devenir historique. De cette manière, Vatter semble relativiser dans cet essai certaines de

2.7.6 La constellation heideggérienne (Heidegger – Derrida)

Mentionné par Althusser dès la première page, le nom de Heidegger — on l'a vu plus haut — est immédiatement lié à celui d'Épicure, dans l'une des filiations qui, à première vue, peut sembler la plus infondée parmi toutes les associations qu'il déplie dans « Le courant souterrain » (c'est Althusser lui-même qui nous prévient : c'est « un rapprochement qui surprendra »)[2346]. Cette surprise, cependant, ne doit pas dévier notre attention de la signification de Heidegger dans ce texte, dans la mesure où il est presque toujours lu (ou traduit) à partir de Derrida. Au moins deux éléments proprement heideggériens sont mobilisés par Althusser dans sa construction du matérialisme aléatoire. D'abord, c'est la prise en compte de la thèse générale de Heidegger selon laquelle le devenir historique de la philosophie occidentale peut être décrit comme l'histoire d'un oubli, oubli sur lequel la philosophie toute entière s'est constituée en tant que métaphysique. Ensuite, Althusser reprend le thème de l'« il y a » (l'« *es gibt* ») dont se sert Heidegger pour décrire la facticité ontologique fondamentale de l'être, ainsi que la question du *Dasein* comme « être-au-monde », dont l'un de ses traits caractéristiques est son « être-jeté » (*Geworfenheit*), élément dont l'« analogie » qu'Althusser cherche à établir avec l'atomisme épicurien semble mieux se justifier. Comme il le souligne à plusieurs reprises, Althusser voit dans ce thème de la facticité une autre manière possible de conduire une critique des notions d'Origine et de Fin, c'est-à-dire de toute philosophie de l'histoire et du sujet.

Quand Althusser commence par signaler que ce matérialisme de la rencontre dont il est question a été toujours « refoulé » par l'histoire de la philosophie, il précise que ce refoulement fut toujours accompagné, ou plutôt que ce refoulement a toujours pris la forme d'une interprétation particulière de cette tradition souterraine, interprétation qui a produit des « contresens » qui ont « détourné » ce matérialisme vers une philosophie de l'histoire

---

ses positions à l'égard de sa première lecture du matérialisme aléatoire (tout d'abord, il n'est nulle part question d'une « théorie de la liberté »).

[2346] Il n'est peut-être pas secondaire de rappeler ici qu'un rapprochement égal voire plus surprenante fut essayé par Jules Vuillemin dans un article de 1981. Voir Jules Vuillemin, « Trois philosophes intuitionnistes : Epicure, Descartes et Kant », *Dialectica* 35, vol. 1/2 (1981): 21-41.

ou un « *idéalisme de la liberté* » (c'est le cas, notamment, de la théorie du clinamen). Dans ces interprétations, dit Althusser, « triomphe une certaine conception de la philosophie et de l'histoire de la philosophie qu'on peut, avec Heidegger, qualifier d'occidentale, car elle domine depuis les Grecs notre destin, et de logocentrique car elle identifie la philosophie avec une fonction du Logos chargé de penser l'antécédence du Sens sur toute réalité »[2347]. Evidemment, le « logocentrisme » dont parle ici Althusser n'est pas un concept de Heidegger mais de Derrida, chose qui met en évidence, d'emblée, la lecture plus ou moins entremêlée qu'Althusser fait de ces deux auteurs (on pourrait dire que c'est même une lecture « dirigée » par l'interprétation derridienne de Heidegger)[2348]. D'autre part, il est frappant de voir l'emploi du terme « destin » sans aucune précaution, étant donné que c'est l'un des termes heideggériens le plus problématiques et ambivalents à l'égard d'une philosophie *de la rencontre* qui, précisément, vise à supprimer toute notion d'origine et de fin[2349].

Bien qu'elle appartienne au vocabulaire freudien, l'idée même du « refoulement » dans ce contexte est pensée par Althusser dans les termes de l'« oubli » heideggérien, non pas un « oubli de l'être » en tant que tel, mais de la tradition matérialiste aléatoire. De ce point de vue, tel comme Macherey a pu reconnaître dans la définition althussérienne de la philosophie comme le « vide d'une distance prise », « un thème d'origine heideggérienne, celui du retrait et de la distance, réexploité dans la perspective de l'élaboration d'un matérialisme pratique »[2350], tout le recours à l'atomisme antique, le « retour » à Démocrite et Épicure, peut être lu aussi comme un geste heideggérien, comme ce retour aux présocratiques qu'il opère à propos de Parménide, Héraclite ou Anaximandre, un « retour aux origines » pour dévoiler le sens (et l'essence) oublié de l'être. Il peut être pertinent de rappeler ici un passage déjà cité plus haut, concernant ces « *concepts sans objets* » comme

---

[2347] *EPP I*, 540.

[2348] Dans une lettre du 18 septembre 1984, Althusser écrit à Navarro : « Ajoute à cela que ces lectures me renvoient inévitablement à d'autres, que je n'ai pas faites, ou que j'ai faites dans un autre contexte et que j'ai d'ailleurs complètement oubliées (par ex. Derrida : en quoi et comment il a critiqué Heidegger tout en s'appuyant sur lui, etc.) ». *SP*, 112.

[2349] Il est vrai que le « destin » chez Heidegger (*Schicksal*), n'est pas tout à fait une pure « prédestination », mais la valeur et la signification que ce terme acquiert dans l'ensemble de la terminologie heideggérienne (aussi bien dans l'analytique existentiale que dans la question de l'histoire de l'Être), laissent toujours entendre que, depuis un moment originaire, il y a en effet une *destination*. Voir à cet égard, l'étude cité dans le chapitre 2.4 de Michel Haar, « Structures hégéliennes dans la pensée heideggérienne de l'Histoire », art. cit.

[2350] Pierre Macherey, « Althusser. *Lénine et la philosophie* », in *Histoires de dinosaure*, op. cit., 275. Macherey interprète cette apparition du « vide » comme une anticipation du matérialisme aléatoire.

celui du « vide », où Althusser rend explicite ce geste de « retour » : « Nous nous rapporterions pour les figurer à la forme primitive, la plus simple et la plus pure qu'ils ont prise dans l'histoire de la philosophie, chez Démocrite et surtout Épicure »[2351]. On reconnaitra aisément l'affinité entre ce geste de retrait vers le plus « primitive », et le type d'interrogation qui caractéristique la pensée heideggérienne vers le « plus originaire », le « pas en arrière » (*Schritt züruck*) vers les « paroles des origines » des présocratiques (*phusis*, *logos*, *alètheia*, *noûs*)[2352].

L'appropriation de cette thèse par Althusser risque d'exposer l'élaboration du matérialisme aléatoire aux mêmes points d'indécision ou d'ambivalence que l'on peut retrouver dans cette espèce de « philosophie de l'histoire » sous-jacente à l'épochalisation de l'histoire de la philosophie à partir de laquelle Heidegger interprète toute la tradition de la pensée occidentale. Parce que, d'une part, il est vrai, ce geste lui permet d'interroger l'histoire de la philosophie à partir d'une stratégie qui traite chaque auteur comme s'il avait toujours produit un discours dont la signification n'est pas réductible à sa littéralité, à ce dont il parle, mais doit aussi être cherchée dans son fonctionnement, c'est-à-dire dans ses « effets philosophiques » qui ne deviennent intelligibles qu'à partir de l'inscription d'un discours dans le champ de bataille philosophique, de ses prises de position par rapport à ses objets comme à ses références dans l'histoire de la philosophie. En d'autres termes, cette stratégie lui permet donc de lire dans la pensée de chaque auteur ce qu'il y a d'impensé, ce que dit une philosophie dans les endroits mêmes où elle se tait. En ce sens, le « refoulement » dont a fait l'objet le matérialisme de la rencontre, selon Althusser, rappelle

---

[2351] *EPP I*, 563.

[2352] Comme le remarque Alain Beaulieu : « Althusser s'appuie sur Heidegger pour penser le sens indépendamment du Logos occidental, des idées de Cause, de Fin, de Raison et de déraison. Heidegger souhaite effectivement faire le saut hors du principe de raison vers une forme plus originaire de rationalité, c'est-à-dire en direction du Logos présocratique dont la parole poétique est seule en mesure de dire avec justesse la sens aujourd'hui oublié de l'Être (…). Comme c'est le cas pour Heidegger, Althusser revient à la pensée du Sens jugée plus fondamentale des anciens desquels procède la rationalité moderne. Ce "pas en arrière" (*Schritt zurück*) ne le ramène cependant pas à Parménide, Héraclite et Anaximandre (les plus dignes représentants de l'époque pré-socratique pour Heidegger), mais plutôt à Démocrite et à Epicure. C'est le *clinamen* qui est pensé par Althusser comme antérieur à la Raison moderne et à la source du sens aléatoire ». Alain Beaulieu, « La politique de Gilles Deleuze et le matérialisme aléatoire du dernier Althusser », art. cit., 170. Il est à noter qu'Althusser lui-même utilise l'expression d'un « retour en arrière » pour décrire le mouvement de la pensée du jeune Marx. Voir *PM*, 73-78. D'autre part, Bourdin aussi attire l'attention sur le rapport d'affinité entre l'« oubli », le « recouvrement » et le « refoulement », qu'Althusser pense ici simultanément sous l'inspiration du matérialisme historique, la pensée heideggérienne et la psychanalyse freudienne. Voir Jean-Claude Bourdin, « Althusser épicurien ? », in Alain Gigandet (dir.), *Lucrèce et la modernité*, op. cit., 235.

beaucoup les « silences » et « dénégations » que la lecture symptômale entendait faire parler. On pourrait dire que « Le courant souterrain du matérialisme de la rencontre » n'est autre que l'exercice — précipité et incomplet si l'on veut — d'une lecture symptômale de l'histoire de la philosophie dans son ensemble. L'importance qu'Althusser semble attribuer à la distinction entre l'« Histoire des historiens » et la « *Geschichte* » — tel que le fait Heidegger — ne fait que renforcer cette hypothèse (et on doit rappeler ici la critique de la conception « vulgaire » du temps qu'Althusser développe avec des fortes résonnances avec la pensée de Heidegger, critique que nous avons traité au chapitre 2.4)[2353].

Cette « amalgame » entre la destruction heideggérienne de l'histoire de l'ontologie et la lecture symptômale, est formulée de manière presque explicite par Althusser lui-même lorsqu'il annonce la tâche de son travail : « Délivrer de son refoulement ce matérialisme de la rencontre, découvrir s'il se peut ce qu'il implique et sur la philosophie et sur le matérialisme, en reconnaître les effets cachés là où ils agissent sourdement »[2354]. Mais lorsqu'Althusser déploie cet exercice « déconstructif » (au sens d'une déconstruction aussi heideggérienne que derridienne)[2355], il risque en même temps de reproduire, une fois de plus, le type de philosophie qui, parlant du « matérialisme », par exemple, ne fait que formuler une nouvelle métaphysique matérialiste (c'est ce qu'Althusser définit comme le matérialisme « couramment prêté à Marx », le « matérialisme prononcé »). Dit autrement, le plus gros risque de cette stratégie — nous l'avons signalé au début de ce chapitre — semble être celui de transformer le matérialisme de la rencontre en une nouvelle ontologie, ou bien, dans les termes d'Althusser, en une autre version « rationaliste » du matérialisme,

[2353] Dans les entretiens avec Navarro, lorsqu'il fait la distinction entre l'« Histoire des historiens » et la « *Geschichte* », Althusser réplique en quelque sorte le geste heideggérien d'une « histoire plus historique », ou d'une histoire « plus originaire » (une conception « non-vulgaire » de la temporalité, dirait-on) : « la *Geschichte* désigne non pas l'histoire accomplie mais l'histoire *au présent* », une histoire « vivante », dit Althusser, « ouverte sur un futur incertain, imprévu, non encore accompli et par conséquent *aléatoire* » (*SP*, 44-45). Si le matérialisme aléatoire devient capable de « penser l'ouverture du monde vers l'événement » (*ibid.*, 46), c'est seulement parce qu'il prend appui sur cette conception de l'histoire comme *Geschichte*. Cela se répète encore à propos de la conception de la philosophie : il y a « la philosophie des philosophes » et la « philosophie matérialiste » (bien que dans ce cas là ce geste peut être également considéré comme une critique proprement marxiste). Voir *ibid.*, 56 et ss.

[2354] *EPP I*, 540.

[2355] Au sens où Derrida lui-même définissait la « destruction » heideggérienne dans son cours à l'ENS de 1964-1965 : « La *destruction* heideggérienne n'est ni la critique d'une erreur, ni l'exclusion simplement négative d'un passé de la philosophie. C'est une destruction, c'est-à-dire une déconstruction, c'est-à-dire une dé-structuration, c'est-à-dire l'ébranlement qui est nécessaire pour faire apparaître les structures, les strates, le système des dépôts ». Voir Jacques Derrida, *Heidegger: la question de l'Être et l'Histoire*, op. cit., 34.

« un matérialisme de la nécessité et de la téléologie, c'est-à-dire une forme transformée et déguisée d'idéalisme »[2356].

Althusser parle, en effet, d'une « tradition rationaliste » en termes assez générales, voire vagues. Ce n'est que dans ses entretiens avec Navarro qu'il spécifie un peu plus ce de quoi il s'agit. Dans un moment où il prête encore une fois le concept de « logocentrisme » à Heidegger, Althusser revient sur ce motif du « matérialisme prononcé » comme reflet « en miroir et en négatif » de l'idéalisme, pour ajouter ensuite : « Heidegger dirait que l'idéalisme obéit, tout comme le matérialisme, au "principe de raison", à savoir au principe selon lequel toute chose existante, qu'elle soit idéelle ou matérielle, est soumise à la question de la *raison de son existence* »[2357]. Sans en faire mention à cet endroit, la référence n'est autre que le cours et la conférence homonyme de Heidegger, *Der Satz vom Grund*, de 1956, traduite en français comme *Le principe de raison*[2358]. Tout comme le cours, la conférence commence par rappeler la formule latine avec laquelle, d'après Leibniz, on identifie son *principium rationis sufficientis* : *Nihil est sine ratione*, « rien n'est sans raison » — ou inversement, *omne ens habet rationem*, « tout a une raison »[2359]. Dans sa concision, le principe de raison affirme justement que rien n'existe sans que l'on puisse trouver sa raison d'être, qu'il n'y a rien de ce qui existe qui soit sans fondement. Faisant écho de la lecture heideggérienne, Althusser reconnaît dans sa correspondance avec Navarro que le principe de raison a été « exprimé avec le maximum de clarté par Leibniz, exigeant de montrer, pour toute chose ou tout rapport, la "*ratio rationis*" », c'est-à-dire, ce

[2356] *EPP I*, 540.
[2357] *SP*, 57.
[2358] La conférence, prononcée le 25 mai 1956 à Brème puis à Vienne, est la suite du cours donné dans le semestre de l'hiver de 1955-1956 à l'Université de Fribourg. Voir Martin Heidegger, *Le principe de raison*, trad. par André Préau, préface de Jean Beaufret, coll. Classiques de la philosophie (Paris: Gallimard, 1962). Il convient de souligner que cet ouvrage faisait partie de la bibliothèque personnelle d'Althusser. On peut rappeler aussi qu'en 1974 le père Breton publie un article avec le titre d'« Origine et principe de raison » où il est question du principe de raison chez Descartes, Spinoza et Leibniz, et dans lequel il fait mention à *Der Satz vom Grund* de Heidegger. Voir Stanislas Breton, « Origine et principe de raison », *Revue des Sciences philosophiques et théologiques* 58, n° 1 (1974): 41-57.
[2359] Il s'agit d'un « axiome reçu » que Leibniz s'approprie et qu'il prononce dans différents endroits de son œuvre, sous différentes versions, parmi lesquelles, la plus célèbre semble être *Nihil fit sine causa* (« rien n'arrive sans cause »), employée par Leibniz dans sa lettre du 14 juillet 1686 à Antoine Arnaud, et rappelée aussi par Heidegger au début de sa conférence. On peut tout de même trouver sa version « vulgaire » dans l'un des *Opuscules et fragments inédits de Leibniz*, recueillis par Couturat en 1903. Sur la popularisation de la version « vulgaire » du principe de raison (*Nihil est sine ratione*), ses différentes formulations, ainsi que l'évolution de ce principe tout au long du travail de Leibniz, voir les clarifications utiles dans Arnaud Lalanne, « Les dernières évolutions du principe de raison suffisante », *Les Etudes philosophiques* N° 163, n° 3 (2016): 321-36.

qui « rend compte » — comme le dit Heidegger — de tout ce qui est. Mais à la limite, ajoute Althusser, ce principe renvoie à la question « pourquoi y a-t-il quelque chose plutôt que rien ? », c'est-à-dire, à la « question de l'"origine du monde", question où on voit bien que la philosophie naît comme l'héritière de la religion »[2360]. Pour Althusser, on le voit, le « principe de raison » ainsi compris est ce qui permet de rassembler toute l'histoire de la philosophie occidentale comme une longue et laborieuse quête pour répondre à la question de l'origine. La formulation moderne, leibnizienne, du principe de raison, ne fait que rendre encore plus explicite une manière de penser (« occidentale », « métaphysique », « idéaliste », dira Althusser), qui a toujours posé comme fondement le rapport spéculaire sujet-objet, structure fondamentale de la *représentation* (*Vortstellung*, *repraesentatio*)[2361].

Ce qui est intéressant, c'est que la conférence de Heidegger suivra un chemin qui, tout en commençant par une analyse détaillée des implications ontologiques du principe de raison, arrive à identifier le problème de ce qui est paradoxalement « sans raison » ou « sans fondement ». Le domaine du principe de raison est pour Heidegger ce qui caractérise l'époque moderne, c'est-à-dire l'époque où le mode fondamental de penser est la représentation, c'est-à-dire la disposition selon laquelle tout étant est considéré comme ce qui est présent devant nous en tant qu'« objet », lorsque ce « nous » même à partir duquel toute présence devient possible est compris comme substance agissante, soit comme « sujet ». L'époque moderne est l'époque technique dans laquelle toutes les formes de rationalité sont soumises à la raison calculatrice, une raison qui exige à chaque fois une raison ou un fondement (une raison qui « demande des comptes »). Ce qui est frappant c'est que pour interroger le sens et la validité de ce principe tout régnant, principe directeur de la rationalité moderne, Heidegger va opposer au principe de raison leibnizien le précepte de Johann Scheffler, plus connu comme Angelus Silesius : « La Rose est sans pourquoi, elle fleurit parce qu'elle fleurit ». Heidegger remarque donc que la phrase de Silesius semble être la réfutation directe de la validité pleine et absolue du principe de raison. Comme la rose, il y aurait un certain type d'êtres qui en effet existent sans raison, ou plus précisément, sans *pourquoi*, car pour Silesius, le « rien n'est sans raison » n'est pas identique au « rien

[2360] *SP*, 96 (lettre du 10 juillet 1984). D'ailleurs, le principe de raison chez Leibniz est logiquement lié à la démonstration de l'existence de Dieu.
[2361] Voir à cet égard, l'étude de Françoise Dastur, « La critique de la représentation chez Heidegger », *Philosophie* nº 71, vol. 4 (2001): 48-57.

n'est sans pourquoi ». Dans l'argumentation de Heidegger la mystique religieuse fonctionne, pour ainsi dire, comme un « remède » ou une alternative au domaine écrasant du « principe de raison »[2362] : au « pourquoi » du principe de raison il oppose le pur « parce que » de la floraison. Ce « parce que », en effet, n'est pas à la recherche des raisons ou des fondements, il est libre du commandement technique qui demande des comptes. La rose, donc, bien qu'elle n'est pas sans raison comme étant (la botanique peut rendre compte de sa raison d'être), est cependant sans pourquoi du point de vue de l'être de son étant. Comme l'a souligné à juste titre Reiner Schürmann, c'est dans ce domaine que la « communauté de pensée » entre Heidegger et Maître Eckhart devient manifeste[2363]. En effet, le théologien mystique — mentionné par Heidegger dans la cinquième leçon de son cours, et qui exerce une profonde influence sur la poésie de Silesius, comme nous le savons —, proclame dans l'un de ses sermons le commandement d'une nouvelle façon d'exister : « vivre sans pourquoi »[2364]. Dans la mesure où l'enseignement mystique opère comme contrepoint ou même comme une réfutation du principe de raison, il n'est pas difficile d'apercevoir dans ce recours à la mystique religieuse une inclination vers l'« irrationalisme », critique dont Heidegger a fait l'objet à plusieurs reprises[2365]. En d'autres termes, la différence qu'établit Heidegger — tout particulièrement dans son allocution de 1955, *Gelassenheit* (traduite par « Sérénité ») [2366] —, entre la « méditation » d'une pensée orientée (faudrait-il dire

[2362] Il ne faut pas oublier que Heidegger insiste à plusieurs reprises que « notre époque », technique, calculatrice, est aussi celle de « l'ère atomique ». Voir Martin Heidegger, « La question de la technique », in *Essais et conférences*, op. cit., 9-48.

[2363] Voir Reiner Schürmann, « Trois Penseurs du délaissement: Maître Eckhart, Heidegger, Suzuki. Part Two », *Journal of the History of Philosophy* 13, n° 1 (1975): 52. Voir aussi Otto Pöggeler, *Martin Heidegger's Path of Thinking*, trad. par Daniel Magurshak et Sigmund Barber (Atlantic Highlands: Humanities Press International Inc., 1991), 126.

[2364] Voir le « Sermon 5b. *In hoc apparuit caritas dei in nobis* » : « Qui interrogerait la vie pendant mille ans : Pourquoi vis-tu ?, devrait-elle répondre elle ne dirait rien d'autre que : Je vis parce que je vis. Cela provient de ce que vie vit à partir de son fond propre et sourd de son fond propre ; la raison pourquoi elle vit sans pourquoi, c'est qu'elle vit pour elle-même. Qui maintenant interrogerait un homme véritable qui là opère à partir de son propre fond : Pourquoi opères-tu ton œuvre ?, devrait-il répondre de façon juste il ne dirait rien d'autre que : J'opère pour la raison que j'opère ». Maître Eckhart, « Sermons de Maître Eckhart 1-30 », trad. par Gwendoline Jarczyk et Pierre-Jean Labarrière (édition numérique), consulté le 24 mars 2020, http://www.pileface.com/sollers/IMG/pdf/Sermons_1-30.pdf., 17.

[2365] Malgré les limites inhérentes à la date de publication, l'un des premiers à avoir systématisé cette critique fut Lukács dans son ouvrage de 1953, *Die Zerstörung der Vernunft*. Voir le troisième volume de la nouvelle traduction française : Georges Lukács, *La destruction de la raison. 3. De l'après-Nietzsche à Heidegger et Hitler*, trad. par Didier Renault (Paris: Éditions Delga, 2017).

[2366] Martin Heidegger, « Sérénité », in *Questions III et IV*, op. cit., 131-48. Voir à cet égard la réflexion de Fernanda Navarro : « El ser, entre los parajes del silencio y la palabra », in *Martin Heidegger. Caminos*, éd. par Ricardo Guerra Tejada et Adriana Yáñez Vilalta (Cuernavaca, Morelos: UNAM, 2009), 201-06.

« désorientée » ?) par le « sans pourquoi », et une pensée « calculante » orientée par le principe de raison, semble parfois pouvoir se réduire à une simple opposition entre principe de raison et principe de déraison. Comme l'observe encore Schürmann, « à la pensée représentative, (…) cette doctrine du sans-pourquoi est folie »[2367].

D'après la réflexion heideggérienne autour du « sans fondement » ou du « sans pourquoi » de la rose chez Silesius, il est difficile de ne pas se souvenir de la méditation sur l'« il y a » développée par Heidegger dans *Sein und Zeit* et ailleurs, pour décrire le statut ontologique de l'être en tant qu'être : « 'il y a' de l'être »[2368], formule qui, comme le rappelle Heidegger dans la *Lettre sur l'humanisme*, se sert de l'« *es gibt* » pour éviter la formule « l'être est » (« *das Sein ist* »), formule qui non seulement reprendrait sans aucune différence la pensée de l'être propre à toute l'histoire de la métaphysique, mais qui, ce faisant, reproduirait tel quel l'oublie de l'être lui-même, dans la mesure où il est pensé sous cette manière d'être de tout autre étant (même s'il est question de « la totalité des étants »)[2369]. Suivant une filiation qui n'est pas thématisée par Heidegger dans *Le principe de raison*, on pourrait dire que ce qui exprime le « sans pourquoi » de la rose, ce qui se trouve sous-jacent au « parce que » de sa pure floraison (sans qu'il n'y ait cependant rien gisant « au fond »), est cela même qui exprime l'« *es gibt* », l'« il y a » de la formule « il y a de l'être ». Cette filiation devrait donc autoriser que l'on puisse dire tout aussi bien « il y a la rose » que « l'être est sans pourquoi » ou que « l'être est sans fondement » (ou encore, que « l'être est *parce qu*'il est »). Sauf que la réversibilité ne pourrait pas être absolue, ou du moins pas sans conséquences majeures. Puisque, dans la dernière proposition, il ne s'agit pas d'un simple renoncement à toute pensée, comme c'est le cas de l'abnégation de l'homme de foi qui « vit sans pourquoi »[2370] — ceci annulerait toute différence entre la philosophie et la mystique, ou pour le dire de manière plus directe, ferait de la pensée et de

[2367] Reiner Schürmann, « Trois Penseurs du délaissement… (Part Two) », art. cit., 44.
[2368] « C'est seulement aussi longtemps que le *Dasein est*, autrement dit aussi longtemps qu'est la possibilité ontique de la compréhension d'être, qu' "il y a" de l'être ». Martin Heidegger, *Être et temps*, trad. Martineau, op. cit., §43. La formule est employée une première fois au début, dans le §2 : « L'être se trouve dans le "que" et le "quid", dans la réalité, dans l'être-sous-la-main, dans la subsistance, dans la validité, dans l'être-là [existence], dans le "il y a" ».
[2369] Martin Heidegger, « Lettre sur l'humanisme », in *Questions III*, op. cit., 92.
[2370] Chez Eckhart, explique Schürmann, « l'homme parfaitement délaissé (…) a désappris la recherche des causes et des buts. Il ne cherche plus, et c'est pourquoi il a trouvé : l'*arché* et le *telos* qu'il a éprouvés sont néant. Il sait : ce qui est—est. Sans pourquoi ». Reiner Schürmann, « Trois Penseurs du délaissement… (Part Two) », art. cit., 43.

la foi une seule et même chose. Il s'agit plutôt d'une pensée qui ne s'interroge plus sous la modalité du *pourquoi*, de la demande des comptes, mais qui sait s'abandonner à l'« appel » de l'être et correspond ainsi à toute l'économie de sa donation. Mais c'est précisément dans cette différence où la pensée de Heidegger elle-même se penche sur un abîme, elle débouche sur le « fondement abyssal » (ce « fondement sans fondement », qui désigne le mot *Ab-grund*), le « vide » sur lequel s'appuie (ou tombe ?) la question de l'être. C'est comme si on retrouvait ici, chez Heidegger, le *vide d'une distance prise*[2371].

De ce point de vue, il faut bien noter ici un deuxième risque de l'appropriation assez libre qu'Althusser réalise de ce thème heideggérien. Car selon la filiation esquissée tout à l'heure, il y a bien dans l'« il y a » heideggérien des motifs théologiques et mystiques. Althusser semble avoir eu bien conscience, lorsque dans sa correspondance avec Navarro, il reconnaissait le côté de « curé » de Heidegger[2372]. Mais en même temps, dans le texte de 1986, « Du matérialisme aléatoire », il reconnaissait chez « les grands mystiques de la théologie négative », et tout particulièrement chez Maître Eckhart — décrit comme « le plus grand des théoriciens mystiques » —, le mérite d'avoir introduit le vide en philosophie (après Epicure et Pascal)[2373]. En ce sens, André Tosel a raison de s'inquiéter devant la façon dont Althusser interprète le thème heideggérien de l'« il y a », et la place qu'il lui assigne, puisqu'il est formulé dans des termes suffisamment indéterminés pour être compatible avec le version proprement mystique de l'« il y a » (le « sans pourquoi » de l'« il y a » ; l'« il y a » de la rose). Pour Tosel, l'« absence finale de rapports aux sciences,

[2371] En effet, le concept heideggérien de *Gelassenheit* (la « sérénité », le « laisser-être » ou le « délaissement »), le plus proche de l'héritage mystique, renvoie expressément à un mouvement de ce genre : « Le délaissement, mode de vie qui résulte de la 'percée', peut s'expliquer en termes de vacuité. L'homme s'est débarrassé de toutes images, il est vide de représentations, c'est pourquoi toutes choses lui sont égales. Mais il faut ajouter que Dieu a un *horror vacui* : "Dieu ne peut rien laisser vide ou inoccupé". C'est là le sens du détachement comme dépossession: ouvrir l'espace pour Dieu jusqu'à ce qu'il n'y ait plus d'espace seul celui-là ». *Ibid.*, 44. Sur les points de divergence entre la pensée de Heidegger et celle du Maître Eckhart, voir notamment le commentaire de Schürmann dans sa traduction des *Sermons allemands* d'Eckhart : Maître Eckhart, *Maître Eckhart ou la joie errante. Sermons allemands*, trad. et commentés par Reiner Schürmann (Paris: Payot et Rivages, 2005), 293-318. Rappelons une fois de plus que Macherey avait souligné cette affinité du « vide d'une distance prise » d'Althusser avec la pensée heideggérienne.

[2372] Voir la lettre du 27 octobre 1984 : « Heidegger évidemment me pose des problèmes (Nietzsche non), fascinant comme il est, mais je le trouve 1) un extraordinaire historien et interprète de la philosophie et 2) une sorte de curé onctueusement raffiné (il avait commencé par la théologie catholique, lu Maître Eckhart et autres mystiques). Je comprends bien pourquoi Derrida l'a critiqué, tout en disant que sans lui il n'aurait pu faire ce qu'il a tenté (lui Derrida). Mais je connais très mal Derrida… Encore une lacune de ma "culture" à combler ». *SP*, 116. Et puis dans la lettre du 7 avril 1985 : « Depuis j'ai refermé Nietzsche, dont je crois avoir compris l'essentiel, et Heidegger qui m'a finalement irrité par son côté de "curé". Page tournée » (*ibid.*, 123).

[2373] Louis Althusser, « Du matérialisme aléatoire », art. cit., 190.

la non thématisation du problème d'une objectivité dans la contingence donne à la prise en compte de Heidegger une couleur quasi mystique : le vide est le néant incréé qui est la condition de possibilité de toute rencontre »[2374]. Si l'on considère cette référence à Heidegger, ainsi que les références plutôt marginales d'Althusser à Wittgenstein, Tosel affirme que le matérialisme aléatoire risque de prendre la forme d'une « mystique sans Dieu », chose « fascinante certes, mais problématique », dit-il[2375]. D'autre part, il est vrai aussi que dans cette appropriation, faite à partir de « lectures rapides », il peut avoir des malentendus conceptuels et même un problème de traduction autour de l'« *es gibt* » allemand et l'« il y a » français, comme le remarque Breton[2376]. Au-delà de la fascination et l'enthousiasme qu'auraient poussé Althusser à « introduire » (et « traduire ») ce thème heideggérien dans « Le courant souterrain du matérialisme de la rencontre », et malgré le risque de ce versant proprement mystique, voire théologique[2377], il est toujours possible de

[2374] André Tosel, « Matérialisme de la rencontre et pensée de l'événement-miracle », in Annie Ibrahim (dir.), *Autour d'Althusser*, op. cit., 44.

[2375] *Ibid.*, 47. « Dans le *Traité logico-philosophique*, Wittgenstein, en effet, soutient que la forme logique du monde ne peut être que montrée, indiquée, selon un discours qui échappe aux catégories de la science. Ce qui échappe au *logos*, c'est le fait même que le monde, "tout ce qui est le cas", soit dicible. Le mystique est et c'est qu'il y a de l'indivisible et qu'il y a de l'invisible et qu'il se montre. (…) De son côté, Heidegger souligne que le fait qu'il y ait de l'étant échappe à la représentation et c'est là la merveille (…). Si ces thèses ouvrent des perspectives effectives dans leur portée critique, le risque est que leur vulgarisation ôte à la philosophie le droit de critiquer toute croyance au nom de la piété. Elles orientent aussi dans le devenir religieux de la pensée, contre Épicure, Machiavel, Hobbes, Spinoza aussi sous un aspect, contre Althusser ».

[2376] « Althusser, qui, à certaines heures, que ce fût dans l'original allemand ou dans une traduction, "s'essayait" sur *Sein und Zeit*, restait impressionné par l'une ou l'autre de ses rapides lectures. Il croyait, par exemple, que l'*es gibt*, traduit habituellement par "il y a", avait la saveur matérialiste de l'aléatoire. Sur ce point de lexique, je n'étais guère d'accord avec lui. Dans *es gibt*, en effet, il y a plus que dans le "*il y a*" français, lequel est d'une impressionnante neutralité ou indifférence. Il souligne le don, et suscite l'interrogation (…). Si impersonnelle qu'elle soit, il n'empêche qu'un homme de la sacristie comme moi n'a pas de peine à y reconnaître un précédent théologique sur lequel il ne me semblait pas nécessaire d'insister. Je comprends que, par suite, Althusser ait eu plus de confiance en Derrida qu'en Heidegger ; et que, un peu cavalièrement je l'avoue, il m'ait soufflé à l'oreille : "Heidegger ça sent parfois le curé" ». Stanislas Breton, « Althusser aujourd'hui », art. cit., 419.

[2377] Breton ouvre son texte sur « Althusser et la religion », avec la mise en relation de l'importance du catholicisme du jeune Althusser avec une phrase de Heidegger tirée de son *Acheminement vers la parole*, où il reconnaît aussi l'importance de sa première formation en théologie : « Sans cette origine (ou provenance) théologique je ne serais jamais parvenu au chemin de la pensée. Toutefois une origine (ou une provenance) demeure continuellement au futur ». Breton attire aussi l'attention sur le fait que dans le *Journal de captivité*, on peut découvrir l'intérêt d'Althusser pour la tradition mystique et la « théologie négative » (notamment dans l'œuvre de Jean de la Croix ; voir *JC*, 140-42, 160). « Mystique et théologie négative ne font qu'un pour lui. L'une et l'autre suggèrent une critique radicale des représentations religieuses ». Plus encore, il inscrit « le vide d'une distance prise » dans le cadre d'une provenance mystique : « Ce vide très particulier complétera, pour l'achever peut-être, le vide de la distance prise par la mystique et la théologie négative ». Stanislas Breton, « Althusser et la religion », in *Althusser philosophe*, éd. par Pierre Raymond, op. cit., 159. Il est regrettable que dans le volume coordonné par Agon Hamza, dans lequel ce texte de Breton a été repris en traduction anglaise, aucune des autres contributions n'aborde ce thème du mysticisme ou de la théologie

lire la notion heideggérienne de l'« il y a » de manière « sécularisée », si l'on veut, ou plus précisément dans un registre « athée » et « matérialiste »[2378]. Si l'on prend en compte que le concept de clinamen est décrit par Tosel lui-même comme un principe « anarchique », c'est-à-dire sans *archè*, sans raison, ou bien « sans pourquoi », on peut avoir une idée du lien qu'Althusser voyait entre la pensée de Heidegger et l'atomisme antique. « La déviation, injustifiable, sans raison, sans loi, est elle-même une limite évanescente, imprévisible, imprédicable, elle est l'aléatoire, et si on lui donne le statut de principe, elle est un principe qui se rature, se dénie, un principe par-delà les principes, un principe sans *archè*, un principe anarchique, un non-principe »[2379].

C'est donc dans cette perspective qu'il semble pertinent de penser le rapport entre l'« il y a » de Heidegger et l'atomisme d'Épicure, comme Althusser tente de le faire dans son texte de 1982. Il s'agit de montrer l'élément par lequel la pensée de Heidegger révèle un mouvement « analogue » à celui d'Épicure et la tradition de l'atomisme antique. « Qu'il récuse toute question sur l'Origine, toute question sur la Cause et la Fin du monde, on le sait. Mais il y a chez lui toute une série de développements autour de l'expression "*es gibt"*, "il y a", "c'est donné ainsi" qui rejoignent l'inspiration d'Épicure »[2380]. Comme on le sait, au-delà de quelques mentions plutôt anecdotiques, Heidegger n'aborde jamais la pensée d'Épicure, ni celle de Démocrite ou de Lucrèce (il s'est intéressé plutôt à Anaximandre, Héraclite et Parménide)[2381]. Mais comme dans le cas d'une « philosophie du vide » ou

---

négative dans les derniers écrits d'Althusser. Voir Agon Hamza, éd., *Althusser and Theology: Religion, Politics, and Philosophy*, Historical materialism book series (Boston: Brill, 2016).

[2378] C'est ce que suggère Bourdin, précisément à propos de cet élément mystique : « on aura sans doute raison de penser à l'affinité de cette attitude avec la mystique. Il ne faut pas s'offusquer si, dans le texte du 11 juillet 1986, maître Eckhart apparaît parmi ceux qui ont pensé le vide, comme au-delà du "cercle des cercles", autre nom de l'esprit absolu de Hegel, comme si, décidément, le MR/MA [matérialisme de la rencontre/matérialisme aléatoire] était une divagation qui, sous prétexte de donner son congé au principe de raison, finissait en irrationalisme. Il est plus intéressant d'y voir l'indication (…) de la nécessité de se réapproprier, en régime MR/MA, la nécessité d'une kénose du sujet, débarrassée cependant de toute interprétation hégélianisante en termes d'aliénation. On ne voit pas en effet pourquoi le sujet de la pensée du vide s'exempterait de devenir rien, puisque c'est la condition pour commencer "par rien" et pour penser et dire "le rien" ». Jean-Claude Bourdin, « Ce que fait la rencontre aléatoire au matérialisme (et à la philosophie) », in Annie Ibrahim (dir.), *Autour d'Althusser,* op. cit., 80.

[2379] André Tosel, « Les aléas du matérialisme aléatoire dans la dernière philosophie de Louis Althusser », art. cit., 15. Ce « principe anarchique » est littéralement la thèse développée par Schürmann dans sa lecture de Heidegger. Voir Reiner Schürmann, *Le principe d'anarchie. Heidegger et la question de l'agir* (Paris: Diaphanes, 2013).

[2380] *EPP I*, 542.

[2381] Comme l'a remarqué Derrida, dans un écrit sur lequel nous reviendrons tout de suite, « Heidegger est très silencieux sur Démocrite : il ne fait qu'une brève allusion au rapport Galilée/Démocrite dans *Die Frage nach dem Ding* (1935/1962, pp. 61-62) [trad. française : *Qu'est-ce qu'une chose ?*], une autre, plus intéressante

d'une « philosophie de la rencontre », ce qui intéresse ici Althusser c'est ce qu'il appelle une « philosophie du '*es gibt*' » (une « philosophie de l'il y a »), qui permettrait de penser « une sorte de contingence transcendantale du monde, dans lequel nous sommes "jetés", et du sens du monde, lequel renvoie à l'ouverture de l'Être, à la pulsion originelle de l'Être, à son "envoi" au-delà de quoi il n'y a rien ni à chercher ni à penser »[2382]. S'il n'y avait pas cette précaution minuscule de dire « une sorte de », nous dirions volontiers avec Morfino que cette phrase sur la « contingence transcendantale » ne peut avoir aucun sens[2383]. Malgré les équivoques auxquels Althusser s'expose, il s'agit pour lui de récupérer *par analogie* ce qu'il y a de radicalement contingent (ou d'« aléatoire ») dans la pensée heideggérienne de l'être-au-monde et du *Dasein* comme « être-jeté ». Il s'agit de penser qu'aucun sens préalable ne se cache derrière l'ouverture même de l'Être, qu'il n'y a rien qui puisse expliquer l'existence du *Dasein* au-delà du fait brut de son être-jeté qui désigne le mot *Geworfenheit*. « Le monde nous est ainsi un "don", un "fait de fait" que nous n'avons pas choisi, et qui s'"ouvre" devant nous dans la facticité de sa contingence, au-delà même de cette facticité, dans ce qui n'est pas seulement un constat, mais un "être-au-monde" qui commande tout Sens possible »[2384]. Ce « au-delà » réitère l'élément transcendantal, il est vrai, mais cette formule vise à souligner, nous semble-t-il, la nature non-empiriste de la facticité dont il s'agit, une facticité qui ne peut pas se réduire à ce « simple constat » — comme précise Althusser —, car pour Heidegger cette constatation serait vite associée à la « disponibilité » de l'outil (la *Zuhandenheit*), propre à la pensée technique[2385].

---

pour nous, à « Démocrite et Platon » (p. 162) et au *rythmos*, in *Vom Wesen und Begriff der Physis* (*Wegmarken*, p. 338) [trad. française : « De l'essence et du concept de Physis, Aristote B I »] ; à ma connaissance il ne cite qu'une fois Epicure, son *Lathé biôsas*, qu'il interprète dans *Aletheia* (1943) [trad. française : « Alèthéia (Héraclite, fragment 16) », in *Essais et conférences*] ». Voir Jacques Derrida, « Mes chances. Au rendez-vous de quelques stéréophonies épicuriennes », in *Psyché: inventions de l'autre*, Nouvelle édition augmentée, coll. La philosophie en effet (Paris: Galilée, 1998), 362 (nous avons ajouté les titres des traductions françaises entre crochets).

[2382] *EPP I*, 543.

[2383] Vittorio Morfino, *Plural Temporality*, op. cit., 96 ; Vittorio Morfino et Luca Pinzolo, « Le primat de la rencontre sur la forme », art. cit., 157. C'est dans la traduction espagnole de *Il tempo della multitudine* que Morfino soutient explicitement cette affirmation. Voir Vittorio Morfino, *El tiempo de la multitud* (Santiago de Chile: Doble Ciencia, 2015), 213.

[2384] *EPP I*, 543.

[2385] Quelques lignes plus bas Althusser ajoute : « Que reste-t-il à la philosophie ? Une fois encore, mais sur le mode transcendantal, *le constat du "es gibt"* et de ses réquisits, ou plutôt de ses effets dans leur "donné" insurmontable » (*ibid.*). Dans ce passage, il est bien sur un mode *transcendantal* que Heidegger pense la facticité de l'« *es gibt* ».

Sans développer ces thèmes heideggériens du don et de la donation, de l'« envoi » et de l'ouverture originelle de l'être, ou même cette formulation très suggestive d'une « pulsion originelle » de l'être (dont il aurait tant à dire), Althusser se borne plutôt à cette « philosophie de l'*es gibt* », à la facticité de sa contingence. Rappelant la formule heideggérienne « le *Da-sein* est le gardien de l'être », Althusser dit : « Tout se tient au "*da*" »[2386]. Comme on le sait, *Da-sein*, avec le trait d'union, peut être traduit littéralement par l'« être-là ». C'est dans cette particule « *da* » ou « *là* », l'indication d'un *lieu*, précisément (question d'espace, et donc même d'une *topique*), que l'on peut situer l'importance du concept de *Geworfenheit* et qui peut éclairer peut-être mieux qu'Althusser lui-même, cette filiation « surprenante », comme dit Althusser, entre Heidegger et Épicure. Le *Dasein* est l'être-jeté dans le monde. La *Geworfenheit* est l'un des existentiels qui distingue le *Dasein* des autres étants, et marque son destin comme être questionnant. Mais cette condition d'être-jeté, le « jet » qui marque ainsi son « projet » ontico-ontologique, n'est pas vraiment une « chute », au moins pas tel qu'elle est comprise dans l'enseignement épicurien. Loin du modèle physique de la pluie des atomes, la *Geworfenheit* est l'un des traits qui définit la finitude du *Dasein* ainsi que son ouverture à l'avenir[2387]. De manière encore plus prononcée de ce qui fut le cas avec les concepts de vide ou de rencontre dans les constellations précédentes, Althusser semble effectuer ici l'une des associations les plus erronées du point de vue philologique, mais en même temps l'une des plus créatives du point de vue de ses effets philosophiques.

Dans une conférence prononcée la même année de la rédaction du texte d'Althusser sur « Le courant souterrain », Derrida avait choisi pour thème la « chance » pour penser les rapports entre psychanalyse et littérature. Après avoir introduit certains traits élémentaires de la « chute » des atomes et de la théorie du clinamen chez Démocrite, Épicure et Lucrèce (noms propres tout aussi rares chez lui que chez Heidegger, il faut le dire)[2388], il prévenait son audience (et ses lecteurs), avec un commentaire dont on pourrait penser qu'il est

[2386] *Ibid*.
[2387] Voir Jean-Marie Vaysse, *Dictionnaire Heidegger*, op. cit., 60.
[2388] En dépit de ce que Derrida dit quelques années plus tard : « Malgré l'extrême minceur des références que j'y fais explicitement, malgré l'incompétence que j'avouais en commençant, quelques signes discrets disent combien les "matérialistes" grecs ou Plotin (que Heidegger ne cite à peu près jamais) comptent pour moi ». Voir Jacques Derrida, « "Nous autres Grecs" », in *Nos Grecs et leurs modernes: les stratégies contemporaines d'appropriation de l'Antiquité*, éd. par Barbara Cassin, coll. Chemins de pensée (Paris: Éditions du Seuil, 1992), 270-71.

explicitement adressé à Althusser : « Une très violente condensation pourrait précipiter cette interprétation épicurienne de la dispersion disséminante vers l'analytique heideggérienne du *Dasein* »[2389]. On ne saurait mieux décrire la tentative d'Althusser[2390].

Dans « Mes chances. Au rendez-vous de quelques stéréophonies épicuriennes », Derrida parle de la psychanalyse et la littérature comme « des événements ou des séries d'événements », dont leur « *singularité* » historique doit nous faire penser à leur « commerce avec la chance »[2391]. Tout de suite la chance est rapportée non seulement à la *rencontre*, mais aussi au fait qu'on se figure la chance, tout aussi comme le hasard, toujours avec l'image de la *chute* : on « *tombe sur* » quelque chose ou quelqu'un par hasard — et pas par hasard, le premier paragraphe de ce texte a pour sous-titre : « Pour introduire à la chute ». Derrida s'intéresse donc à « un certain entrelacement de la nécessité et du hasard, du hasard signifiant et du hasard insignifiant : mariage, dirait-on en grec, d'*Anankè*, de *Tukhè* et de *Automatia* »[2392]. Dans le contexte de la linguistique, on peut repérer cet

---

[2389] Jacques Derrida, « Mes chances », in *Psyché : inventions de l'autre*, op. cit., 361. Prononcée en anglais à Washington en octobre 1982, cette conférence fut d'abord publiée en français en 1983 : Jacques Derrida, « Mes chances. Au rendez-vous de quelques stéréophonies épicuriennes », *Tijdschrift voor Filosofie* 45, vol. 1 (1983): 3-40 ; puis elle fut publiée en anglais comme chapitre d'ouverture d'un volume collectif paru en 1984 : Jacques Derrida, « My Chances/Mes Chances. A Rendezvous with Some Epicurean Stereophonies », in *Taking Chances: Derrida, Psychoanalysis, and Literature*, Joseph H. Smith et William Kerrigan, éd., (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1984), 1-32 ; elle fut ensuite republiée en français dans le numéro 19 de la revue *Confrontation* en 1988, avant d'être reprise enfin dans la nouvelle édition revue et augmentée de *Psyché : inventions de l'autre*, de 1998 (op. cit., 353-84), d'où nous prenons toutes les citations.

[2390] Dans un entretien de 1986 qui nous semble être encore inédit en français, publié en espagnol sous le titre « Du matérialisme non dialectique », Derrida faisait la distinction entre un « matérialisme classique, métaphysique, même sous sa forme dialectique », et un « autre matérialisme auquel je souscrirai volontiers », et qui serait celui des « matérialismes pré-platoniciens ou présocratiques qui ne sont pas encore pris dans la métaphysique. Il serait lié à Démocrite et à certaine pensée du hasard, de la chance ». Voir Jacques Derrida, « Del materialismo no dialéctico. Entrevista con Kadhim Jihad », *Culturas*, n° 69 (1986): iii-v. On remarquera que Derrida répète ici presque mot par mot la distinction entre deux traditions de matérialisme autour de laquelle Althusser développe son argument dans « Le courant souterrain ». Ceci donnerait toute sa base au fait que c'est bien Althusser celui qui est visé dans le passage cité, ce qui impliquerait que Derrida aurait bien lu le texte écrit par Althusser en 1982. Plus tard, dans les entretiens avec Elisabeth Roudinesco, Derrida fait référence à cette même « tradition matérialiste non marxiste », juste après avoir évoqué son affinité avec Althusser. Voir Jacques Derrida et Élisabeth Roudinesco, *De quoi demain... Dialogue*, op. cit., 172.

[2391] Jacques Derrida, « Mes chances », in *Psyché : inventions de l'autre*, op. cit., 353. Il est intéressant de noter que Derrida semble bien tenir compte à ce moment de la relation entre théorie des probabilités et le hasard, tel qu'on l'a vu chez Cournot à propos des « séries causales indépendantes ». « On dirait ainsi, comme dans une conception déterministe classique, que les *effets* de hasard (empiriquement constatés) surgissent à l'interférence de séries relativement indépendantes, de "petits mondes" non clos. La question implicite à laquelle répond Freud, ce n'est donc pas la grande question du hasard (objectif ou subjectif, dans les choses ou en nous, mathématique ou empirique). Ce n'est pas cette question sous sa forme classique ou moderne, c'est seulement celle de *l'attitude croyante* devant les effets de hasard, étant donné les deux séries de causalité: psychique/physique, interne/externe » (377-78).

[2392] *Ibid.*, 359.

entrelacement dans « une certaine concurrence entre l'aléa et le code », donc une certaine *coïncidence* entre l'axiomatique du langage et ce qu'il identifie comme une « loi de déstabilisation »[2393]. Du côté de la psychanalyse, toujours entremêlée avec la littérature et la fiction, le contexte en est évidemment celui du déterminisme et du hasard dans l'interprétation des « signes » et des symptômes (Derrida rappelle non seulement sa lecture du séminaire de Lacan sur *La lettre volée* dans *La carte postale*[2394], mais aussi des épisodes racontés par Freud lui-même dans *La Psychopathologie de la vie quotidienne*, notamment à propos de la superstition et la croyance au hasard). Quoi qu'il en soit, le point décisif en est qu'« un contexte n'est jamais assez déterminé pour interdire toute déviation aléatoire », c'est-à-dire qu'il y a toujours de la chance pour précipiter une déviation, pour ouvrir le contexte au *clinamen*[2395]. Sans pouvoir s'attarder sur la diversité des questions qu'ouvre le texte de Derrida, il faut retenir l'énorme coïncidence des thèmes et des problèmes traités par Derrida et ceux dont traite Althusser dans son texte de 1982, tout particulièrement en ce qui concerne l'image de la chute et la « violente condensation » qui produirait la *déviation* de la pensée de Heidegger vers la théorie épicureo-lucrétienne du clinamen (ou le point de sa rencontre)[2396].

De manière intéressante, Derrida attire l'attention sur le hasard par lequel deux étymologies apparemment disparates de la « chute », celle latine du *cadere* (mais aussi celle d'*occasion*), d'où on peut dériver ou *décliner* la « chance » et le « cas », et celle allemande de *Zufall* et de *Zuffäligkeit* (le hasard), de *zufällig* (l'accidentel ou le contingent), et de *Fall* (le « cas »), tous deux étymologies coïncident en ce qu'elles font référence à un mouvement descendant du haut vers le bas. Le phénomène de la chance ou du hasard paraît ainsi structurellement associé à ce mouvement vers le bas, le « jet fini », ce qui tombe ou le

---

[2393] *Ibid.*, 355.

[2394] Voir notamment, « Le facteur de la vérité », in Jacques Derrida, *La carte postale de Socrate à Freud et au-delà*, coll. La philosophie en effet (Paris: Flammarion, 1980), 439-524.

[2395] Jacques Derrida, « Mes chances », in *Psyché : inventions de l'autre*, op. cit., 356.

[2396] Il vaut la peine de se demander pourquoi Derrida n'a pas choisi le terme de la « rencontre » pour le titre de son intervention, au lieu de celui de « rendez-vous ». Bien qu'ils puissent fonctionner comme des termes interchangeables jusqu'à certain point, le « rendez-vous » met d'abord l'accent sur le *lieu* de la rencontre. Peut-être est-il question d'un clin d'œil envers la psychanalyse, dont la pratique clinique exige de prendre un rendez-vous à l'avance, c'est-à-dire, de programmer la rencontre. Rejet du hasard donc, qui a beaucoup à voir avec la « compulsion herméneutique » de la pratique analytique (voir la citation dans la note suivante). Pour une lecture de ce texte ainsi que de la place de Lucrèce dans la pensée de Derrida (comptabilisée par l'auteur en quatre apparitions dans tout son œuvre), voir Mario Vergani, « Les chances du réel : Derrida et Lucrèce », in *Lucrèce et la modernité*, Alain Gigandet (dir.), op. cit., 159-76.

fait de tomber. Mais si nous regardons la doctrine épicurienne, observe Derrida, nous ne pouvons pas dire que tout mouvement obéit à proprement parler à ce schème de la verticalité de la chute : « le sens de la chute en général (symptôme, lapsus, incidence, accidentalité, cadence, coïncidence, échéance, chance, bonne chance ou méchance) n'est pensable que dans la situation, les lieux ou l'espace de la finitude, dans le rapport multiple à la multiplicité des éléments, lettres ou semences »[2397]. C'est juste après cette remarque que Derrida mentionne la « violente condensation » qui chercherait rapprocher par *précipitation* la doctrine épicurienne à l'analytique heideggérienne du *Dasein*, sauf que, comme nous le verrons tout de suite, il n'est nulle question d'un jugement de rejet ou d'interdit, mais au contraire, d'une rencontre qui au fond peut même paraître nécessaire. « Ce rapprochement apparemment fortuit — dit Derrida —, cette précipitation systrophique serait d'autant plus nécessaire que le *Dasein*, en tant que tel, ne se réduit pas aux caractères courants et métaphysiques de l'*existence* ou de l'*expérience humaine* (celles de l'homme comme sujet, âme ou corps, moi, conscience ou inconscient) »[2398]. L'éclaircissement du mouvement de la chute chez Épicure, serait cela même qui doit être clarifié chez Heidegger à propos de la *Geworfenheit* du *Dasein*. Chez Épicure comme chez Heidegger, la chute ne peut pas être interprétée selon la simple verticalité, selon une topologie qui semble s'épuiser dans la détermination d'un haut et d'un bas. Cette topologie — Derrida ne le dit pas dans ces termes, mais c'est ce qu'il laisse entendre[2399] — a évidemment pour modèle caractéristique

[2397] Jacques Derrida, « Mes chances », in *Psyché : inventions de l'autre*, op. cit., 361. Derrida parle de « bonne chance ou méchance » parce qu'il fait remarquer comment on a tendance à dire que la chance peut être « bonne » ou « mauvaise », soit la « malchance » qui est « méchante », alors que s'il est question de la chance, en tout rigueur, elle ne peut être dite ni bonne ni mauvaise, mais seulement qu'elle *est*, « factuelle », voir en ce sens « objective » (on serait tenté de dire que la chance est « sans pourquoi », au sens où elle n'a aucune raison d'être, aucun sens au-delà du fait de son simple avoir lieu, de son événement). D'où, alors, Derrida tire cette phrase « mes chances » pour le titre de son texte, une phrase destinée à impliquer non seulement « ses chances à lui », mais aussi la « méchanceté », la malchance, ou bien, « pas de chance ». En ce sens, à propos de la psychanalyse, dit Derrida : « La compulsion herméneutique, voilà qui serait commun à la superstition et à la psychanalyse "normale", Freud le dit en toutes lettres. Pas plus que le superstitieux, il ne croit au hasard, ce qui veut dire que tous deux croient au hasard, si croire au hasard signifie que l'on croit que tout hasard signifie quelque chose – et que donc il n'y a pas de hasard. D'où l'identité de la non-chance et de la chance, de la mé-chance et de la chance » (*ibid.*, 375).

[2398] *Ibid.*, 361.

[2399] Voir par exemple : « Et quand quelque chose ne nous tombe pas dessus "par hasard", comme on dit ou comme on croit, on peut aussi tomber soi-même. Bien ou mal, mais toujours pour n'avoir pas prévu, pour n'avoir pas vu d'avance ou devant soi. Dans ce cas, quand c'est l'homme ou le sujet qui tombe, la chute vient affecter la station debout. À sa position verticale elle imprime la déviation d'un clinamen dont les effets sont parfois irrésistibles ». *Ibid.*, 357-58. Le *Phèdre* de Platon est mentionné peu après, à propos de la mythologie de « la chute de l'âme dans le corps » (359).

le rapport entre le ciel et la terre, c'est-à-dire le monde humain depuis lequel on *perçoit* le ciel et la terre, et depuis lequel, donc, on peut avoir l'*expérience* de la chute (c'est seulement sur la terre, en raison de la gravité, que l'on peut avoir une telle expérience). En fin de compte, cette topologie peut se réduire à la forme verticale du corps humain (donc à l'une des formes les plus classiques d'humanisme) : tout en haut la tête (« les amis des idées »), et tout en bas les pieds (« les fils de la terre »).

La *Geworfenheit*, dit Derrida, l'être-jeté, « n'est pas un caractère empirique parmi d'autres, et elle a un rapport essentiel avec la dispersion et la dissémination (*Zerstreuung*) comme structure du *Dasein*. Originairement jeté (*geworfene*), le *Dasein* n'est pas seulement un étant fini (*intuitus derivatus* de Kant), qui, en tant que *sujet*, serait passivement assujetti aux *objets* qu'il ne crée pas et qui sont comme *jetés* au-devant de lui à sa rencontre. Ni *subjectum*, ni *objectum*, il est *lui-même jeté*, originairement livré à la chute et à la déchéance, on pourrait dire à la chance (*Verfallen*). Les chances du *Dasein*, ce sont d'abord et aussi ses chutes. Et ce sont toujours les miennes, mes chances chaque fois rapportées à un rapport à soi, à une *Jemeinigkeit*, *mineness* (*in each case mine*) qui n'est pas rapport à un ego, à un moi (*Ich*) »[2400]. Comme nous l'avons déjà mentionné, la *Geworfenheit* n'est pas une catégorie ontique, mais un existentiel ontologique qui définit la finitude du *Dasein* comme être-au-monde dans sa quotidienneté. Ceci signifie précisément que ce terme ne qualifie pas l'être de l'humain en tant que sujet, en tant qu'individu doté d'une conscience et d'une volonté (ou d'une âme et d'un corps). C'est un problème auquel Heidegger s'adresse spécifiquement dans le paragraphe 38 de *Sein und Zeit*, titré « L'échéance et l'Être-jeté » (*Das Verfallen und die Geworfenheit*), où il met tout particulièrement l'accent sur ce point : « L'échéance est une détermination existentiale du *Dasein* lui-même et n'indique rien à son sujet en tant que *sous-la-main* (…) ce serait tout aussi peu comprendre la structure ontologico-existentiale de l'échéance que de leur prêter le sens d'une propriété ontique ».[2401] Or, malgré la mise en garde de Heidegger, pour Derrida il reste toujours dans

[2400] *Ibid.*, 361-62.

[2401] Martin Heidegger, *Être et temps*, trad. Martineau, op. cit., §38. Ou encore : « l'être-là est tout autre chose qu'un simple face-à-face considératif ou actif [avec le monde], c'est-à-dire qu'un être-ensemble-sous-la-main d'un sujet et d'un objet ». Dans le phénomène de l'échéance, dit encore Heidegger, s'atteste « un *mode existential* de l'être-au-monde ». Et vers la fin du paragraphe : « l'interprétation ontologico-existentiale [de l'échéance] n'émet pas non plus d'énoncé ontique sur la "corruption de la nature humaine", et, si elle s'en abstient, ce n'est pas du tout parce que les moyens nécessaires pour la prouver lui font défaut, mais parce que

la pensée heideggérienne l'écho d'un discours trop typiquement métaphysique, c'est-à-dire trop typiquement humaniste. Derrida soutient : « La déchéance (*Verfallenheit*) du *Dasein* ne doit pas s'interpréter comme la "chute" (*Fall*) hors d'un état originel plus pur et plus élevé. Sans doute ne s'agit-il pas ici de "corruption de la nature humaine". Mais on n'en est que plus frappé par certaines analogies avec ce discours. (…) Même si ces affinités sont purement lexicales et apparemment fortuites — poursuit Derrida —, devra-t-on les considérer comme insignifiantes, accidentelles, ou, par là-même, comme des symptômes ? Est-il insignifiant qu'à propos de la déchéance dans l'inauthenticité (*Uneigentlichkeit*), Heidegger isole trois structures ou trois types de mouvements : la suspension dans le vide (...), la chute comme catastrophe (…) et le tourbillon »[2402]. Comme si ces analogies ne suffisaient pas, Derrida trouve également très symptomatique le fait du silence presque absolu de Heidegger par rapport à Démocrite, Épicure et Lucrèce, ce qui, soit dit en passant, attire à nouveau l'attention sur la coïncidence, presque mot à mot, avec le « refoulement » de la tradition matérialiste dont parle Althusser. « La tradition démocritéenne — dit Derrida —, dans laquelle s'inscrit le nom d'Épicure et de ses disciples, a été soumise, dès l'origine et d'abord sous l'autorité violente de Platon, à un puissant refoulement tout au long de l'histoire de la culture occidentale. On peut maintenant en suivre la symptomatologie, à commencer par l'effacement du nom de Démocrite dans les écrits de Platon alors même que Platon connaissait sa doctrine »[2403]. Un effacement que Derrida fait ressortir dans le texte même de Heidegger, plus précisément dans le seul paragraphe où Heidegger parle de la chute, du vide (ou du flottement), de la précipitation et du tourbillon. Ce que le commentaire de Derrida permet ainsi d'apprécier, c'est que le refoulement de la tradition matérialiste est à l'œuvre dans la propre pensée de Heidegger, cet auteur qu'Althusser prend pour modèle d'une critique de l'histoire de la philosophie occidentale comme l'histoire du primat absolu du principe de raison. L'association entre Épicure et Heidegger serait donc « nécessaire » mais pas exactement pour les raisons qu'Althusser a en tête, mais

---

sa problématique est *antérieure* à tout énoncé sur la corruption ou l'intégrité. L'échéance est un concept ontologique du mouvement ».

[2402] Jacques Derrida, « Mes chances », in *Psyché : inventions de l'autre*, op. cit., 362. La traduction de Derrida est dans ce cas quelque peu précipitée, pour ainsi dire. Martineau traduit « *eines bodenlosen Schwebens* » par « un flottement dépourvu de sol », « *Absturz* » par « précipitation », et « *Wirbel* » par « tourbillon ».

[2403] *Ibid.*, 371. Ou encore : « C'est pour nous, Occidentaux, la culture du sens commun marqué par une puissante tradition scientifico-philosophique, la métaphysique, la technique, l'opposition sujet/objet, une certaine organisation du "jet" précisément. A travers bien des relais différenciés, cette culture remonte au moins à Platon, et le refoulement de Démocrite y laisse peut-être la trace d'un grand symptôme » (378).

parce que tous deux doivent être tenus aussi loin que possible d'une topique de la chute qui les réduirait à des penseurs d'une simple anthropologie humaniste.

Mais ce qui est en jeu ici n'est pas seulement une lecture humaniste ou antihumaniste de la doctrine d'Épicure (dont Althusser était aussi très conscient), ainsi que de la pensée heideggérienne. Pour Derrida, ce qui est en jeu aussi c'est la possibilité de penser une toute nouvelle topique, qu'il appelle ici une « topique de l'envoi », inséparable de son concept de « destinerrance ». Le concept de destin (*Schicksal*) qu'Althusser reprenne sans autre précaution, se voit complètement transformé et retraduit. Le destin ou la destination, doit se comprendre, selon Derrida, comme un « envoi », un « jet » dont la trajectoire, descendante ou pas, peut être toujours perturbée, interrompue ou déviée par le clinamen[2404]. Surdéterminé par cette loi de déstabilisation, par les aléas d'un contexte nécessairement contingent ou hasardeux, le destin comme envoi est toujours exposé à l'imprévisibilité de l'errance, à ce que Derrida appelle — improprement — la *destinerrance*[2405]. Le « mes chances » du titre choisi par Derrida, veut faire entendre aussi cette même destinerrance : « ses chances » sont aussi ses « méchances », car le destin de la chance est toujours affecté et dévié par l'errance, ce qui fait que la chance soit également et nécessairement une malchance[2406]. Si on se souvient alors que la question de la destinerrance, liée à cette « topique de l'envoi » dont parle Derrida, apparaît aussi dans sa lecture du séminaire de Lacan sur *La lettre volée*, on découvre un autre point de rencontre entre Derrida et Althusser, précisément autour de leur positionnement respectif à l'égard de l'affirmation de Lacan qui clôt le texte de son séminaire, à savoir, « qu'une lettre arrive toujours à destination »[2407].

Dans « Le facteur de la vérité », texte publié pour la première fois en 1975, Derrida déclarait : « contrairement à ce que dit le Séminaire en son dernier mot (…), une lettre peut toujours ne pas arriver à destination. Sa "matérialité", sa "topologie" tiennent à sa divisibilité, à sa partition toujours possible »[2408]. Cette matérialité et cette topologie font bien sûr référence à la question de la « chance » traitée plus en détail dans la conférence de

[2404] *Ibid.*, 359.
[2405] *Ibid.*, 360.
[2406] Voir à cet égard, J. Hillis Miller, « Derrida's *Destinerrance* », *MLN* 121, vol. 4 (2006): 899-900.
[2407] Jacques Lacan, « Le séminaire sur *La lettre volée* », in *Écrits*, op. cit., 41.
[2408] Jacques Derrida, « Le facteur de la vérité », in *La carte postale*, op. cit., 472. Texte publié pour la première fois dans la revue *Poétique* (1975), dans un numéro spécial dirigé par Philippe Lacoue-Labarthe sur le thème « Littérature et philosophie mêlées ».

1982. En effet, dans l'ensemble des lettres qui composent les « Envois » placés à manière de préface à *La carte postale*, Derrida souligne que « c'est une chance » le fait qu'« une lettre *peut* toujours *ne pas* arriver à destination ». Question de chance, de fortune, du hasard, qui affecte structurellement l'envoi et la destination de toute lettre[2409]. Pour sa part, dans « La découverte du docteur Freud », texte rédigé en 1976 (et dont on a rappelé l'histoire accidentée de sa publication non autorisée en 1984), Althusser cherche « régler ses comptes » avec la théorie de Lacan notamment avec l'affirmation devenue célèbre selon laquelle, « au lieu d'une théorie scientifique de l'inconscient, [Lacan] a donné au monde étonné *une philosophie de la psychanalyse* »[2410], formule polémique dont l'intention était de souligner, d'après l'enseignement kantien, le caractère métaphysique d'une science sans objet. L'exemple choisi par Althusser pour soutenir son affirmation est précisément le dernier mot du séminaire de Lacan sur la lettre volée que l'on vient de mentionner. Suite à quoi, Althusser ajoute : « À cette déclaration, qui est soutenue par toute une philosophie, non du destinataire mais du destin, et donc de la finalité la plus classique, j'opposerai simplement la thèse matérialiste : *il arrive qu'une lettre n'arrive pas à destination* »[2411]. On ne saurait pas dire si Althusser a lu le texte de Derrida sur Lacan — paru juste un an avant — et il n'est pas évident non plus qu'Althusser et Derrida parlent de la même chose à l'égard de Lacan, mais ce qui doit retenir notre attention est le fait que la proposition « une lettre n'arrive pas à destination » est présentée ici par Althusser comme une *thèse matérialiste*, question qui acquiert toute sa portée si on la considère dans le contexte des thèses formulées par Althusser dans « Le courant souterrain du matérialisme de la

[2409] « Enfin une chance, si tu veux, si toi tu peux, et si tu l'as, la chance (*tukhè*, la fortune, voilà ce que je veux dire, la bonne fortune, la bonne aventure : nous). La malchance (la mal-adresse) de cette chance, c'est que pour *pouvoir* ne pas arriver, cela doit comporter en soi une force et une structure telles, une dérive de destination, que cela *doit* aussi ne pas arriver de toute façon. Même en arrivant (toujours à du "sujet"), la lettre se soustrait *à l'arrivée*. Elle arrive ailleurs, toujours plusieurs fois. Tu ne peux plus la prendre. C'est la structure de la lettre (comme carte postale, autrement dit la fatale partition qu'elle doit supporter) qui veut ça, je l'ai dit ailleurs, livré à un facteur soumis à la même loi ». Jacques Derrida, « Envois », in *La carte postale*, op. cit., 135.

[2410] *ESP*, 203.

[2411] *Ibid.*, 204. Althusser poursuit en disant : « Une analyse ne se fait jamais par correspondance, car nous savons, malgré ce que dit Lacan, que dans ce cas, les lettres n'arrivent *jamais* à destination. Pour réussir, une analyse doit, je le regrette, exclure toute *lettre*, pour pouvoir s'en servir » (215). Ou encore, à propos du fait que Freud n'a pas prétendu développer une théorie scientifique de l'inconscient : « Cette reconnaissance est inscrite partout dans l'œuvre de Freud, et si j'ose dire *en toutes lettres*, ce qui prouve bien que ces lettres ne sont pas arrivées à tous leurs destinataires, et qu'en particulier Lacan, qui prétend s'y connaître en matière de lettre et destinataire, n'a pas reçu la sienne, perdue en cours de route, bien qu'il l'ait sous les yeux » (217).

rencontre »[2412]. Étant matérialiste, cette thèse prend position contre une « philosophie du destin », c'est-à-dire contre toute philosophie de la finalité au sens classique, au sens de la téléologie, de l'origine et de la fin. Ceci doit nous mener enfin à nuancer notre appréciation de l'usage par Althusser du concept heideggérien de « destin », et à soutenir plutôt qu'il est bien plus proche de la *destinerrance* derridienne que d'une notion naïve ou idéaliste de destination comme finalité (d'une notion du destin qui présuppose une origine et une fin).

Puisque nous avons été contraints de faire un détour par Derrida, c'est le bon moment pour revenir au texte d'Althusser et à la place qu'il lui assigne, afin de souligner le rôle que Derrida occupe dans cette troisième et dernière constellation. Comme nous l'avons pu anticiper, l'importance de Derrida dans l'élaboration théorique d'Althusser concerne avant tout la question de la *stratégie* en philosophie, et de ce point de vue, son importance dépasse de loin sa mention explicite dans les écrits d'Althusser, ainsi que l'appropriation plus ou moins systématique de certains de ses termes[2413].

Dans un passage du fragment sur « Spinoza » (lequel, rappelons-le, devait faire partie de *L'avenir dure longtemps*, rédigé en gros en 1985) où Althusser parle précisément de la stratégie philosophique de Spinoza, il ajoutait tout de suite : « Jacques Derrida a beaucoup parlé de stratégie en philosophie et il a parfaitement raison, puisque toute philosophie est un dispositif de combat théorique qui dispose des thèses comme autant de

[2412] Il n'est peut-être pas secondaire d'observer aussi que juste après la formulation de cette thèse matérialiste, Althusser va introduire une remarque supplémentaire concernant le type de philosophie que Lacan a fabriqué dans son interprétation de la psychanalyse freudienne. « Je signale simplement qu'à la considérer dans sa portée la plus générale, la philosophie de Lacan, qui a longtemps flirté avec Heidegger, me paraît se ranger finalement moins sous le structuralisme, qui n'en est qu'une variante, que sous le formalisme logique » (*ESP*, 204). Il semble que depuis tôt Althusser mesure la théorie de Lacan par son héritage heideggérien. Déjà dans l'une de ses lettres à Lacan, du 10 décembre 1963, il questionne la terminologie heideggérienne et l'image des « *Holzwege* » (*ibid.*, 295). Dans « Freud et Lacan » (de 1964), on voit apparaître certaines mentions à Heidegger ou à « la "béance" de l'être heideggérien » (*ibid.*, 32, 33). Dans la deuxième lettre à Diatkine du 22 août 1966, il veut distinguer l'efficacité de l'absence du « néant » ou de l'« ouvert » heideggérien (*ibid.*, 91). Enfin, dans les « Trois notes sur la théorie des discours », de la même année, il critique Lacan pour « l'usage qu'il fait (fort ambigu) de la pensée de certaines philosophes » (*ibid.*, 127), parmi lesquels Heidegger, bien sûr. Tout cela pourrait indiquer non seulement l'évolution de la lecture qu'Althusser fait de la philosophie de Heidegger, mais aussi — et peut-être plus important encore — que cette lecture se fait toujours par tiers interposé (une lecture toujours conditionnée ou « dirigée » par un tiers, comme nous l'avons dit pour le cas de Derrida).

[2413] En ce sens, la remarque faite par Balibar dans la préface au livre de De Ipola (que nous avons cité plus haut), à propos du texte de Derrida, « La loi du genre », doit être prise comme une parmi tant d'autres « traces » du travail de Derrida dans l'ensemble de l'élaboration conceptuelle d'Althusser. Et à notre avis, il faudrait dire qu'elle n'est même pas parmi les plus importantes.

places fortes ou saillants pour pouvoir (…) investir les places théoriques fortifiées et occupées par l'adversaire »[2414]. Déclaration qui résume en bons comptes la stratégie philosophique pratiquée et théorisée par Althusser lui-même, et qui doit être retenue ici, soit dit en passant, comme protocole de lecture de « Le courant souterrain ».

Dans l'un des passages clés du premier chapitre de *De la grammatologie*, le premier où Derrida tente en fait une sorte de définition de la déconstruction, il caractérise les « mouvements » de la déconstruction suivant une terminologie qui n'est pas loin de la « guérilla urbaine » dont parle Althusser à propos de la stratégie philosophique révolutionnaire de Spinoza[2415]. « Les mouvements de déconstruction — dit Derrida — ne sollicitent pas les structures du dehors. Ils ne sont possibles et efficaces, ils n'ajustent leurs coups qu'en habitant ces structures. En les habitant d'*une certaine manière* (…). Opérant nécessairement de l'intérieur, empruntant à la structure ancienne toutes les ressources stratégiques et économiques de la subversion, les lui empruntant structurellement, c'est-à-dire sans pouvoir en isoler des éléments et des atomes, l'entreprise de déconstruction est toujours d'une certaine manière emportée par son propre travail »[2416]. La stratégie impliquée dans la déconstruction — ou même la déconstruction en tant que stratégie — met au premier plan cet aspect d'un procédé qui doit forcément opérer de l'intérieur ou au milieu du domaine qui est visé par cette stratégie même. Question du risque et de l'extrême difficulté d'un mouvement qui s'expose constamment à l'échec de son entreprise, dans la mesure où il doit se livrer, ou mieux, s'installer et se déplacer pour assaillir les places de l'adversaire avec ses propres ressources et ses propres armes. Tel comme on l'a vu à propos de la stratégie philosophique de Spinoza, il ne peut pas être question d'une « radicalité abstraite » qui proclame l'abandon pur et simple de la philosophie ou des catégories de la métaphysique, car ce serait abandonner la bataille et le terrain sur lequel la bataille doit se livrer. Comme le dit Derrida dans les premières pages de son ouvrage de 1967 : « Nous devons d'autant moins renoncer à ces concepts qu'ils nous sont indispensables pour

[2414] *ADL*, 482.
[2415] « Militairement parlant cette stratégie philosophique révolutionnaire ne rappelle guère que la théorie de la guérilla urbaine et l'encerclement des villes par les campagnes chère à Mao ou certaines formes de stratégie politico-militaire de Machiavel ». *ADL*, 483. Dans *Initiation à la philosophie pour les non-philosophes*, Althusser emploie aussi l'expression d'une « guérilla philosophique » à propos des figures telles que Kierkegaard ou Nietzsche : « leur forme paradoxale (…) représente une sorte de dispositif de combat de guérilla philosophique (…) : il attaque alors ici ou là, par surprise, par aphorismes, pour tenter de démembrer le front ennemi » (*IP*, 354).
[2416] Jacques Derrida, *De la grammatologie*, op. cit., 39.

ébranler aujourd'hui l'héritage dont ils font partie. A l'intérieur de la clôture, par un mouvement oblique et toujours périlleux, risquant sans cesse de retomber en-deçà de ce qu'il déconstruit, il faut entourer les concepts critiques d'un discours prudent et minutieux, marquer les conditions, le milieu et les limites de leur efficacité, désigner rigoureusement leur appartenance à la machine qu'ils permettent de déconstituer ; et du même coup la faille par laquelle se laisse entrevoir, encore innommable, la lueur de l'outre-clôture »[2417]. Althusser était très conscient de ces subtilités. Pour lui, « ce n'est pas ainsi que les philosophes procèdent : ils opposent toujours à partir d'un certain *extérieur* les forces de leurs thèses qui sont destinées à investir le domaine protégé et défendu par des thèses précédentes, qui déjà occupent le terrain »[2418]. Malgré cette prise de conscience, on pourrait dire qu'Althusser a dû systématiquement courir ces risques et ces périls, dont plusieurs l'ont fait retomber en-deçà — ou peut-être au-delà — de ce qu'il voulait déconstruire, *rechutes* plusieurs fois reconnues par Althusser lui-même comme des *déviations* qu'il fallait immédiatement amender moyennant un travail d'autocritique (on retrouve encore, comme par hasard, cette étrange bivalence du mot « déviation »).

La centralité de la question de la stratégie est repérable aussi dans quasiment tous les essais qui composent *L'écriture et la différence*. Dans « Force et signification », par exemple, texte publié en 1963 et qui ouvre le volume, on retrouve à peu près le même geste esquissé dans *De la grammatologie*. Lorsqu'il est question de penser un autre concept de « force », précisément, qui ne soit pas possible de déterminer complètement avec les catégories ou oppositions classiques de la métaphysique (comme « quantité de mouvement » ou d'après l'opposition entre force et forme), Derrida soutient qu'il faut « chercher de nouveaux concepts et de nouveaux modèles », pour penser la force à partir d'une toute autre *économie*. Mais ces nouveaux concepts et cette nouvelle économie ne sont pas à chercher ailleurs, dans un « au-delà » de la métaphysique. En cela Derrida est très clair : « Notre discours appartient irréductiblement au système des oppositions métaphysiques. On ne peut annoncer la rupture de cette appartenance que par une *certaine* organisation, un certain aménagement *stratégique* qui, à l'intérieur du champ et de ses pouvoirs propres, retournant contre lui ses propres *stratagèmes*, produise une *force de*

[2417] *Ibid.*, 25.
[2418] *ADL*, 483.

dislocation se propageant à travers tout le système, le fissurant dans tous les sens et le *dé-limitant* de part en part »[2419]. La stratégie, encore une fois, doit se déployer à l'intérieur du champ dans lequel opère la déconstruction, par une réorganisation conceptuelle qui déplace oppositions, hiérarchies et significations, selon une nouvelle économie d'écriture. A propos de l'économie, tout l'essai consacré à Georges Bataille peut être considéré comme un effort pour élucider ce que Derrida appelle une « économie générale de l'écriture », c'est-à-dire une « stratégie générale », différente d'une économie restreinte propre au discours métaphysique (et à toutes les sciences dites humaines qui sont les héritières)[2420]. Reste la question de savoir ce qu'est la déconstruction, à proprement parler, et si elle peut être décrite purement et simplement comme une stratégie (et, de toute façon, reste une question toujours précédente : celle de savoir si la déconstruction peut être l'objet d'une réponse à une question du type « *qu'est-ce que c'est* »). Sans s'attarder sur cette question largement étudiée et débattue, pour des questions d'économie (et de stratégie), il faut se contenter ici de rappeler ces passages bien connus de la « Lettre à un ami japonais » que Derrida adresse à Toshihiko Izutsu, concernant la traduction du mot même de « déconstruction » (lettre publiée en français en 1985). Si dans *De la grammatologie*, la « déconstruction » est tout d'un coup associée à un « concept », un « travail » et un « style »[2421], la voie (ou la stratégie) suivie ici par Derrida est celle d'une *via negativa*, c'est-à-dire il répond à son interlocuteur en disant ce que la déconstruction *n*'est *pas*. En ce sens, il exclut à l'avance toute prétention d'une définition étymologique qui vise un « sens primitif » du mot, « à

[2419] Jacques Derrida, « Force et signification », in *L'écriture et la différence*, op. cit., 34. Sur ce concept de « force » et son lien avec la déconstruction, voir Rodolphe Gasché, « Force de déconstruction », *Rue Descartes* 82, n° 3 (2014): 61-64, texte repris et développée dans Rodolphe Gasché, *Deconstruction, its Force, its Violence: together with « Have we done with the empire of judgment? »* (Albany: State University of New York Press, 2016), 1-26.

[2420] « Les concepts de l'écriture générale ne sont *lus* qu'à la condition d'être déportés, décalés hors des alternatives de symétrie où pourtant ils semblent pris et où d'une certaine manière ils doivent aussi rester tenus. La stratégie joue de cette prise et de ce déport ». Jacques Derrida, « De l'économie restreinte à l'économie générale. Un hégélianisme sans réserve », in *L'écriture et la différence*, op. cit., 399 (voir aussi p. 387 et la note 1 à la p. 397). D'autre part, dans « La structure, le signe et le jeu dans le discours des sciences humaines », conférence prononcée en 1966, on retrouve encore la même insistance : « La qualité et la fécondité d'un discours se mesurent peut-être à la rigueur critique avec laquelle est pensé ce rapport à l'histoire de la métaphysique et aux concepts hérités. Il s'agit là d'un rapport critique au langage des sciences humaines et d'une responsabilité critique du discours. Il s'agit de poser expressément et systématiquement le problème du statut d'un discours empruntant à un héritage les ressources nécessaires à la dé-construction de cet héritage lui-même. Problème d'*économie* et de *stratégie* ». Jacques Derrida, « La structure, le signe et le jeu dans le discours des sciences humaines », in op. cit., 414.

[2421] Jacques Derrida, *De la grammatologie*, op. cit., 26.

l'abri ou au-delà de toute stratégie contextuelle »[2422], de telle manière que la question même « qu'est-ce que c'est », se révèle tout à fait inappropriée (si jamais la déconstruction peut être dite « propre » ou définie « proprement »). La déconstruction n'est ni une « analyse », ni une « critique », ni une « méthode », mais une « stratégie mobile », dit Derrida[2423].

Mais ce qui est frappant dans l'interprétation d'Althusser, c'est que précisément à propos de la question de la stratégie, il trouve une affinité, voire une filiation entre Derrida et deux auteurs dont Derrida — il faut le dire aussi — a très rarement parlé : Machiavel et Spinoza[2424]. Cette « audace sans exemple » qui lui avait tellement fasciné lors de sa lecture de Spinoza, est seulement comparable à celle de Machiavel, mais ces deux figures anticipent à ce respect l'intervention philosophique déployée par Derrida. Dans l'une des annotations manuscrites de « Solitude de Machiavel » (recueillies dans les notes éditoriales), Althusser écrivait : « Machiavel qui apparemment n'a jamais 'parlé' de philosophie est le plus grand 'philosophe' de tous les temps, l'égal ou peut-être le supérieur de Spinoza ('le plus grand' — Hegel) et même de très loin l'anticipateur de Freud et Heidegger et Derrida — laissant de très loin derrière lui Heidegger mais devançant et Freud et Derrida »[2425]. Ce qu'Althusser voyait dans ces exemples isolés et parfois refoulés dans l'histoire de la philosophie, était une très singulière forme de pratiquer la philosophie, singularité qu'il

[2422] Jacques Derrida, « Lettre à un ami japonais », in *Psyché: inventions de l'autre*, op. cit., 389.
[2423] *Ibid.*, 390, 391.
[2424] Il est néanmoins intéressante de remarquer que dans un texte sur *Le principe de raison* de Heidegger (à la base, une conférence donnée en 1983 à l'Université de Cornell), Derrida fait allusion a Spinoza non seulement pour indiquer le fait que Heidegger n'en parle jamais (remarque bien symptômale, à vrai dire), mais pour suggérer qu'il serait peut-être l'un des philosophes qui résisterait « à toute la pensée heideggérienne de l'épochalisation » car celle de Spinoza serait une pensée que « 1. ne se plierait pas au principe de raison dans sa forme leibnizienne, c'est-à-dire inséparable d'un finalisme ou d'une prédominance absolue de la cause finale ; 2. ne déterminerait pas la substance comme sujet ; 3. proposerait une détermination non-représentative de l'idée ». Voir Jacques Derrida, « Les pupilles de l'Université. Le principe de raison et l'idée de l'Université », in *Du droit à la philosophie*, op. cit., 476 (note). Jean-Marie Vaysse reprend ce même passage dans l'exposition qu'il fait de la « destruction spinoziste de la métaphysique ». Voir Jean-Marie Vaysse, *Totalité et finitude : Spinoza et Heidegger*, coll. Bibliothèque d'histoire de la philosophie (Paris: Vrin, 2004), 49. Pour l'une des rares études qui a entrepris le travail d'analyser le rapport entre Derrida et Spinoza, voir : Emmanuel Biset, « Silencio ensordecedor. Irrupciones de Spinoza en Derrida », *Instantes y Azares: Escrituras Nietzscheanas*, n° 8 (2010): 77-91. D'autre part, malgré le titre prometteur, l'étude d'Alexander García Düttmann, « A Matter of Life and Death: Spinoza and Derrida », in *Spinoza Now*, éd. par Dimitris Vardoulakis (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2011), 351-62, n'en offre pas trop d'éléments d'intérêt. Quant à Machiavel, ce n'est que dans son dernier séminaire des années 2001-2003 à l'École d'Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS), *La bête et le souverain,* que nous trouvons une confrontation directe de Derrida avec le chef d'œuvre du florentin. Voir la troisième séance de la première année : Jacques Derrida, *Séminaire La bête et le souverain. Volume I. 2001-2002*, éd. par Michel Lisse, Marie-Louise Mallet, et Ginette Michaud, coll. La philosophie en effet (Paris: Galilée, 2008), 97-140.
[2425] *SM*, 324 (note v).

considérait être « l'essence *extrême* de toute stratégie philosophique », une « essence-*limite* (…) que jamais on ne pourrait surpasser »[2426]. Tout comme Machiavel, qui est « un homme qui pense aux *extrêmes*, dans des situations *limites* » (stratégie qui se confond avec son « utopisme théorique », rappelons-le)[2427], Althusser considère que Derrida aussi aurait toujours pensé aux extrêmes et aux limites de la philosophie. A partir de Machiavel (au moins), il y aurait toute une tradition qui, débouchant sur Derrida (« le plus radical de tous », dit-il), « *pense la limite comme la condition absolue de toute pensée et de toute action* »[2428]. Bien que cette expression puisse donner une idée de la limite comme limite transcendantale (comme s'il s'agissait, encore une fois, d'une théorie de la connaissance), il s'agit plutôt de la limite comme lieu « immanente » à la pensée, si on peut le dire ainsi, au sens de l'« utopisme théorique » de Machiavel dont nous avons parlé plus haut. Par-là, comme le souligne Althusser dans la « Soutenance d'Amiens », cette « règle de méthode » machiavélienne de penser aux extrêmes, doit être rapprochée plutôt à la « théorie de la courbure du bâton » de Lénine, au sens où tel comme Machiavel assumait « une position où l'on énonce des thèses-limites, où, pour rendre la pensée possible, on occupe la place de l'impossible », Lénine nous enseigne que pour redresser une bâton il faut le « courber dans le sens opposé, donc lui infliger à la force du poignet une contre-courbure durable »[2429]. D'après cette perspective, ajoutait Althusser, on voit en quoi le marxisme se distingue radicalement de la « tradition rationaliste » : « le marxisme considère que les idées n'ont d'existence historique que si elles sont prises et incorporées dans la matérialité des rapports sociaux », et que « derrière les rapports entre les simples idées, il y a donc des rapports de force »[2430].

On peut douter que ce soit exactement le même geste que l'on retrouve dans la stratégie philosophique de Derrida, car pour lui — conformément à son rapport toujours

---

[2426] *ADL*, 483.
[2427] Dans *Machiavel et nous*, Althusser dit : « Machiavel se trouve dans une situation qui le contraint de raisonner *à la limite*, qui le contraint de penser à la limite du possible pour penser le réel. C'est dans cette position extrême, où [*il*] est voué à la nécessité de penser le possible à la limite de l'impossible, que se situe l'insistance de Machiavel à parler de ce Prince Nouveau et de Principauté Nouvelle ». *EPP II*, 105.
[2428] *ADL*, 497. Cette tradition, à vrai dire, inclut un ensemble assez vaste et hétéroclite. Machiavel est « un homme qui, comme plus tard Hobbes, Pascal, Clausewitz, Hegel, Marx, Nietzsche, Freud, Wittgenstein, Gramsci, Lénine, Mao et aussi Heidegger et finalement le plus radical de tous : Derrida, *pense la limite comme la condition absolue de toute pensée et de toute action* ».
[2429] *SM*, 205.
[2430] *Ibid*.

méfiant à toute forme de la dialectique comme contradiction ou opposition — le geste de penser aux extrêmes ou aux limites, comme le dit Althusser, prend la forme d'une pensée qui se situe *sur* les limites, qui travaille à partir des limites pour les faire trembler, les rendre plus instables et au fond indécidables[2431]. C'est quelque chose qu'Althusser avait su voir, précisément par rapport à la question non pas de la limite mais des « marges » (toujours au pluriel). « C'est pourquoi il était dans la logique radicale de la philosophie de Derrida, qui est une philosophie de la limite incontournable et des excès, d'être en même temps une philosophie de la stratégie philosophique et finalement, avec une extrême cohérence, une philosophie des marges de la philosophie »[2432]. Cette *philosophie de la stratégie philosophique*, comme la dénomme Althusser, exprime bien le procédé d'une pensée qui dans son déploiement même, efface la distinction entre forme et contenu de la pensée, entre théorie et pratique de la théorie, car l'« implémentation » de sa stratégie philosophique, pour ainsi dire, est elle-même déjà la philosophie dont il est question.

En tout cas, si le geste de Derrida n'est pas exactement celui de Lénine ou du marxisme en général, il n'en est pas moins vrai que sa stratégie offre des éléments pour une alliance, ou plutôt, des lieux pour un « rendez-vous » ou une *rencontre*. Il paraît inévitable en effet de ne pas reconnaître un geste typiquement derridien lorsqu'Althusser, concernant la stratégie de Machiavel, dit que « pour rendre la pensée possible, on occupe la place de l'impossible ». Il serait difficile — pour ne pas dire *impossible* — de synthétiser à cet endroit, sans faire trop d'injustice, toute la réflexion de la « possibilité-impossible » chez Derrida, une discussion qui exigerait un engagement avec sa lecture de l'« être-pour-la-mort » chez Heidegger, ainsi qu'avec sa compréhension du conditionnel et de l'inconditionnalité, de l'événement dans son rapport structurel avec l'« avenir », entre autres thèmes de son travail. Il suffit de rappeler ici que, vers la fin des années 1990, en parlant de l'événement, Derrida affirmait que « seul l'impossible *peut* arriver », c'est-à-dire que « l'événement relève d'un *peut-être* qui s'accorde non pas au possible mais à

[2431] Comme le souligne Rodolphe Gasché, « far from being an operation *in the limits* of the text, deconstruction proceeds *from and at the limit* of the text ». Rodolphe Gasché, « Deconstruction as Criticism », in *Inventions of Difference: On Jacques Derrida*, op. cit., 28.

[2432] *ADL*, 500. « Il y a là — poursuit Althusser —, une impressionnante rigueur de pensée, que personne à mon avis n'a dépassée et même ne saurait dépasser avant longtemps, si ce n'est, dans son inspiration, à jamais (…). C'est pourquoi Derrida est assurément le seul grand de notre temps, et peut-être pour longtemps le dernier ».

l'impossible »[2433]. La pensée de l'événement, en ce sens, n'est possible — n'est pensable — qu'à partir de l'impossibilité de son avènement, c'est-à-dire de l'impossibilité de se présenter comme tel sous la forme phénoménale de telle ou telle figure de celui/celle ou cela qu'arrive. Dans *Politiques de l'amitié*, séminaire donné en 1988-1989, Derrida avait déjà exploré cette pensée à partir du lien entre l'événement et la figure du « peut-être » : s'« il n'est pas de catégorie plus juste pour l'avenir que celle du "peut-être" », dit-il, suivant ici un aphorisme de Nietzsche dans *Humain trop humain*, c'est précisément parce que le « peut-être » (*vielleicht*) est la seule forme, au-delà de tout performatif, qui peut « ouvrir à la venue de ce qui vient ». En ce sens, souligne Derrida, « la possibilisation de ce possible impossible doit rester à la fois aussi indécidable et donc aussi décisive que l'avenir même »[2434]. Il s'agit donc d'un « peut-être » à la fois indécidable et décisif, car, selon l'enseignement subversif de Nietzsche, c'est la seule *chance* qu'on peut donner (un don encore impossible, mais qui rend possible toute donation), pour que l'événement puisse avoir lieu comme événement[2435].

[2433] Jacques Derrida, *L'université sans condition*, coll. Incises (Paris: Galilée, 2001), 74-75. Dans cette conférence prononcée en 1998 à l'Université de Stanford, Derrida établit un lien essentiel entre cette pensée de l'événement comme possibilité impossible, et la déconstruction : « En rappelant souvent de la déconstruction qu'elle était impossible ou l'impossible, et qu'elle était non pas une méthode, une doctrine, une méta-philosophie spéculative, mais *ce qui arrive*, je me fiais à la même pensée » (74). Sur cette « pensée du possible impossible » chez Derrida, voir Ronald Mendoza de Jesús, « Imposible, imposible: la posibilidad de lo imposible y la deconstrucción de la soberanía en el pensamiento de la incondicionalidad de Jacques Derrida », in *Fenomenología, firma, traducción (en torno a Jacques Derrida)*, éd. par Zeto Bórquez (Santiago: Pólvora Editorial, 2015), 235-71.

[2434] Jacques Derrida, *Politiques de l'amitié ; suivi de L'oreille de Heidegger*, coll. La philosophie en effet (Paris: Galilée, 1994), 46. De Nietzsche, Derrida cite le paragraphe 376, « Des amis », du premier volume d'*Humain trop humain* : Friedrich Nietzsche, *Humain, trop humain: un livre pour esprits libres ; [suivi de] Fragments posthumes : 1876-1879*, éd. par Giorgio Colli et Mazzino Montinari, trad. par Robert Rovini (Paris: Gallimard, 1988), 243. Dans notre contexte, cette référence à Nietzsche est d'autant plus remarquable lorsque Derrida lie cette figure du « peut-être » à la transvaluation nietzschéenne du concept de « vertu », transvaluation ou transmutation à travers laquelle Nietzsche se rapproche du concept machiavélien de la *virtù*. Derrida renvoie sur ce point au travail de Bonnie Honig, qui souligne en effet : « In Nietzsche's view as in Machiavelli's, the man possessed of *virtù* responds to the inherent contingency of the world by creating something of lasting value or beauty, a testament to the individuality of the creator and to his creative power. (…) And, like Machiavelli, Nietzsche sees in *virtù* an ability to live with uncertainty » (nous pourrions traduire ici : « Comme Machiavel, Nietzsche voit dans le "peut-être" la capacité pour vivre avec la contingence de l'événement »). Voir Bonnie Honig, *Political Theory and the Displacement of Politics* (Ithaca: Cornell University Press, 1993), 67-68.

[2435] Comme Derrida l'explicite, cette pensée du possible impossible est une réflexion qu'il a tenté de développer à partir de différents « exemples » (si jamais ce ne sont que des exemples) qu'il a traité dans divers ouvrages des années 1980-1990 : « Les exemples sur lesquels j'ai tenté de faire droit à cette pensée (l'invention, le don, le pardon, l'hospitalité, la justice, l'amitié, etc.) confirmaient tous cette pensée du possible impossible, du possible comme impossible, d'un possible-impossible qui ne se laisse plus déterminer par l'interprétation métaphysique de la possibilité ou de la virtualité ». Jacques Derrida, *L'université sans condition*, op. cit., 74-75.

Par ailleurs — et ça sera notre dernière remarque à propos de cette « pensée du peut-être » — il y aurait peut-être quelque chose à dire sur l'extrême proximité, qui est en même temps l'extrême point d'une divergence, entre le « peut-être » de Derrida, de provenance nietzschéenne, et le « *ça dépend* » qu'Althusser reprend de Marx, une « parole aléatoire et non dialectique », selon ses propres mots. Dans les entretiens avec Navarro, à propos du primat de la matérialité comme position philosophique du matérialisme aléatoire, une position qui pose le problème de savoir comment doit-on comprendre le rapport entre l'aléatoire et la détermination en dernière instance, Althusser faisait appel à cette expression apparemment insignifiante que Marx prononce en français dans la *Contribution à la critique de l'économie politique* de 1859 : « ça dépend »[2436]. Comme par hasard, une fois de plus, Althusser fait mention à cette parole de Marx juste après avoir commenté la question de la matérialité de la trace chez Derrida, matérialité qui doit se comprendre d'une manière « bien différente de la matière du physicien ou du chimiste ou du travailleur qui transforme le métal ou la terre » dit Althusser[2437], car c'est une matérialité que Derrida pense à partir du problème d'une « loi de contamination » originaire dans la genèse de toute forme d'idéalité, problème de contamination entre le transcendantal et l'empirique, entre l'intelligible et le sensible, entre l'infini et le fini, qui est au cœur de ses premiers travaux consacrés à la déconstruction de la phénoménologie husserlienne. En d'autres termes, Derrida pense cette matérialité de la trace — ou l'*écriture* — à partir du double problème d'une historicité originaire et de l'altérité qui fait court-circuiter toute genèse transcendantale[2438]. Pour Derrida, en fait, c'est une même loi, c'est-à-dire c'est une même

[2436] « Mais ces catégories simples n'ont-elles pas aussi une existence indépendante, de caractère historique ou naturel, antérieure à celle des catégories plus concrètes ? Ça dépend ». Karl Marx, *Contribution à la critique de l'économie politique*, op. cit., 150.

[2437] Rappelons dans son intégralité le passage d'Althusser dont il est question. Sans être trop précis (au point de se tromper ou de trahir le discours de Derrida), Althusser soutient que la matérialité à laquelle il pense, « peut être la simple trace, la matérialité du geste qui laisse une trace, indiscernable de la trace qu'il laisse sur la paroi d'une caverne ou de la feuille de papier. Les choses vont si loin que Derrida a montré que la primauté de la trace (de l'écriture) se trouve jusque dans le phonème émis par la voix qui parle. La primauté de la matérialité est universelle. Cela ne veut pas dire que le primat de l'infrastructure (…) soit déterminant en dernière instance. L'universalité de cette dernière notion est absurde quand on ne la met en relation qu'avec les forces productives. "Ça dépend", écrit Marx dans un passage de la *Contribution à la critique de l'économie politique*, où il s'agit de savoir si les formes logiquement premières sont aussi les premières historiquement. *Ça dépend* : parole aléatoire et non dialectique ». *SP*, 43-44. Althusser utilise aussi cette expression dans *Les vaches noires* : *VN*, 161 et 256.

[2438] Par exemple, dans l'Avant-propos de *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl* : « Si, sous la forme du temps ou d'autrui l'existence est au cœur même du "je" transcendantal, peut-on encore distinguer sans risque d'inconséquence, d'implication inaperçue ou de contamination dissimulée, entre une genèse

nécessité (la nécessité d'un même problème), qui, d'un côté, contraint « à nommer 'écriture' ce qui critique, déconstruit, force l'opposition traditionnelle et hiérarchisée de l'écriture à la parole, de l'écriture au système (idéaliste, spiritualiste, phonocentriste : d'abord logocentrique) de tous ses autres », et de l'autre, « à nommer 'matière' ce dehors des oppositions classiques qui, pourvu que l'on tienne compte d'un acquis théorique et d'une déconstruction philosophique d'il n'y a guère, ne devrait plus avoir de forme rassurante : ni celle d'un référent (…), ni celle de la présence sous aucun de ses modes (sens, essence, existence — objective ou subjective — forme, c'est-à-dire apparaître, contenu, substance, etc., présence sensible ou présence intelligible), ni celle d'un principe, fondamental ou totalisant, voire d'une instance dernière »[2439]. Instance dernière qui n'est autre que la « dernière instance » dont faisait usage (et parfois abusait) un discours marxiste trop rassuré, encore dans les années 1970, de la détermination simple de l'instance économique sur toute autre instance sociale, politique ou idéologique (une référence au discours marxiste qui assurément visait avant tout quelqu'un comme Althusser)[2440].

Nous pouvons rappeler ici la remarque de Paola Marrati dans son étude sur Derrida, selon laquelle la notion de « trace » apparaît plus ou moins simultanément à l'abandon du concept de genèse, et que cette transition s'opère en même temps que le thème de l'écriture s'impose dans son travail. Tout ce développement se produit dans une conjoncture théorique où il était assez difficile d'établir une distinction nette entre la catégorie de

---

mondaine ou l'existence primitive est investie d'un sens par un acte transcendantal et une genèse transcendantale où c'est encore l'existence qui "se" donne sens ? La temporalité et l'altérite, si elles ont un statut originairement transcendantal, ne sont-elles pas toujours irréductiblement, en tant qu'existence pure, "déjà" constituées au moment où elles apparaissent comme constituantes ? La réduction n'est-elle pas alors une abstraction ? Ce qui signifierait l'effondrement de l'entreprise phénoménologique ». Et plus loin, dans des termes plus explicites : « L'acte noétique est déjà temporel, déjà constitué par une synthèse originaire. La forme pure est essentiellement *déjà* matérielle ». Jacques Derrida, *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, op. cit., 30 et 171. Voir aussi Jacques Derrida, « 'Genèse et structure' et la phénoménologie », in *L'écriture et la différence*, op. cit., 251 ; l'« Introduction », dans Edmund Husserl, *L'origine de la géométrie*, op. cit., 60-62 ; et le chapitre final de *La voix et le phénomène*, op. cit., 98-117 (« Le supplément d'origine »).

[2439] Jacques Derrida, « Hors livre », in *La dissémination*, op. cit., 10-11.

[2440] Le texte de *La dissémination* que l'on vient de citer date de 1972, année de parution de l'ouvrage. Peu après Derrida va consacrer son cours de 1975-1976 à l'École Normale Supérieure, à une lecture déconstructive du travail d'Althusser (notamment *Pour Marx*, *Lénine et la philosophie* et la *Réponse à John Lewis*), où l'une des premières hypothèses annoncées sera de montrer les effets « structurellement analogues » entre le texte althussérien et le texte heideggérien, à l'égard du traitement du couple théorie/pratique. Voir Jacques Derrida, *Théorie et pratique: cours de l'ENS-Ulm 1975-1976*, op. cit., 32-33.

genèse et celle d'origine[2441]. Dans cette conjoncture, Marrati a bien attiré l'attention sur l'affinité de ce déplacement dans le travail de Derrida avec la critique de la notion de genèse telle qu'elle est développée par Althusser au milieu des années 1960 (dans des écrits, nous l'avons vu, publiés surtout de manière posthume)[2442]. Bref, entre le « peut-être » avec lequel Derrida pense l'événement et le « ça dépend » avec lequel Althusser pense la conjoncture, se joue peut-être plus d'une affinité et plus d'un désaccord entre les deux. Qu'il ne nous soit pas possible de régler ici cette rencontre ou cette confrontation ne nous empêche pas de reconnaître au moins que nous avons affaire à un concept d'événement et de matérialité, de la matérialité de l'événement et du matérialisme événementiel (i.e. aléatoire), à partir duquel devrait s'articuler tout « dialogue » ou toute « comparaison » entre la pensée de l'un et l'autre (et à partir duquel ils devraient s'éclaircir aussi les motifs et les sens de l'abandon, depuis très tôt, du concept de « dialectique » chez Derrida, ainsi que sa rétention par Althusser, au contraire, de ce concept presque jusqu'à la fin de sa vie).

Revenons maintenant à la place de Derrida dans le texte sur « Le courant souterrain ». Si nous avons dit que c'est avant tout sa *stratégie* philosophique, voire sa « philosophie de la stratégie philosophique », et le fait qu'il soit ainsi lié aux noms de Machiavel et de Spinoza, dans le texte de 1982 le nom de Derrida est mentionné en relation avec certains de ses concepts (ou « quasi-concepts »)[2443] à travers lesquels son travail, ainsi que le travail de la déconstruction, se déploie comme cette stratégie même. C'est le cas du mot même de « déconstruction », qui — on l'a vu plus haut — apparaît à propos de l'aspect « critique » du travail de Spinoza dans l'*Éthique*. Althusser y parle en effet d'un « gigantesque travail sur les concepts », « travail critique dirait-on couramment, travail de "déconstruction" dirait Derrida après Heidegger, car ce qui est détruit est en même temps reconstruit, mais sur d'autres bases, et selon un tout autre plan »[2444]. Si nous pouvons

[2441] Voir Paola Marrati-Guénoun, *La genèse et la trace: Derrida Lecteur de Husserl et Heidegger*, op. cit., 144-45 (note 33).
[2442] Voir notamment dans les « Lettres à D… » : *ESP*, 65, 84, 86. Voir aussi « Sur la genèse », in *EH*, 81-86.
[2443] La précision faite par Derrida sur le néologisme qu'est la *différance*, « ni un mot ni un concept », devrait valoir aussi pour d'autres termes employés par lui de manière plus ou moins systématique, tels que « trace » ou « dissémination ». Voir Jacques Derrida, « La différance », in *Marges de la philosophie*, op. cit., 3. Paru d'abord dans le recueil coordonné par Philippe Sollers, *Théorie d'ensemble* (Paris: Ed. du Seuil, 1968, rééd. 1980), 43-68, il faut rappeler que ce texte fut prononcé comme conférence devant la Société française de Philosophie en janvier 1968, juste un mois avant l'intervention faite au même endroit par Althusser, avec sa conférence « Lénine et la philosophie » (prononcée en février 1968).
[2444] *EPP I*, 551.

effectivement reconnaître un « aspect » critique à la déconstruction, et même qu'elle produit des effets critiques, ce serait une erreur de rapprocher ou même d'identifier la déconstruction à une pure critique, précisément parce que, comme nous l'avons vu précédemment, la déconstruction ne se laisse pas « maîtriser » par la critique, surtout pas par la critique au sens kantien de faculté rationnelle, c'est-à-dire ce travail de la raison pure qui cherche à établir ses propres limites et qui présuppose donc toute la série de concepts à l'œuvre dans cette critique (à commencer par celui de sujet), concepts qui devraient être à leur tour soumis à une déconstruction [2445]. Mais Althusser parle aussi de la « dissémination », et d'un « primat de l'absence sur la présence », primat assez incertain et à plusieurs égards équivoque, si l'on prend compte ce que Derrida a voulu faire entendre avec le concept de logocentrisme et de la « métaphysique de la présence ».

Lisons un passage qui nous permettra de récapituler le parcours proposé par le texte d'Althusser, et d'apprécier la place où s'insère cette référence à la « dissémination » de Derrida : « d'Épicure à Marx a toujours subsisté, mais recouverte (par sa découverte même, par l'oubli, et surtout les dénégations et les refoulements, quand ce ne fut pas sous les condamnations assorties de mort d'hommes), la "découverte" d'une tradition profonde qui cherchait son assiette matérialiste *dans une philosophie de la rencontre* (et donc plus ou moins atomiste, l'atome étant la figure la plus simple de l'individualité dans sa "chute"), donc dans le rejet radical de toute philosophie de l'essence (*Ousia, Essentia, Wesen*), c'est-à-dire de la Raison (*Logos, Ratio, Vernunft*), donc de l'Origine et de la Fin — l'Origine n'y étant que l'anticipation de la Fin dans la Raison ou ordre primordial, c'est-à-dire de l'Ordre, qu'il soit rationnel, moral religieux ou esthétique —, au profit d'une philosophie qui, refusant le Tout et tout Ordre, refuse le Tout et l'ordre *au profit* de la dispersion ("dissémination" dirait en son langage Derrida) et *du désordre*. Dire qu'au début était le néant ou le désordre, c'est s'installer en deçà de tout assemblage et de toute ordonnance, renoncer à penser l'origine comme Raison ou Fin, pour la penser comme néant »[2446]. Tout

[2445] Si on peut considérer la déconstruction comme « critique », c'est à condition d'une déconstruction préalable de toute conception d'auto-affection et d'autoréflexivité comme présupposés de toute critique au sens kantien (présupposés à cet égard partagés par la phénoménologie husserlienne). Voir à nouveau : Rodolphe Gasché, « Deconstruction as Criticism », in op. cit., 22-57.

[2446] *EPP I*, 561. Bourdin a prêté une attention particulière à cette image de l'« assiette » pour souligner que le matérialisme aléatoire n'est pas une nouvelle philosophie matérialiste, mais plutôt une philosophie *pour* le marxisme (comme le dit Althusser lui-même dans ses entretiens avec Navarro). Voir Jean-Claude Bourdin, « Ce qui fait la rencontre et l'aléatoire au matérialisme (et à la philosophie) », in Annie Ibrahim (dir.), *Autour*

ce passage est marqué par la thèse derridienne du logocentrisme, concept qu'Althusser semble attribuer systématiquement à Heidegger, comme on l'a vu précédemment. En effet, ce que ce passage laisse entrevoir, est que tout comme Althusser prête le terme de logocentrisme à Heidegger, le logocentrisme désignerait à peu près la même chose que ce que Heidegger avait dit à propos du domaine écrasant du « principe de raison ». Bien que la filiation soit dans ce cas particulier indéniable (les propres mots de Derrida en témoigne : le *logo*-centrisme est aussi un « *ratio*-centrisme », ainsi qu'un « *ousia*-centrisme », etc.), il ne faut pas laisser passer cette homologie ou cet amalgame entre Heidegger et Derrida, comme si ce dernier n'était qu'un bon commentateur de Heidegger. Althusser le savait bien, certes. Ses éloges à Derrida donnent une idée claire que pour lui, il était allé beaucoup plus loin en philosophie que Heidegger[2447]. Mais il faut prendre du recul face à ce genre de comparaisons.

La question, donc, est beaucoup plus compliquée ou subtile que ce qui laisse entendre le texte d'Althusser. Sans pouvoir reprendre ici tous les bords ou flancs du problème, il faudrait dire au moins que la thèse du logocentrisme vise toute l'histoire de la philosophie occidentale, *y compris* la pensée de Heidegger, malgré, ou bien, compte tenu du rapport complexe que Derrida a toujours entretenu avec la pensée heideggérienne[2448]. Comme on l'a vu dans un chapitre précédent, le « préjugé » du logocentrisme renvoie à ce que Derrida appelle la métaphysique de la présence, c'est-à-dire « la détermination

---

d'Althusser, op. cit., 54-82. Voir aussi Jean-Claude Bourdin, « Althusser épicurien ? », in Alain Gigandet (dir.), *Lucrèce et la modernité*, op. cit., 229-42, où l'auteur met en rapport cette image de l'« assiette » avec le concept de « plan d'immanence » avancé par Deleuze et Guattari.

[2447] Juste pour avoir une idée, voir les mentions dans *L'avenir dure longtemps* : « Merleau, à la différence de Sartre (…), était vraiment un grand philosophe, le dernier en France avant le géant qu'est Derrida » (*ADL*, 206) ; « Je crois savoir que Bouveresse m'a accusé (…) d'être le responsable de la décadence philosophique française, comme il a dans son dernier livre couvert de boue Derrida, ce géant traité comme jadis Hegel de "chien crevé" (si le mot n'y est pas, la chose oui) » (209) ; « Derrida (…) seul et méprisé en France dans l'Université » (210) ; « Où sont les grands philosophes (à part l'exception de Derrida en France) ? » (522).

[2448] Pour question d'économie, on se limite à renvoyer ici à une réponse que donnait Derrida à Henri Ronse dans un entretien réalisé en 1967, qui condense le cœur de ce problème : « Rien de ce que je tente n'aurait été possible sans l'ouverture des questions heideggeriennes. (…) Mais malgré cette dette à l'égard de la pensée heideggerienne, ou plutôt en raison de cette dette, je tente de reconnaître, dans le texte heideggerien qui, pas plus qu'un autre, n'est homogène (…), je tente d'y reconnaître des signes d'appartenance à la métaphysique ou à ce qu'il appelle l'onto-théologie ». Jacques Derrida, *Positions*, op. cit., 18-19. Sur le rapport de Derrida à Heidegger, voir toute la deuxième partie de l'ouvrage de Paola Marrati cité plus haut (*La genèse et la trace*), ainsi que la dernière séance du cours de Françoise Dastur : *Philosophie et différence* (Chatou: Éd. de la Transparence, 2004), 107-15, texte repris après dans une version développée, dans Françoise Dastur, *Déconstruction et phénoménologie: Derrida en débat avec Husserl et Heidegger*, coll. « Le Bel aujourd'hui » (Paris: Hermann, 2016).

historiale du sens de l'être en général comme *présence* »[2449], un préjugé indissociable d'un ethnocentrisme toujours imprégné de formes plus ou moins sophistiquées d'humanisme. Contre ce préjugé métaphysique Derrida fait ressortir alors un concept d'*écriture* — concept qui n'est pas cependant « extérieur » à la métaphysique — irréductible à toute notion de langage ou de signe propres à la tradition philosophique, y compris la théorie du signe linguistique à l'œuvre dans le structuralisme et les sciences humaines au milieu desquelles Derrida déploie son intervention. C'est dans ce contexte que Derrida forge la série des concepts ou quasi-concepts qui caractérisent son œuvre, notamment ceux de différance, trace, dissémination, parmi plusieurs autres. Mais précisément, la dissémination mentionnée ici par Althusser, serait difficilement distinguable ou séparable de la différance, ainsi que de toute une constellation d'autres termes plus ou moins équivalents ou substituables. Si on se borne aux termes employés par Althusser, il est vrai que la dissémination a quelque chose à voir avec la « dispersion » et le « désordre »[2450] (alors qu'elle a moins à voir, ou elle est plus difficilement substituable à ce « néant » dont parle aussi Althusser dans le passage cité tout à l'heure). D'ailleurs, c'est Derrida lui-même qui parle de la dissémination en termes de « dispersion »[2451]. La justesse de ces appellatifs est qu'ils visent précisément l'élément de déstabilisation ou d'instabilité de tout signe et de toute présence, à commencer par la présence la plus proche, c'est-à-dire la plus propre, celle du « moi » (ou de la première personne du singulier, « je ») sur laquelle s'articule ce

[2449] Jacques Derrida, *De la grammatologie*, op. cit., 23. De cette célèbre thèse derridienne, Althusser dit dans *Être marxiste en philosophie* : « L'Être, c'est la présence, Derrida l'a très bien montré, et à propos même de Heidegger qu'il juge sévèrement, mais ne néglige pas ». *ÊMP*, 194.

[2450] Il est significatif à cet égard que dans *La carte postale*, Derrida emploie le terme « dichemination », terme analogue à la destinerrance, composé de dissémination et de « chemin ». Voir Jacques Derrida, *La carte postale*, op. cit., 154. Par ailleurs, la « dichemination » pourrait bien traduire les *Holzwege* qu'Althusser mentionne çà et là.

[2451] « Le *Dasein* en général cache, abrite en lui la possibilité interne d'une dispersion ou d'une dissémination factuelle » ; « Cette dissémination originaire (…) devient d'un point de vue tout à fait déterminé *dispersion* ». Jacques Derrida, « Différence sexuelle, différence ontologique. (*Geschlecht I*) », in *Heidegger et la question*, op. cit., 160, 162. En général (voir pp. 160-66) il y est question d'une « multiplicité dispersante », de la « dissociation », de « l'être-dissocié » ou d'une « dissocialité factuelle », un « être dissocié, dé-lié, ou désocialisé ». La « dispersion disséminante » est aussi un « morcellement » du corps propre, qui fait de lui un corps « toujours désuni, désaccordé, clivé, divisé ». En ce sens-là, la dissémination peut être associée à un « désordre », mais pas au sens négatif d'un manque d'organisation, sinon au sens positif d'un processus producteur de différences. Irréductible à un pur « chaos », elle est plutôt un « jeu », qui obéit à une « loi » et qui peut même être décrite comme un « ordre ». Ailleurs, dit Derrida : « La dissémination inscrit, avec une extension réglée du concept de texte, une autre loi des effets de sens ou de référence (…), un autre rapport entre l'écriture au sens métaphysique et son "dehors" ». Jacques Derrida, « Hors livre », in *La dissémination*, op. cit., 56. Voir aussi Jacques Derrida, « La double séance », in op. cit., 221.

qu'on appelle notre conscience, notre psyché, ce qui fait de nous, au fond, des sujets. Quand Althusser, peu après le passage cité plus haut, parle des différentes « thèses » du matérialisme de la rencontre (celles qu'on a nommé « subordonnées »), il propose « la thèse du primat de la "dissémination" sur la position du sens dans tout signifiant (Derrida) »[2452]. Encore ici, la thèse est formulée de manière suffisamment générale pour ne pas tomber sur une erreur flagrante, mais pour cette même raison, elle ne renseigne pas trop sur ce que le primat de la dissémination peut impliquer pour l'élaboration théorique du matérialisme de la rencontre.

Pour le dire de manière quelque peu brute, et compte tenu des différents contextes et des différentes formulations de ce terme derridien, dans le cadre du matérialisme aléatoire la dissémination peut fonctionner d'abord comme une autre voie pour penser la nécessité de la contingence (et la contingence de la nécessité), si l'on considère par exemple que le *jeu* dans le « jeu de la différence » est définit expressément comme « l'unité du hasard et de la nécessité »[2453] ; ensuite, pour affirmer la radicale non-antériorité du sens — on ne peut pas faire précéder absolument l'écriture par son sens, dit Derrida[2454] — ; et enfin pour réaffirmer aussi l'impossibilité d'établir une origine sûre et rassurante du sens[2455]. Dans une direction proche de la déviation du clinamen, la dissémination, en tant que mouvement de dispersion et multiplication de la dispersion, permet de souligner et renforcer le motif hasardeux ou aléatoire de toute rencontre, l'impossibilité d'anticiper son accomplissement, ainsi que ses effets, ses formes et sa direction. Proche donc de la destinerrance, nous l'avons vu, la dissémination (ou la « dichemination ») est aussi une « errance

[2452] *EPP I*, 562.
[2453] Jacques Derrida, « La différance », in *Marges de la philosophie*, op. cit., 7.
[2454] Jacques Derrida, « Force et signification », in *L'écriture et la différence*, op. cit., 21.
[2455] « A s'écarter de la polysémie, plus et moins qu'elle, la dissémination interrompt la circulation qui transforme en origine un après-coup du sens ». Jacques Derrida, « Hors Livre », in *La dissémination*, op. cit., 30. Contre une interprétation naïve de la dissémination comme une simple polysémie ou une plurivocité du langage, soit-il poétique ou philosophique, Derrida insiste sur le fait qu'elle répond à une autre loi, qu'avant même la possibilité de la polysémie, « *affirme* la génération toujours déjà divisée du sens ». Jacques Derrida, « La double séance », in op. cit., 326 (« c'est à ce concept herméneutique de *polysémie* qu'il faudrait substituer celui de *dissémination* », réaffirme Derrida ; p. 319). La différence entre polysémie et dissémination, explique par ailleurs Derrida, « est précisément la différence, 'une différence implacable'. Celle-ci est sans doute indispensable à la production du sens (et c'est pourquoi entre la polysémie et la dissémination, la différence est très petite), mais en tant qu'il se présente, se rassemble, se dit, se tient là, le sens l'efface et la repousse. La sémantique a pour condition la structure (le différential) mais il n'est pas lui-même, en lui-même, structural. Le séminal au contraire se dissémine sans avoir jamais été lui-même et sans retour à soi ». Jacques Derrida, « La dissémination », in op. cit., 426.

disséminale »[2456]. Si l'on se souvient de ce que Derrida a dit de la *Geworfenheit* en tant que structure ontologique du *Dasein*, à savoir, qu'elle « a un rapport essentiel avec la dispersion et la dissémination »[2457], il est révélateur de constater que Derrida pense également la dissémination comme un mouvement de détours ou de déviations qui bouleverse non seulement la verticalité de la chute, sinon toute directionnalité et toute téléologie en général. C'est la raison pour laquelle l'un des effets de la dissémination est pour Derrida celui de « perdre la tête »[2458].

Par ailleurs, la dissémination implique, pas simplement une réfutation, mais une complication et un mise en abyme de la dialectique hégélienne, car elle répond à l'exigence d'une « autre pratique des *nombres* », c'est-à-dire un autre partage et une autre comptabilité (une tout autre façon de *rendre des comptes*). Contre la simplicité de l'opposition duelle, de toute logique qui commence par une dyade (en l'espèce, et principalement, celle de l'être et le néant), la dissémination problématise et obstrue une inscription stable où l'« un » et le « deux », peuvent êtres intériorisés dialectiquement dans le « trois ». « La dissémination déplace le trois de l'onto-théologie selon l'angle d'un certain reploiement. Crise du *versus* : ces marques ne se laissent plus résumer ou "décider" dans le deux de l'opposition binaire ni relever dans le trois de la dialectique spéculative (…), elles *détruisent* l'horizon trinitaire »[2459]. Les marques de la dissémination, poursuit Derrida, « 'ajoutent' le plus ou le moins d'un quatrième terme », quatrième terme que, soit dit en passant, on ne peut pas s'empêcher d'associer ici avec le « plus » d'une surdétermination et le « moins » d'une sous-détermination. En ce sens, si on se souvient de ce que Derrida avait dit sur la « matière », à propos de la matérialité de l'écriture et de la trace, à savoir, qu'elle ne peut pas être comprise comme principe fondamental ou comme « instance dernière », on retrouve dans ce « quatrième terme » une solution théorique analogue à celle qu'Althusser avait pensé avec la « surdétermination », comme « quatrième » ou « énième » instance qui rend impossible le moment de présentation pure de la dernière instance, son « heure solitaire ».

[2456] *Ibid.*, 441.
[2457] Jacques Derrida, « Mes chances », in *Psyché : inventions de l'autre*, op. cit., 361.
[2458] Jacques Derrida, « Hors Livre », in *La dissémination*, op. cit., 30. Peu après Derrida dit : « La dissémination proposerait une certaine théorie (…) de la *digression* » (37).
[2459] *Ibid.*, 35.

Quant à la question du « primat de l'absence sur la présence » par lequel Althusser se réfère aussi à Derrida, il est encore une fois une affirmation douteuse qui, dans sa formulation même, risque de n'être que le simple renversement naïf des termes, un renversement qui ne déplace ni dérègle point la logique et le fonctionnement de la métaphysique de la présence. En ce sens, c'est une formulation qui peut étonner venant de quelqu'un jadis si attentif à la naïveté d'un geste tant de fois répété dans la tradition de la théorie marxiste à l'égard de la dialectique hégélienne : le célèbre « renversement ». Comme ces vains exercices, et aussi radicaux soient-ils, une inversion de la présence en absence serait condamnée à devenir une métaphysique de l'absence, qui donnerait le reflet en miroir exact de la métaphysique de la présence. Mais justement, il ne s'agit surtout pas du *reflet* du miroir mais de son envers ou de son *tain*[2460].

Comme nous l'avons vu précédemment, il faudrait savoir ce que « primat » veut exactement dire ici. Car il est vrai que Derrida, à plus d'un endroit, donne un certain privilège à l'absence, privilège stratégique avant qu'ontologique, faudrait dire[2461]. L'écriture, dit par exemple Derrida dans *De la grammatologie*, « est le nom de ces deux absences », à savoir, l'absence du signataire et l'absence du référent[2462]. La trace elle-même

---

[2460] Dans un passage devenu célèbre grâce au travail pionnier de Rodolphe Gasché, Derrida dit : « L'effraction vers l'altérité radicale (…) prend toujours, *dans la philosophie*, la *forme* et l'a-posteriori et de l'empirisme. Mais il s'agit là d'un effet de réflexion spéculaire de la philosophie qui ne peut inscrire (comprendre) son dehors qu'à s'en assimiler l'image négative, et la dissémination s'écrit sur l'envers — le tain — de ce miroir ». Jacques Derrida, « Hors livre », in op. cit., 44-45. Gasché, qui met ce passage comme exergue de son livre, explique ainsi le titre de son ouvrage : « Derrida's philosophy, rather than being a philosophy of reflection, is engaged in the systematic exploration of that dull surface without which no reflection and no specular and speculative activity would be possible, but which at the same time has no place and no part in reflection's scintillating play ». Rodolphe Gasché, *The Tain of the Mirror: Derrida and the Philosophy of Reflection* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1986), 6. Il existe une traduction française : Rodolphe Gasché, *Le tain du miroir: Derrida et la philosophie de la réflexion*, trad. par Marc Froment-Meurice, coll. La philosophie en effet (Paris: Galilée, 1995).

[2461] Cette idée, il faut le souligner, rapproche l'ensemble de la discussion d'une veine mystique. C'est Derrida lui-même, en fait, qui rapproche la perspective de la déconstruction de celle de la théologie négative. Voir par exemple dans *Sauf le nom* (publié d'abord en anglais en 1992, dans un volume consacrée à « Derrida et la théologie négative ») : l'un des traits essentiels de toute théologie négative étant « le passage à la limite, puis le franchissement d'une frontière », Derrida reconnaît une « étrange familiarité » de cette pensée avec la déconstruction. Voir Jacques Derrida, *Sauf le nom*, coll. Incises (Paris: Galilée, 1993), 18, 31-32, 44-45. Dans « La différance », Derrida attire aussi l'attention sur cette ressemblance avec la théologie négative (« La différance », in *Marges de la philosophie*, op. cit., 6), et à propos de la « *via negativa* » suivie par Derrida dans sa « Lettre à un ami japonais », Derrida rappelle aussi comment la déconstruction a pu être vite rapprochée et même identifiée à la « théologie négative », chose qui n'est « ni vrai ni faut », dit-il (« Lettre à un ami japonais », in *Psyché : inventions de l'autre*, op. cit., 390). Sur toutes ces implications et complications, voir surtout Jacques Derrida, « Comment ne pas parler. Dénégations », in *Psyché : inventions de l'autre*, op. cit., 535-96.

[2462] Jacques Derrida, *De la grammatologie*, op. cit., 60.

est aussi toujours décrite comme une marque qui laisse « voir » la présence d'une absence. La trace est l'absence de l'autre « se présentant comme absence irréductible »[2463] (irréductible car elle n'est pas l'absence d'une présence). Le jeu de la différance, d'autre part, est pensé comme « l'absence du signifié transcendantal »[2464], et ainsi de suite. S'il y a en effet un privilège accordé à l'absence, c'est pour des raisons philosophiques et stratégiques bien précises, car il s'agit d'une pensée qui cherche à échapper d'une onto-théo-logique qui, au contraire, a toujours donné un privilège constant et rigoureux à la présence, notamment sous la forme la plus élémentaire de la présence, celle de la conscience comme présence à soi. Si la pensée de la différance doit faire appel à ce privilège de l'absence alors, c'est avant tout pour combattre cet autre privilège qu'une très longue et vielle tradition philosophique a donné à la présence comme détermination onto-théologique de l'être, ce que Derrida nomme « l'éther de la métaphysique »[2465]. Ce combat, cependant — Derrida y insiste à plusieurs reprises — ne saurait point se réduire à une simple opposition, toujours dialectisable, car la pensée même de la différence excède l'alternative entre la présence et l'absence. Il faut prendre en compte alors que ce traitement de l'absence, s'avère structurellement lié non seulement au concept de différance mais aussi à celui de dissémination. La dissémination, en tant que mouvement de dispersion multipliant, d'engendrement de différences, est cela qui empêche toute tentative de clôture ou d'achèvement du sens, cela qui empêche, autrement dit, qu'une présence puisse s'ériger comme présence pleine[2466]. Comme « différence séminale »[2467], la dissémination est aussi un processus d'espacement et de temporisation, telle que la parole *différance* forgée par Derrida vise à faire comprendre[2468]. Et la différance, rappelons-le, « ~~est~~ » (sous rature) « ce

[2463] *Ibid.*, 68.
[2464] *Ibid*., 73.
[2465] Jacques Derrida, « La différance », in *Marges de la philosophie*, op. cit., 17.
[2466] Jacques Derrida, « Hors Livre », in *La dissémination*, op. cit., 36.
[2467] Bien que cet élément ne soit pas pris en compte par Althusser (question symptomatique, bien sûr), il faut rappeler que la dissémination a surtout à voir avec le thème biologique, organique ou génétique de la semence. Le mot même y fait référence à la fois au *sème* de la sémantique ainsi qu'à *semer*, à l'insémination, la germination, etc. Par-là Derrida exploite la richesse d'une étymologie qui connecte d'une part la question de la biologie moléculaire, la génétique et même la cybernétique (la sperme contient l'information, le code, le *grammé* nécessaire pour un programme, etc.), avec les thèmes de la trace, l'écriture, la différance et la dissémination elle-même (et au milieu, c'est aussi la différence sexuelle, la question de la famille, l'hérédité et l'héritage qui se trouvent ainsi impliquées). Voir, par exemple : Jacques Derrida, *De la grammatologie*, op. cit., 19-20 (toute une section du premier chapitre est sous-titré « Le programme »), 125-26 ; et « La dissémination », in op. cit., 368-69, 391, 410.
[2468] Jacques Derrida, « La double séance », in *La dissémination*, op. cit., 330.

qui rend possible la présentation de l'étant-présent », mais « elle ne se présente jamais comme telle »[2469]. Si Althusser parle donc d'un primat de l'absence sur la présence, c'est en ce sens d'un certain privilège attribué par Derrida à l'absence, privilège qui n'est cependant jamais complètement dépouillé de cela dont il détient cette position privilégiée, à savoir, la présence, car de même qu'il ne peut jamais être question d'une présence pure, il ne peut jamais non plus être question d'une absence pure. La différence, pour qu'elle soit différente et différante, doit être toujours impure[2470].

En résumé, nous pouvons dire que si le nom de Derrida, ainsi que la mention à certains de ses concepts, peuvent paraître une référence secondaire au niveau littéral (il apparaît aux côtés de plusieurs autres noms et concepts convoqués par Althusser dans « Le courant souterrain » ainsi que dans d'autres écrits tardifs, sans pouvoir lui donner une place particulièrement saillante), au niveaux de son fonctionnement, c'est-à-dire au niveau du « dispositif théorique » assemblé par Althusser, et donc, de la stratégie philosophique ainsi esquissée, la place et l'effectivité de la conceptualité derridienne peut se révéler beaucoup plus importante et féconde pour développer et prolonger les thèses qu'Althusser élabore dans la perspective d'un matérialisme de la rencontre ou d'un matérialisme aléatoire. Cette importance même de la référence à Derrida nous permet en même temps de mieux préciser et évaluer la signification des mentions de Heidegger par Althusser et d'une certaine conceptualité heideggérienne dans le cadre du matérialisme aléatoire. Pour conclure ce chapitre, il reste néanmoins à souligner quels peuvent être les effets ou les « renvois » de toute cette entreprise théorique, non seulement sur la théorie marxiste considérée comme

[2469] Jacques Derrida, « La différance », in *Marges de la philosophie*, op. cit., 6. Et plus loin : « On ne peut penser la trace — et donc la différance — à partir du présent, ou de la présence du présent » (22).

[2470] « A vouloir réintroduire une pureté dans le concept de différence, on le reconduit à la non-différence et à la présence pleine ». Pour échapper à cette tentation, dit Derrida, il faut penser la différence comme « impureté d'origine, c'est-à-dire comme différance dans l'économie finie du même ». Jacques Derrida, « Le théâtre de la cruauté et la clôture de la représentation », in *L'écriture et la différence*, op. cit., 366 (note 1). Très tôt Badiou reconnaît l'importance de cette position derridienne dans l'entreprise althussérienne du « recommencement » du matérialisme dialectique. A propos de la différence entre matérialisme historique et matérialisme dialectique, Badiou affirmait dans son article de 1967 : « La détermination d'un des termes par l'autre ou la pure redondance, tels sont bien les trois procédés généraux de purification de la différence. Comme le marque fortement J. Derrida, une différence purifiée n'est que la défaite d'une identité. Toute différence authentique est *impure* : la préservation des concepts de matérialisme historique et de matérialisme dialectique, la théorie de l'impureté primitive de leur différence, de sa complexité, de la distorsion qu'induit l'espacement des termes, tout cela opère *en même temps* la classification systématique des variantes du marxisme vulgaire ». Alain Badiou, « Le (re)commencement du matérialisme dialectique », art. cit., 445.

« matérialisme historique », mais aussi sur la pratique de la philosophie elle-même en tant que stratégie.

2.7.7. Renvois, détours, déviations

Après cette longue explication et reconstruction de la thèse d'un « courant souterrain » du matérialisme — le matérialisme de la rencontre ou matérialisme aléatoire —, il convient de faire quelques remarques de synthèse et de tirer quelques conclusions provisoires.

Tout d'abord, il nous semble important de souligner qu'il existe aujourd'hui un certain « corpus » plus ou moins robuste d'études consacrées à l'analyse des thèses d'Althusser sur le matérialisme aléatoire, qui permettent d'affirmer de manière assez convaincante, sur la base des propres textes d'Althusser (publiés ou encore inédits), que la thèse d'un courant souterrain du matérialisme de la rencontre n'est pas une nouveauté propre au « dernier Althusser », et qu'elle n'est surtout pas le résultat d'un « tournant » au sens de la « *Khere* » heideggérienne, tel que l'a pu suggérer Negri. Les divers travaux que nous avons commentés de Matheron, Tosel, Goshgarian, De Ipola, Morfino, Montag, parmi d'autres encore, montrent bien qu'un concept comme celui de « rencontre », accompagne la production intellectuelle d'Althusser dès ses premiers écrits. C'est le cas aussi de l'idée du rapport entre contingence et nécessité. Quand Althusser dit dans le texte de 1982, qu'il faut « penser non seulement la contingence de la nécessité, mais aussi la nécessité de la contingence qui est à sa racine »[2471], il reprend et reformule une idée sur laquelle il méditait longuement déjà dans ses travaux des années 1960.

Cependant, il peut être utile d'effectuer à cet endroit une brève synthèse des principaux thèmes et termes qu'Althusser aborde autour de chaque constellation. De la « constellation atomiste » d'abord, Althusser a notamment repris le couple de concepts du vide et des atomes, ainsi que celui du hasard et de la nécessité. A partir de cet échafaudage conceptuel, Althusser pense à la thèse de la non-antériorité du sens comme une autre voie pour poser la thèse de l'origine « sous rature », tel qu'il l'avait déjà pensée avec sa lecture

[2471] *EPP I*, 559.

du commencement chez Hegel, lecture où — nous l'avons vu dans le chapitre 2.5 sur le « procès sans sujet » — il fait intervenir la notion derridienne de *rature*. A l'intérieur de cet ensemble, Althusser donne une importance privilégiée au concept de déviation ou le clinamen de Lucrèce, concept qui est à la base de cette thèse d'une origine sous rature, en tant que « déviation originaire » (au sens où la déviation n'est pas une propriété que l'on rajoute à l'existence de l'atome). C'est le concept de clinamen qui donne une forme « objective » au problème de l'aléatoire, une objectivité qu'il pense toujours en référence à d'autres sources théoriques moins explicites dans le texte, comme c'est le cas de la théorie des probabilités de Cournot. De manière plus générale, le détour par (ou le retour à) le matérialisme antique est motivé par la thèse de la nécessité de la contingence (et de la contingence de la nécessité qui est comme son envers), thèse qui vise la destruction de toute forme de finalisme ou de pensée téléologique, peu importe qu'elle soit modulée comme philosophie du sujet ou comme philosophie de l'histoire.

A partir de la « constellation Spinoza-Machiavel », Althusser réélabore notamment le concept de la *rencontre*, terme clé de toute la théorisation du matérialisme de la rencontre ou du matérialisme aléatoire, et qui est indissociable de la thèse du « primat de la rencontre sur la forme ». Avec cette constellation il réélabore également le problème du *vide*, cette fois comme une tâche politique, c'est-à-dire comme le commencement à partir de *rien* qui décrit aussi bien l'entreprise politique du Prince telle qu'elle est comprise par Machiavel, comme le commencement en philosophie tel qu'Althusser le pense à partir non seulement de Machiavel mais surtout de Spinoza. De manière plus générale, mais non moins importante, c'est autour de cette constellation qu'Althusser fait ressortir la centralité de la question de la *stratégie philosophique*, d'une *autre* pratique théorique qui fait de Machiavel et Spinoza des « types appart », des penseurs solitaires, extraordinaires, sans comparaison dans l'histoire de la philosophie. Comme stratèges de la philosophie, ces deux penseurs ne sont pas seulement les seuls prédécesseurs de Marx (et parfois même plus radicaux que lui), mais aussi, et si étrange que cela puisse paraître, ils devancent à certains égards le travail de quelqu'un comme Derrida. D'autre part, à propos du problème du vide et de la rencontre prend une nouvelle forme le gros problème du rapport entre « structure » et « conjoncture », ou dit autrement, le rapport entre la tendance « structuraliste » et la tendance « évènementielle » dans la pensée d'Althusser. Nous reviendrons tout de suite sur ce sujet.

De la « constellation heideggérienne », enfin, Althusser récupère la réflexion de Heidegger sur l'« il y a » (l'*es gibt*) dans l'horizon d'une ontologie de la facticité, c'est-à-dire comme élément ou tendance « matérialiste » dans la pensée heideggérienne qu'il lit (de manière trop précipitée, il est vrai) en connexion avec l'atomisme épicurien. Nous avons dit qu'Althusser reprend aussi la critique du concept vulgaire d'histoire, suivant la distinction heideggérienne entre « Histoire » et « *Geschichte* ». Si nous n'avons pas eu l'occasion de développer ce thème dans ce chapitre (nous renvoyons pour cela au chapitre 2.4), il y aurait bien ici l'« explicitation » de la considération de certains « motifs » antihumanistes de la pensée de Heidegger qu'il semble avoir eu en tête depuis tôt (et le fait qu'il revient à plusieurs reprises sur l'idée des « *Holzweg der Holzwege* »[2472], malgré qu'elle soit attribuée au socialiste allemand Joseph Dietzgen, révèle peut-être encore un autre élément de la présence plus ou moins constante de Heidegger dans sa réflexion). Sur ce dernier point, Althusser adopte de Derrida une certaine lecture « critique » et, pourrait-on dire, « antihumaniste » de la pensée de Heidegger, dont l'adoption d'un concept comme le « logocentrisme », voire de la « déconstruction » en tant que telle (thèmes qui ne sont jamais véritablement interrogés par Althusser), donnent l'indice le plus explicite, mais pas le seul. Enfin, comme nous avons pu l'analyser, Althusser trouve chez Derrida et la déconstruction, le modèle contemporain le plus extraordinaire de *stratégie philosophique*, d'une pratique théorique qui met au centre de son activité l'impératif stratégique.

Comme il est facile de le remarquer, les thèmes et les concepts de l'une ou l'autre constellation se répètent ou sont communs à plus d'une entre elles. Ceci ne signifie rien d'autre que, pour reprendre la lecture développée par Morfino, l'ensemble de ces concepts et problèmes doit être lu comme la tentative de produire un seul dispositif théorique, dont chaque concept ne peut fonctionner qu'à l'intérieur de ce dispositif. Dans une publication récente, Morfino revient sur l'interprétation des textes du « dernier Althusser », et il propose à nouveau de comprendre les différentes thèses du matérialisme aléatoire comme un ensemble, dans leur complémentarité ou leur interdépendance réciproque. Ainsi, dit-il, si la « théorie de la rencontre » (c'est-à-dire de la « conjoncture ») qu'Althusser est en train d'esquisser depuis les années 1960 comme une sorte de « rectification » de l'aspect trop « formaliste » (soit, « structuraliste ») de la théorie de la causalité structurale, peut être

[2472] Voir par exemple : *LP*, 13, 34 ; *SM*, 110-11, 127, 133 ; *ADL*, 250, 486.

résumée dans les trois thèses suivantes : (1) « la thèse du caractère constitutif des relations » ; (2) « la thèse du primat de la rencontre sur la forme » ; et (3) « la thèse de la temporalité plurielle ou différentielle », ces trois thèses alors ne peuvent à leur tour être comprises que dans leur ensemble, dans leur nécessaire complémentarité. Car, « la T1 [thèse 1] sans la T2 [thèse 2] produit la réversibilité de la genèse et la structure ou l'impossibilité de penser le devenir de la structure, la T2 sans la T3 [thèse 3] mène à penser la rencontre comme un événement discontinu dans une ligne de temps unique, et la T3 sans la T1 débouche sur la pensée d'une multiplicité de temps sans relation »[2473]. Le même exercice doit valoir aussi pour l'interprétation des trois constellations que nous venons de distinguer.

D'autre part, si nous prenons parti pour l'hypothèse « continuiste » entre un « premier » Althusser de la structure et un « dernier » Althusser de la conjoncture (comme le fait d'ailleurs Morfino, parmi d'autres), ce n'est pas comme simple contraposition à l'hypothèse « discontinuiste », pour ainsi dire (celle représentée par la lecture de Negri, mais aussi par celle de Vatter). Cette hypothèse présente elle-même certains problèmes et peut être lue de manières très différentes. Comme nous l'avons signalé au début de ce chapitre, l'hypothèse d'une « continuité » entre un premier et un dernier Althusser ne peut pas signifier qu'il y a une continuité parfaite, disons, entre le *Montesquieu* de 1959, et les entretiens avec Navarro des années 1980, ou — tentation encore plus problématique — que les derniers écrits d'Althusser seraient la clef de voûte de toute son œuvre, révélant une vérité longtemps cachée, l'« essence » de la théorie althussérienne qui permettrait donc lire tous ses ouvrages précédents sous la lumière de cette vérité enfin révélée. Ce serait se laisser prendre par (ou *tomber* dans) le mythe religieux de la lecture *absolue*, lecture à « livre ouvert » qui peut s'accomplir en lecture *finale*.

De ce point de vue, il nous a semblé beaucoup plus juste de penser l'hypothèse d'une « radicalisation » de certaines thèses ou concepts déjà à l'œuvre dans les travaux du dit « althussérisme classique », c'est-à-dire dans les ouvrages de 1965, *Pour Marx* et *Lire Le Capital*, ainsi que dans d'autres textes clés de ces années-là, publiés à titre posthume. Une radicalisation peut, cependant, toujours être lue comme une progression, voire comme

[2473] Vittorio Morfino, « Are There One or Two Aleatory Materialisms? », in *Materialism and Politics*, éd. par Bernardo Bianchi et al. (Berlin: ICI Berlin Press, 2021), 103.

une évolution, un développement orienté vers un but qui a toujours été le même. De fait, le parcours même de notre recherche pourrait donner à entendre cette possibilité. Mais il s'agit d'une radicalisation qui — nous l'avons annoncé auparavant — s'opère plutôt comme un travail de *déconstruction* de certains thèmes ou certains problèmes que les premiers travaux d'Althusser avaient déjà traité plus ou moins explicitement. C'est notamment le cas de la question de l'origine, de la téléologie, de l'essentialisme, de l'historicisme, en gros, tout ce que l'Althusser de *Pour Marx* avait identifié avec l'« humanisme théorique » et contre quoi l'« antihumanisme théorique » était censé faire face. Comme l'observe à juste titre Tosel, la thèse de l'antihumanisme théorique est « reprise, mais infléchie »[2474]. Pas plus qu'au début (mais peut-être *différemment*), ce travail de déconstruction se déploie avant tout comme une *stratégie philosophique*, c'est-à-dire comme un travail de démarcation dans le champ de bataille philosophique, dans lequel chaque ligne de démarcation, chaque thèse, et donc chaque position, doit toujours utiliser les éléments existants dans une conjoncture théorique donnée pour les réorganiser à l'intérieur de ce même champ philosophique, afin de produire des nouveaux *effets philosophiques*, qui ont toujours des effets réels sur la politique et sur la science. Et si nous parlons d'un travail de déconstruction, il s'agit d'une déconstruction qui ne suit pas forcément un protocole derridien (Derrida lui-même a toujours résisté à l'idée de la déconstruction comme quelque chose qui peut être « protocolisée », ou autrement dit, qui peut prendre la forme d'une « méthode »), quoiqu'il semble se conduire selon une inspiration qui reflète à bien des égards son affinité avec celle de Derrida (et qui parfois, il faut le reconnaître, s'inspire expressément de certaines ressources théoriques derridiennes).

Dans le cadre de ce chapitre, nous avons pu apprécier que la place qu'occupe Derrida dans les derniers écrits d'Althusser sur le matérialisme aléatoire est bien plus importante que ce que le laissent entendre ses mentions explicites. De ce point de vue, le caractère stratégique de ce travail de déconstruction montre bien qu'Althusser n'a jamais cessé de pratiquer le *détour* théorique, plus précisément le *recul* et le *détour*. Sur ce point, il faut toujours avoir en vue ce qu'il entendait par ce mouvement stratégique dans les *Éléments d'autocritique*. La pratique du détour est nécessaire, disait-il, car « c'est le travail

[2474] André Tosel, « Les aléas du matérialisme aléatoire… », art. cit., 25.

philosophique lui-même qui est en cause : *car il requiert lui-même et recul et détour* »[2475]. Ce qui est décisif, selon nous, c'est que ce détour doit nécessairement prendre la forme d'un déplacement, ou plutôt, d'une « occupation » d'*autres places*, d'*autres positions* dans le champ philosophique afin de mieux saisir sa propre position. En effet, à propos de la pensée de Marx, Althusser avait très clairement souligné cette nécessité et son enjeu : « la nécessité, pour toute philosophie, de passer par le détour d'autres philosophies pour se définir et se saisir elle-même dans sa différence : dans sa *division*. En réalité (et quelles que soient ses prétentions), aucune philosophie ne se donne dans le *simple* absolu de sa présence — et moins qu'aucune la philosophie marxiste (…). Elle n'existe que de "travailler" sa différence sur les autres philosophies, sur celles qui peuvent, par proximité ou contraste, la lui faire sentir, percevoir, et saisir, afin d'occuper ses propres *positions* »[2476]. On dirait qu'Althusser offre ici, « à l'état pratique », une définition de la pratique théorique comme pratique du détour, une définition de la philosophie comme stratégie du détour, et au fond, et surtout, une définition (non avouée comme telle, peut-être) de ce qui constitue le « propre » de son travail de déconstruction (nous reviendrons sur ce point dans les conclusions générales).

Ce qu'il faut retenir de cette définition stratégique de la philosophie comme pratique du détour, c'est qu'elle semble revenir dans le texte « Le courant souterrain du matérialisme de la rencontre » sous sa forme pratique, c'est-à-dire comme une *mise en pratique*. C'est depuis cette définition qu'Althusser, dans sa pratique du détour, dans ce mouvement vers d'« autres » philosophies, a cru nécessaire d'établir des « alliances », si l'on veut, avec des philosophies non-marxistes, notamment avec celle de Spinoza et Machiavel, qu'il avait déjà exploré précédemment, mais aussi avec de philosophies un peu plus éloignées du marxisme comme celle de Nietzsche ou de Heidegger, philosophies qui semblent avoir été lues toujours à travers un autre détour par Deleuze et Derrida. Il est vraisemblable aussi que ce soit le cas avec ce que nous avons désigné comme la « constellation atomiste », dont certains des travaux de Deleuze ont surement « dévié » encore plus loin le mouvement du recul et du détour vers Épicure et Lucrèce. Pour le dire de manière schématique, en reprenant une formule que nous avons utilisé au début de ce

[2475] *EA*, 67.
[2476] *Ibid*., 67-68.

chapitre, cette pratique du détour montre qu'il revient *autrement* sur le *même*, c'est-à-dire qu'en un certain sens il ne fait rien d'autre que *répéter* le geste de tracer des lignes de démarcation, de faire le vide d'une distance prise, pour produire des nouveaux effets dans le champ de bataille philosophique. En ce sens, s'il y a une continuité entre le premier et le dernier Althusser, c'est une continuité bâtie sur d'innumérables discontinuités, sur un travail d'autocritique et de rupture avec ses propres positions précédentes. En d'autres mots, la continuité la plus rigoureuse et constante dans le travail d'Althusser n'est autre que celle d'opérer à chaque fois des ruptures pour produire des discontinuités par rapport à soi-même.

Trois remarques finales s'imposent. Premièrement, sur le rapport très complexe entre « structure » et « conjoncture » dans le travail théorique d'Althusser, ce que, selon Balibar, on a pu identifier avec l'« althussérisme de la structure » et l'« althussérisme de la conjoncture », nous croyons que le problème — à nouveau — ne doit pas se poser en termes d'une opposition entre un premier Althusser plutôt « structuraliste » et un dernier Althusser plutôt intéressé à la « conjoncture », voire à l'« événement », au point où il finirait par se débarrasser de la problématique des invariantes structurelles dans l'explication du changement historique. Certains passages du texte de 1982 donnent en fait l'impression qu'il s'agit exclusivement d'une réflexion sur la conjoncture : le matérialisme de la rencontre est posé comme équivalent à une « pensée de la *conjoncture* »[2477], et la rencontre elle-même ne semble être qu'autre nom de la conjoncture (la conjoncture comme conjonction, selon la propre étymologie rappelée par Althusser)[2478]. Même si l'hypothèse suggérée par Morfino dans son dernier texte sur le matérialisme aléatoire, selon laquelle il y aurait deux tendances dans le matérialisme aléatoire, une tendance « matérialiste » et une tendance « eschatologique », peut se révéler toujours utile pour analyser les enjeux ou les contradictions à l'œuvre dans sa propre théorie (notamment dans ces écrits tardifs)[2479], il s'agit pour nous de penser toujours ensemble la structure et la conjoncture à partir de ces mêmes contradictions, à partir de la « tension » apparemment irrésoluble entre l'une et l'autre pour penser à chaque fois d'une nouvelle façon leur rapport et leur écart. Nous avons rappelé dans des chapitres précédents que ce fut Balibar lui-même qui, dans un texte

[2477] *EPP I*, 560.
[2478] *Ibid.*, 565.
[2479] Vittorio Morfino, « Are There One or Two Aleatory Materialisms? », in *Materialism and Politics*, op. cit., 103-04.

différent à celui où il pose la thèse des deux tendances de l'althussérisme, affirme en fait leur « réciprocité » : « la réalité de la structure n'est que la succession imprédictible des conjonctures ; [et] réciproquement, la conjoncture est simplement déterminée comme une certaine disposition de la structure »[2480]. Parce que s'il s'agit aussi pour nous de penser non seulement *sur* la conjoncture mais aussi *sous* la conjoncture, il doit être donc question de penser à nouveau, sous chaque nouvelle conjoncture, le statut du concept même de conjoncture et son rapport avec la structure. La conjoncture théorique et politique des années 1960 n'est pas la même que celle des années 1980 (et on pourrait bien analyser des événements tels que mai 1968 ou le XXIIème Congrès de 1976 comme des points de repère à partir desquels on peut vérifier des déplacements ou reconfigurations plus ou moins importantes dans la trajectoire théorique d'Althusser). L'althussérisme de la structure comme l'althussérisme de la conjoncture ne sont donc pas toujours modulés suivant la même forme, et leur rapport ne peut pas toujours être pensé sous les mêmes conditions. Toutes les deux tendances, structure et conjoncture, ainsi que leur rapport ou leur tension, sont forcément déterminées et surdéterminées par la conjoncture d'un moment historique donné (et nous ne négligeons pas que dans les écrits des années quatre-vingt il s'opère en effet une transformation de ce rapport)[2481].

Ceci peut avoir été particulièrement le cas du débat ou dialogue qu'Althusser établit avec Deleuze (un dialogue ou échange encore plus souterrain que celui amorcé avec Derrida, pourrait-on dire) qui, rappelons-le encore, avait dit dans *Logique du sens* qu'« il

[2480] Etienne Balibar, « Structural Causality, Overdetermination, and Antagonism », in A. Callari and D.F. Ruccio, éds., *Postmodern Materialism and the Future of Marxist Theory*, op. cit., 115 (c'est moi qui traduit). Dans les mots de Montag : « Structure, that is, the set of problems and questions linked to and by means of this term, allowed by its very heterogeneity not only the conception of structure as conjuncture, as Balibar has argued, but also conjuncture as structure, that is, the necessity that governs any conjuncture whatsoever in its very complexity but without that complexity made the "emissary" of an intention ». Warren Montag, *Althusser and His Contemporaries*, op. cit., 93 (voir aussi 94-96). Autres comme Panagiotis Sotiris, ont proposé de penser ce rapport comme une « contradiction dialectique inhérente au marxisme en tant que matérialisme dialectique », de manière que « la question n'est pas quel côté choisir mais comment y faire face ». Panagiotis Sotiris, « Rethinking aleatory materialism », in *Encountering Althusser*, éd. par Katja Diefenbach et al., op. cit., 35 (c'est moi qui traduit).

[2481] C'est ce qui a été bien souligné par Tosel : « C'est donc toute la conception du rapport de la structure à la conjoncture qui est transformée ». André Tosel, « Les aléas du matérialisme aléatoire… », art. cit., 31. Il faudrait ajouter que si ce rapport est bien transformé, cela n'implique pas forcement l'abandon de l'un des termes du rapport, ni la subordination de l'un à l'autre. Il peut être intéressant de rappeler à cet égard un passage de ses entretiens avec Navarro, où Althusser lui-même semble signaler ce propos, lorsqu'il affirmait : « une des préoccupations de notre théorie est de réduire un peu la brèche théorique entre le déterminant et le déterminé ». *SP*, 74.

est inexact d'opposer la structure et l'événement »[2482]. Le problème de savoir si, dans les derniers écrits d'Althusser sur le matérialisme aléatoire, il y a une présence plus ou moins importante de ce concept deleuzien d'événement est un problème qu'il faut laisser ouvert pour le moment, car il nécessite des développements supplémentaires que nous n'avons pas pu entamer ici (même si nous croyons avoir pu signaler certains points de départ pour une telle démarche). La question à prendre en compte ici, néanmoins, est que si c'est effectivement le cas, c'est-à-dire si Althusser adopte ou adapte un concept deleuzien d'événement dans ses derniers écrits — et on devrait dire, de manière générale, tout autre concept, qu'il soit lucrétien, machiavélien, spinozien, heideggérien ou derridien —, ces adoptions ou adaptations doivent toujours être lues du point de vue de la conjoncture, ce qui signifie également qu'il faut analyser ces détours à partir de la stratégie philosophique adoptée par Althusser et les effets philosophiques que tels opérations peuvent avoir produit, une stratégie qui ne doit pas être jugée « bonne » ou « mauvaise » mais plutôt « ajustée » ou non à la conjoncture dans laquelle elle est censée intervenir.

La deuxième remarque porte sur la thèse formulée par Althusser selon laquelle il y aurait *deux* conceptions du mode de production à l'œuvre chez Marx, l'une « historico-aléatoire » et l'autre « essentialiste-philosophique »[2483]. Comme nous l'avons noté au début de ce chapitre, concernant les philosophies et les philosophes commentés dans les différentes constellations que nous avons identifié, Althusser dit que « toutes ces remarques historiques ne sont que préliminaires à ce que je voudrais tenter de faire entendre sur Marx »[2484]. Or, les très brèves indications que donne Althusser à ce sujet, notamment l'image du surgissement du capitalisme comme la *rencontre* entre l'« homme aux écus » et le « prolétaire », ne peuvent être prises que comme l'ouverture d'une recherche qui reste entièrement à venir. Cette thèse ouvre en effet tout un programme de recherche qui exige un travail minutieux de relecture serrée des textes de Marx, notamment des *Gründrisse* et du *Capital*, mettant particulièrement l'accent sur le thème de l'« accumulation primitive », mais aussi, faisant référence à la question des « formes économiques précapitalistes », le « mode de production asiatique », ainsi que la très importante question de la paysannerie et les communes rurales russes, dont les lettres de Marx à Véra Zassoulitch en constituent un

[2482] Gilles Deleuze, *Logique du sens*, op. cit., 66.
[2483] *EPP I*, 570-72.
[2484] *Ibid.*, 561.

matériaux également précieux[2485]. En d'autres termes, la thèse d'Althusser ne fait que relancer, une fois de plus, le défi de relire Marx, d'essayer encore sur d'autres bases, un recommencement de la théorie marxiste (ou du matérialisme historique). Cette recherche, permettrait alors d'analyser ce que nous avons désigné comme les « effets à rebours » des thèses sur le matérialisme de la rencontre, non seulement sur la lecture des textes de Marx, mais aussi sur les propres travaux d'Althusser des années soixante[2486], en tant qu'ils sont une tentative de relecture de l'ensemble de la théorie de Marx (une analyse, certes, qui a déjà commencé à être développé par différents commentateurs récents).

La troisième et dernière remarque est étroitement liée à ce dernier point. On pourrait dire que les textes du « dernier Althusser », ceux qui ont été écrits dans les années 1980 et qui portent sur la thèse du matérialisme aléatoire, doivent être considérés comme un chantier d'expérimentation théorique ou, pour employer une expression de Panagiotis Sotiris, comme un « laboratoire » conceptuel et théorique[2487], comme l'ouverture de tout un programme d'enquête, non seulement sur des éventuels rapports entre le travail d'Althusser — et la théorie marxiste — avec d'autres philosophies « non marxistes », mais aussi entre les différentes philosophies qu'Althusser inscrit dans ce courant souterrain du matérialisme de la rencontre[2488]. Avec ce travail, Althusser ouvre une invitation à chercher à inscrire d'autres noms qu'il n'a pas encore considérés dans ce courant souterrain, comme Diderot, par exemple[2489], mais aussi d'autres noms moins évidents comme Georges Bataille ou Walter Benjamin, tous deux des « marxistes hérétiques » à leur manière, et qui ont beaucoup contribué à remettre en cause les catégories de matérialisme et dialectique. En d'autres termes, et suivant l'inspiration de l'avertissement de Tosel, ces derniers écrits

[2485] Voir Karl Marx, « Lettres de Marx à Véra Zassoulitch », *L'Homme et la société* 5, vol. 1 (1967): 165-79.
[2486] Dans une lettre à Navarro du 18 septembre 1984, à propos de ses lectures de Nietzsche et Heidegger, Althusser lui signalait : « J'ai besoin de temps et de recul pour voir en quoi l'équilibre intérieur de ce que j'ai pu penser (et écrire en manuscrits) va se voir modifié par ces lectures ». *SP*, 112.
[2487] Voir notamment le chapitre 12, « Philosophy as Laboratory », in in Panagiotis Sotiris, *A Philosophy for Communism. Rethinking Althusser*, Historical materialism book series (Leiden ; Boston: Brill, 2020), 246-301.
[2488] C'est le cas du travail récent de Dimitris Vardoulakis, avec son ouvrage récemment publié *Spinoza, the Epicurean*, mais aussi, du travail entamé il y a plusieurs années déjà par Vittorio Morfino avec ses études sur le rapport entre Spinoza, Machiavel, Lucrèce et des auteurs marxistes du XXème siècle comme Bloch, Lefebvre ou Gramsci.
[2489] Ce qui a été suggéré par Annie Ibrahim dans sa propre contribution au volume collectif sous sa direction : Annie Ibrahim, « Diderot et les aléas de la politique : une aporie ? », in *Autour d'Althusser*, sous la dir. d'Annie Ibrahim, op. cit., 111-21.

doivent être pris comme l'ouverture d'un programme de recherche à venir, plutôt que comme la synthèse ou la culmination d'un travail achevé.

CONCLUSION GÉNÉRALE

> « Cette généreuse multiplicité, cette surabondance même qui fut la sienne nous fait un devoir de ne pas totaliser, de ne pas simplifier, de ne pas arrêter son pas, de ne pas figer une trajectoire, de ne pas tirer avantage, de ne pas tirer un trait ou régler des comptes et surtout de ne pas calculer, de ne pas s'approprier ou réapproprier, fût-ce dans cette forme paradoxale de réappropriation manipulante ou calculatrice qu'on appelle le rejet, de ne pas s'emparer de ce qui fut inappropriable et doit le rester. Chacun a mille visages, sans doute, mais ceux qui ont connu Louis Althusser savent que cette loi trouva en lui un exemple éclatant, étonnant, hyperbolique ».
>
> Jacques Derrida, *Chaque fois unique, la fin du monde*, 148.

> « *[L]a pire des choses serait de prendre nos essais pour "paroles d'Evangile"* ».
>
> Louis Althusser, « Note critique et autocritique pour les lecteurs de *Pour Marx* et *Lire le Capital* ».

Dans une lettre à Fernanda Navarro du 23 juin 1986, Althusser lui proposait le phrase suivante comme titre pour la publication de ses entretiens : « *Interview de L. A. sur la philosophie par F. N.* (les raisons idéologiques et politiques de son combat philosophique dans la conjoncture du PCF et dans la conjoncture mondiale entre 1948 et 1986) »[2490]. Si cette définition correspond à ce qu'Althusser consciemment entendait avoir fait pendant presque quarante ans, on pourrait toujours opposer ce qu'un auteur dit de lui-même à ce qu'il ne dit pas, ou mieux encore, au silence qui s'entend dans les mots mêmes

[2490] *SP*, 131.

qui sont prononcés. Le parcours que nous avons suivi tout au long de cette recherche est loin de la disproportion du projet décrit dans les mots d'Althusser. Mais nous avons quand même essayé de lui appliquer ce protocole de lecture qu'il avait lui-même avait défini dans *Lire Le Capital* comme la lecture symptômale.

Dans la première partie de notre recherche, nous avons essayé de reconstruire certains des « antécédents » que nous avons jugés pertinents pour bien saisir l'enjeu de l'intervention philosophique d'Althusser dans les années 1960, celle que nous pouvons désigner par la « querelle de l'humanisme », selon sa propre dénomination. Si notre choix de traiter d'abord de la critique de l'humanisme dans la pensée de Heidegger, notamment dans sa « Lettre sur l'humanisme », puis d'aborder la lecture de la philosophie de Hegel, proposée par Kojève, d'une part, et par Hyppolite, d'autre part, peut encore paraître inattendu, voire « extravagant », nous croyons qu'après le parcours que nous avons proposé, ce choix peut être mieux justifié. Il est vrai qu'il y a quelque chose de « contre-intuitif », voire d'« excentrique » (au sens littéral : hors de son centre) dans l'inclusion de ces noms propres en particulier, dans l'attention consacrée à leurs travails, ces longs détours préalables pour arriver (enfin) à la querelle de l'humanisme ouverte par Althusser avec son article « Marxisme et humanisme » de 1964. Mais étant donné le sujet ou le problème à partir duquel nous avons voulu articuler notre recherche, à savoir, la « déconstruction du marxisme » chez Louis Althusser, il devrait être plus clair maintenant — c'est notre espoir — pourquoi nous avons choisi ce parcours et ces détours.

Au-delà des « motifs antihumanistes » qui ont marqué une bonne partie de ses contemporains (le décentrement du sujet, le primat de l'être sur l'homme ou la primauté du langage, etc.), nous avons vu que certains éléments de la pensée heideggérienne réapparaissent au moins à deux moments cruciales du travail théorique d'Althusser : à l'occasion de l'esquisse d'un nouveau concept de temps historique, et dans sa reconstruction de cette tradition refoulée dans l'histoire de la philosophie, ce qu'il appelle dans son texte de 1982, le courant souterrain du matérialisme de la rencontre. Quant à la figure de Kojève et d'Hyppolite, nous avons vu que non seulement chacun lit et, dans leur lecture, adoptent certains éléments de la pensée heideggérienne (ce « grand philosophe », rappelons la phrase symptomatique), mais plus remarquablement, ils sont deux des plus importants lecteurs de ce qu'on a connu comme l'hégélianisme en France, surtout dans le

contexte le plus proche des années de formation et du début de la vie académique d'Althusser. C'est avec et contre Kojève, avec et contre Hyppolite, qu'Althusser fait ses premiers pas dans sa lecture de Hegel et des concepts majeurs du hégélianisme : la dialectique, le sujet, l'histoire. Mais c'est surtout contre Kojève et Hyppolite, et peut-être surtout contre certains de ses contemporains qui héritent ou prolongent ces lectures fondatrices (nommément Sartre et Merleau-Ponty), qu'Althusser va construire ses propres positions théoriques. Nous l'avons dit à plusieurs reprises : si l'hégélianisme comme un tout (s'il existe) n'est pas réductible à un simple humanisme théorique, pour Althusser, tout discours qui se réclame de la phénoménologie ou de l'existentialisme, voire de l'« ontologie phénoménologique » (Sartre) ou de la « phénoménologie existentielle » (Merleau-Ponty), abrite des formes plus ou moins systématiques d'humanisme théorique. La conscience du sujet, la connaissance de l'objet, la dialectique du sujet et de l'objet, le sens du vécu, la perception du sensible, l'expérience du monde, voire l'existence elle-même, tout ce langage était un motif de suspicion pour Althusser, et peu importe combien de fois l'adjectif « réel » pouvait être ajouté, toute tentative pour combiner marxisme et existentialisme, ou bien, marxisme et phénoménologie, tombait tôt ou tard sur une philosophie de l'histoire, soit (tôt ou tard) sur une philosophie du sujet de l'histoire.

Le recours d'Althusser à l'« épistémologie historique » française peut s'entendre comme l'alternative qu'il a trouvé pour se frayer la voie au milieu d'une conjoncture théorique où les places dominantes étaient occupées par la phénoménologie et l'existentialisme, d'une part, et par le structuralisme, d'autre part[2491]. Sur le plan politique, il s'agissait de réagir au discours hégémonique qui s'était installé dans le mouvement communiste international suite au XXème Congrès du PCUS de 1956, soit une condamnation du stalinisme (c'est-à-dire du « culte à la personnalité » et des « erreurs » politiques comme violation à la « légalité socialiste », etc.) au nom d'un « humanisme socialiste », et puis, d'intervenir au milieu de la crise ouverte par la scission sino-soviétique, devenue un fait établi dès 1966 avec la Révolution Culturelle chine. C'est au milieu d'une

[2491] Comme il a été décrit par Descombes : « Althusser tente une manœuvre difficile : quitter le terrain dangereux de la *praxis* et de la "dialectique", laisser les régiments existentiels s'expliquer seuls avec l'artillerie structuraliste, passer du côté de celle-ci, profiter de la surprise générale pour mettre la main dessus et rester enfin le maître du jeu ». Vincent Descombes, *Le même et l'autre*, op. cit., 140. Sans nous attarder sur l'exactitude de cette description (Descombes s'empresse de conclure que l'althussérisme se serait « arrêté » en 1970), il est vrai que l'intervention d'Althusser était extrêmement difficile, car elle devait se livrer en même temps sur différents « fronts » de bataille.

telle conjoncture que l'intervention théorique d'Althusser commence à être comprise dans sa portée théorique et politique.

C'est ainsi que nous avons essayé d'inscrire le dispositif théorique construit par Althusser dans les années 1960, lequel nous avons décrit sous une forme « didactique » comme étant articulé par une triple thèse : la thèse althussérienne de l'humanisme théorique de Marx, la thèse althussérienne de l'antihumanisme théorique de Marx, et la thèse althussérienne de la « coupure épistémologique ». Très vite rectifiée, la thèse de la coupure épistémologique joue cependant un rôle décisif dans l'ensemble de son intervention. Sans elle, en fait, ni la thèse de l'humanisme ni celle de l'antihumanisme théorique de Marx peuvent se tenir. Tout comme il n'y a pas « LA science » ou « L'idéologie » en tant que champs parfaitement délimités, absolument fermés sur eux-mêmes, l'antihumanisme théorique n'est pas non plus une position absolue, n'est pas une position achevée où l'on arrive à s'installer une fois pour toutes. C'est précisément là que la coupure épistémologique, comme « le commencement d'un événement de très longue durée, et qui, en un sens, n'a point de terme »[2492], permet d'expliquer non seulement la trajectoire intellectuelle de Marx, mais surtout le caractère révolutionnaire de sa théorie, et cela, sans faire recours à des explications « historicistes », « économistes » ou tout simplement « idéalistes », mais plutôt à une explication matérialiste d'un procès que tout en ayant un commencement nécessaire, c'est un commencement « nécessaire en sa contingence »[2493].

De manière encore plus importante, la thèse de la coupure comme « coupure continuée », c'est-à-dire comme un processus sans fin, ou comme un événement à la fois *irréversible* et *inachevable*, nous permet de comprendre en quel sens l'antihumanisme théorique, loin d'être une position gagnée pour toujours, constitue en fait une tâche historique infinie : tout comme il faut entendre le rapport entre science et idéologie selon la logique décrite par Canguilhem à propos du concept d'« idéologie scientifique », à savoir, qu'elle est à la fois un obstacle épistémologique et une condition de possibilité de la production de connaissances — et que la science donc se constitue toujours comme une destitution de l'idéologie —, de manière analogue, l'antihumanisme théorique doit également « couper » constamment avec l'humanisme théorique. En d'autres termes,

[2492] *EPP II*, 487-88.
[2493] *EA*, 28.

l'antihumanisme théorique est le nom d'une tâche interminable dans laquelle les acquis théoriques doivent être constamment remises en question afin de déceler, par une autocritique aussi rigoureuse que possible, les rémanents d'humanisme ou d'idéalisme philosophique qui sont toujours à l'œuvre dans les concepts ou positions théoriques adoptées. De ce point de vue, nous pouvons dire que le travail théorique d'Althusser lui-même offre un exemple aussi rigoureux que cohérent de cette tâche infinie.

C'est à ce moment que la conjonction « Louis Althusser et la déconstruction du marxisme » commence à prendre forme. Plus précisément, lorsqu'on examine le rapport entre antihumanisme théorique et déconstruction à deux niveaux simultanément. Tout d'abord, selon ce que Derrida appelle parfois les « thèmes privilégiés » de la déconstruction (que l'on retrouve également chez Althusser), ce que l'on pourrait de manière schématique désigner comme le « contenu » théorique des deux perspectives. Comme Derrida lui-même écrit à Althusser dans une lettre de 1964, c'est autour de l'antihumanisme théorique qu'il se trouve le plus proche à son entreprise théorique[2494]. Il s'agit de tout ce que, suivant l'étude de Buci-Glucksmann commentée dans notre introduction, on peut identifier comme « la déconstruction du motif transcendantal sous toutes ses formes »[2495] : critique de l'origine, du sujet constituant, de la téléologie, de l'essence ou la présence, etc. Mais ensuite, selon la « méthode » ou de ce qu'on pourrait appeler la « forme » théorique suivie dans chaque perspective. Plus précisément, il s'agit de ce que nous avons décrit comme la *stratégie* philosophique d'Althusser, et de ses affinités avec la stratégie de la déconstruction : la pratique théorique ou l'intervention philosophique comprise comme l'occupation des places vides dans le champ de bataille philosophique ; un effort pour retourner les armes de l'ennemi contre lui-même ; écrire avec des « vieux noms » pour dire quelque chose de nouvelle ; « faire bouger » les choses depuis l'intérieur du discours philosophique (ce qui implique le rejet de tout discours « métaphilosophique », d'un au-delà de la philosophie ou du discours sur la « fin de la philosophie », ainsi que d'une extériorité absolue) ; ou encore, le travail théorique comme une manière de produire des « effets philosophiques ».

Mais étant donné qu'il s'agit d'une tâche infinie, étant donné qu'Althusser lui-même, dans sa rectification de la thèse de la coupure épistémologique, affirme que la

[2494] Voir « Jacques Derrida à Louis Althusser », 20 ALT 72.68, Fonds Althusser, IMEC : « Je me sens aussi proche que possible de cet "*anti-humanisme théorique"* que tu proposes ».
[2495] Christine Buci-Glucksmann, « Déconstruction et critique marxiste de la philosophie », art. cit., 21.

coupure doit être comprise comme coupure continuée, nous découvrons par là un autre aspect du travail d'Althusser qui permet d'apprécier sous un autre angle sa production théorique en tant que travail de déconstruction. Selon la lecture que nous avons proposée suivant certaines études d'Etienne Balibar, la coupure est fondamentalement une coupure avec l'humanisme théorique. Dans la conjoncture philosophique où Althusser intervient, cela voulait dire tout d'abord coupure avec Hegel et la dialectique hégélienne. La thèse de la coupure non seulement posait le problème d'une démarcation entre dialectique idéaliste de la conscience et dialectique matérialiste de la production, mais en même temps, posait le problème beaucoup plus difficile d'une transformation des structures de la dialectique. En ce sens, la coupure pose un problème et même un défi tout à fait différent de ce que pourrait impliquer le « renversement » ou le « dépassement » au sens hégélien. Il s'agit d'un travail conceptuel (mais aussi, métaphorique, un travail avec des « métaphores conceptuelles », comme nous l'avons vu) exigeant et délicat, sans raccourcis, qui fatalement doit « faire du neuf avec du vieux », c'est-à-dire qui doit toujours risquer le malentendu, l'incompréhension, le fait d'avancer des thèses « dogmatiques » pour produire des effets à l'intérieur des différentes positions occupées dans le champ de la théorie (et c'est sous cette lumière qu'il faudrait lire aujourd'hui les textes de sa période dite « théoriciste »). Autrement dit, il est question d'un travail qui ne se satisfait pas seulement avec le « renversement » de la dialectique hégélienne (tel que le dit Marx lui-même dans la célèbre postface à la deuxième édition allemande du *Capital*), mais qui doit faire un pas de plus, un autre pas qui ne serait pas simplement un *passage*, surtout pas un passage *simple* : ce serait un déplacement, une intervention, qui s'opère moyennant la production de nouveaux concepts.

Ce que nous avons essayé de mettre en évidence, c'est l'affinité, parfois l'extrême ressemblance que cette stratégie partage avec celle de la déconstruction, en ce sens que Derrida lui-même a considéré possible de définir la stratégie de la déconstruction comme un mouvement double (la double écriture d'une double science), qui doit opérer un moment négatif de « renversement » et un moment positif de déplacement, d'irruption d'un nouveau concept ou au moins d'une transformation (voire d'une transgression) du sens des concepts[2496]. Ainsi, tout comme la tâche de la déconstruction est une tâche sans fin[2497], la

[2496] Jacques Derrida, *Positions*, op. cit., 56-57, 88-89.

thèse de la coupure comme coupure continuée se révèle aussi comme une tâche infinie : couper avec l'humanisme théorique implique toujours un travail de « transformation », un réaménagement de positions et de forces, et surtout, la production de nouveaux concepts plus « ajustées » à la conjoncture théorique dont il s'agit d'intervenir. L'antihumanisme théorique, de ce point de vue, prend la forme d'une déconstruction du marxisme, en tant qu'il s'agit d'un processus (sans sujet) où le travail même de critique et de transformation se déroule comme procès de production de nouveaux concepts, un mouvement stratégique qui est impulsé par une nécessité de penser *sous* la conjoncture pour produire des effets *dans* la conjoncture.

Selon cette perspective, nous l'avons déjà dit, nul autre qu'Althusser lui-même n'a su définir sa propre pratique théorique par une image aussi éloquente que paradoxale, une véritable « métaphore conceptuelle » qui d'ailleurs, décrit aussi très fidèlement l'entreprise de la déconstruction. Pour Althusser, rappelons-le, le « problème de tous les problèmes » était « comment sortir du cercle tout en y restant ». Tout son travail théorique était façonné par la pression de cet impératif nécessaire et impossible. Cela explique que chacune de ses interventions philosophiques étaient toujours un pari hasardeux. Lorsqu'Althusser, dans ses entretiens avec Navarro, disait que l'« invocation du matérialisme est à la fois le signe d'une exigence (…) mais en même temps un piège », cela voulait dire précisément que la bataille qu'il livrait lors de ses interventions n'était jamais assurée, ne pouvait jamais tenir ses victoires comme des acquis définitifs. Ni le nom de Marx, ni le préfixe « anti », ni le recours à des thèses matérialistes pouvaient assurer une position théorique véritablement « critique », « marxiste » ou « matérialiste », puisque, comme le dit Althusser, « on ne sort pas de l'idéalisme en prenant son contre-pied, en énonçant son contraire ou en le "renversant" »[2498]. De même que la référence au matérialisme constitue à la fois une exigence et un piège, dans l'exigence de sortir du cercle il y a toujours le piège de ne jamais en sortir. Une fois de plus, il s'agit d'une situation qui décrit de manière assez juste les

[2497] Voir par exemple, l'entretien accordé à Richard Kearny en 1981 : Jacques Derrida, « La déconstruction et l'autre », *Les Temps Modernes* 669-670, vol. 3 (2012): 7-29. Suite à une question sur l'« équivalent politique » de la déconstruction, Derrida répond : « Si je devais décrire ma tendance politique, j'emploierais probablement une formule de cette sorte, en insistant bien évidemment sur l'obligation sans fin de travailler et de "déconstruire" ces deux termes : "responsable" et "anarchie" » (23). Cet entretien fut publié d'abord en anglais dans Richard Kearney, *Dialogues with Contemporary Continental Thinkers: The Phenomenological Heritage* (Manchester, UK ; Dover, N.H., USA: Manchester University Press, 1984).
[2498] *SP*, 57.

conditions dans lesquelles la déconstruction peut et doit être menée (ou mieux encore, les conditions de possibilité et d'impossibilité où se joue la déconstruction elle-même)[2499].

Mais malgré les affinités et les ressemblances, malgré la *proximité* entre l'antihumanisme théorique et la déconstruction (ou entre la « critique marxiste » de la philosophie et la déconstruction, selon les termes de Buci-Glucksmann), il faut dire que la démarche d'Althusser ne suit pas forcément les mêmes « protocoles » de la déconstruction telle qu'elle fut pratiquée et développée par Derrida. Tant dans leurs références philosophiques que dans leurs styles, c'est sous cet aspect que leur différence peut être facilement perçue. Sans vouloir faire ici un inventaire des différences ou des désaccords — après tout, celle-ci n'a pas été une thèse sur le rapport entre Althusser et Derrida —, ce qui nous semble plus pertinent à ce point de notre recherche c'est plutôt de souligner comment faudrait-il lire ces écarts et désaccords. Conformément à ce que nous avons dit d'une pensée dans la conjoncture, ainsi qu'à la conception même d'Althusser de ce que signifiait « pratiquer » la philosophie, il faudrait lire les éventuelles incompatibilités de la théorie d'Althusser avec la déconstruction comme les risques et les erreurs qu'Althusser a dû prendre en raison d'une certaine urgence, une sorte de précipitation éminemment politique, qui surdéterminait à chaque fois sa réflexion, due d'une part à la conjoncture elle-même (son militantisme dans le PCF, son engagement dans le mouvement communiste international, la crise du marxisme), mais aussi à la conception même d'Althusser du travail théorique comme intervention dans la conjoncture. C'est le type de risques qui devait courir quelqu'un qui semble avoir fait sienne la maxime de Napoléon, reprise par Lénine : « on s'avance et puis on voit »[2500].

[2499] A nouveau, voir sur ce point Jacques Derrida, « Hors livre », in *La dissémination*, op. cit., 11-12.

[2500] Dans une intervention à l'ENS de 2012, Macherey a dit : « A Lénine, qui l'avait lui-même reprise au Bonaparte des campagnes d'Egypte, Althusser empruntait la maxime : "On avance (ou on s'avance) et puis on voit". La philosophie était pour lui ce genre d'exploration ouverte qui ne se fait pas en terrain connu, sur un champ déjà organisé de manière stable, avec les garanties de la légitimité, la certitude d'être une fois pour toutes dans le vrai, ou du moins de pouvoir, après avoir franchi un certain nombre d'obstacles, y parvenir ». Peu après, Macherey ajoute à propos de la « méthode » : « On "suit" une méthode comme on marche derrière un guide auquel on fait confiance pour montrer la bonne voie conduisant vers tel ou tel but. Mais, s'il n'y a pas de bonne voie, comment fait-on ? On se débrouille comme on peut, on avance et puis on voit. Il m'a toujours semblé que la meilleure méthode consiste à ne pas en avoir, ce qui ouvre la possibilité de les essayer toutes, sans a priori, dans une perspective de confrontation. Marcher à l'aveuglette n'est pas aisé, ce n'est pas non plus glorieux, et c'est s'exposer à se casser la figure à tous moments, mais c'est la seule façon d'aborder des terres vierges dont on dessine la configuration au fur et à mesure qu'on s'y déplace en tentant d'en remodeler les frontières ». Pierre Macherey, « Pour faire le point », *La philosophie au sens large* (blog), 2012, https://philolarge.hypotheses.org/1222. Balibar, pour sa part, dans son intervention au colloque « Re-reading

Ainsi, notre recherche a eu la prétention de proposer l'existence d'une voie de la déconstruction proprement « althussérienne » (si l'on doit parler de « voies » de la déconstruction, bien sûr), ou, en d'autres termes, nous soutenons qu'Althusser a développé un véritable travail de déconstruction du marxisme en suivant un chemin propre, en dessinant sa propre stratégie et en créant son propre style théorique. A un certain moment, nous avons parlé d'une *stratégie du concept* chez Althusser, une dénomination qui cependant reste quelque peu inadéquate lorsqu'on a pu constater l'importance de la métaphore et du travail de métaphorisation dans le travail théorique d'Althusser. Si la métaphore est, comme dit Balibar, l'anticipation du concept, on serait forcés de reconnaître une *stratégie de la métaphore* qui précède toujours cette stratégie du concept. Mais plus pertinente encore nous a semblé la formule d'une *stratégie du détour*, une pratique de la démarcation et une pratique du détour qui décrivent la stratégie philosophique althussérienne comme un mouvement constant de confrontation et de différentiation à l'intérieur d'un champ théorique où chaque position, chaque « place », ne se tient que par les multiples rapports de forces qu'elles entretiennent réciproquement, et selon des conditions toujours sur- et sous-déterminées par la conjoncture philosophique, politique e historique.

Comme nous l'avons dit vers la fin du dernier chapitre, cette stratégie du détour a pour exigence (et pour *piège*, peut-être ?), le détour par d'autres philosophes et d'autres traditions philosophiques. C'est ce qu'Althusser avait très explicitement défendu dans des passages clés de la « Soutenance d'Amiens ». Le travail philosophique « *requiert lui-même et recul et détour* »[2501], argumente Althusser. Il n'est pas simplement pour lui question du style ou question de méthode, mais une *question de théorie* qu'obéit à une *nécessité*, la

---

Capital, 1965-2015 », tenu en décembre 2015 à l'Université de Princeton, remarque le suivant : « Althusser himself soon declared that much of *Reading Capital* was to be rejected, or radically reformulated, for reasons which were partially good (having to do with the fact that, in theory as in any practice, *on s'avance et puis on voit*—meaning that you need to say and write something which you think in order to really understand its meaning and adjust or correct it) ». Étienne Balibar, « A Point of Heresy in Western Marxism: Althusser's and Tronti's Antithetic Readings of Capital in the Early 1960s », in *The Concept in Crisis. Reading Capital Today*, éd. par Nick Nesbitt, op. cit., 94. Ce passage n'a pas été retenu dans la version française de ce texte (voir Étienne Balibar, « Un point d'hérésie du marxisme occidental : Althusser et Tronti lecteurs du Capital », art. cit.). Voir également Étienne Balibar, « Tais-toi encore, Althusser ! », in *Écrits pour Althusser*, op. cit., 71 (note 16).

[2501] *EA*, 67.

nécessité de toute philosophie qu'aspire à « être dans le vrai »[2502], ou du moins, à se constituer dans un discours qui ne soit pas simplement « doctrine », et surtout pas « système ». Il s'agit de cette nécessité de « passer par le détour d'autres philosophies pour se définir et se saisir elle-même dans sa différence : dans sa *division* »[2503]. Althusser a la conviction, en effet, que cette pratique du détour, cette pratique de la démarcation comme confrontation et différentiation, serait le seul moyen d'invoquer une position matérialiste en philosophie sans être piégé : « aucune philosophie ne se donne dans le *simple* absolu de sa présence — et moins qu'aucune la philosophie marxiste », dit-il. En effet, tout comme Althusser soutient dans *Lire Le Capital* que c'est seulement en lisant Marx que nous sommes parvenus à avoir une idée de ce que lire veut dire, c'est aussi dans Marx que « quelque chose s'est joué, qui dépasse l'individu ». Dans la pratique théorique de Marx, dans son détour par Hegel, Althusser observe cette nécessité élémentaire de toute philosophie de faire des détours, la nécessité d'une « définition différentielle », de se définir et de se construire en des termes toujours différentiels. Comme dit encore Althusser dans la « Soutenance d'Amiens », la philosophie « n'existe que de "travailler" sa différence sur les autres philosophies, sur celles qui peuvent, par proximité ou contraste, la lui faire sentir, percevoir, et saisir, afin d'occuper ses propres *positions* »[2504]. Cette conception du travail théorique, ce concept stratégique de la philosophie, semble être propre à Althusser, ce qui lui confère en quelque sorte sa propre *solitude*. Mais il serait également possible de retrouver ce même concept chez un auteur avec lequel Althusser n'a cessé de se confronter : Gramsci. En effet, dans son « Cours sur Gramsci » de l'année 1973-1974, il est frappant de constater que Gérard Granel tire comme première leçon de sa lecture de Gramsci une pratique philosophique assez proche de cette pratique du « détour par d'autres philosophies » dont parle Althusser.

> « D'une certaine façon nous n'avons pas d'autre moyen non plus de travailler que d'insérer sans cesse dans les veines du marxisme tout ce qui,

[2502] Au sens décrit par Balibar à partir de sa lecture de Canguilhem. Voir Étienne Balibar, « "Être dans le vrai ?" : science et vérité dans la philosophie de Georges Canguilhem », in *Passions du concept. Épistémologie, théologie, politique. Écrits II*, op. cit., 39-57. Cette étude fut publiée d'abord dans Étienne Balibar, *Lieux et noms de la vérité*, op. cit., 163-98. Balibar remarque à juste titre l'affinité entre la perspective de Canguilhem et celle de Spinoza concernant le problème de l'idéologie ou de l'erreur dans la constitution de toute science.
[2503] *EA*, 67.
[2504] *Ibid*., 68.

> d'une certaine façon, ne vient pas de lui, vient d'ailleurs et peut-être de son contraire. Peut-être est-ce là une véritable pratique dialectique, qui est une pratique de trahison réglée à l'égard de la Tradition, et en ce sens on peut dire que Gramsci est exemplaire à la fois de témérité et de précision »[2505].

Paradoxalement, ces mots prononcés par Granel — quelqu'un qui a toujours pris une distance critique des thèses althussériennes[2506] — rendent compte d'une proximité d'Althusser à Gramsci dont celui-là n'aurait peut-être jamais soupçonné. Ainsi, la témérité et la précision de l'exemple de Gramsci sont également reconnaissables dans la pratique théorique exemplaire d'Althusser. Cette remarque ne peut toutefois rester qu'un simple point de repère dans un débat sur lequel il reste beaucoup à dire.

D'autre part, on peut avoir l'impression que cette pratique du détour, cette définition différentielle qui constitue une nécessité de toute philosophie, se rassemble à quelque chose de l'ordre du « philosophique » comme tel (si cela peut avoir un sens), quelque chose qui définit le concept même de la philosophie. Mais précisément, s'il y a du philosophique comme tel, ce serait *rien*, le *vide* qu'Althusser inscrit dans l'opération philosophique elle-même. Comme « vide d'une distance prise », la pratique du détour consisterait donc à laisser vide la place occupée, à prendre une certaine distance pour aller occuper ou investir la place d'une position différente. Comme nous l'avons remarqué aussi dans le chapitre dernier, ce vide d'une distance prise est toujours une *répétition*, la répétition indéfinie du rien qui ne mène la philosophie nulle part, car la philosophie ne serait que ce *Holzweg der Holzwege* qu'Althusser lit chez Dietzgen aussi bien que chez Heidegger, sans pour cela devenir quelque chose purement stagnante ou stérile. Comme Macherey l'observe à juste titre,

---

[2505] Gérard Granel, « Cours sur Gramsci », consulté le 18 octobre 2016, http://www.gerardgranel.com/txt_pdf/3-Cours_Gramsci.pdf., 228. Il faut remarquer que dans l'introduction générale de ce cours, Granel donne comme l'une des justifications à la question « pourquoi Gramsci ? » (pourquoi consacrer un cours entièrement aux écrits de Gramsci), l'affirmation suivante : « on sait que la pensée de Gramsci est l'une des origines de celle de Louis Althusser » (p. 5). Au-delà de l'exactitude historico-biographique de cette assertion, elle sans doute doit être lue dans l'esprit de ce que dit Morfino dans l'ouverture de son l'article sur le rapport d'Althusser à Gramsci, cité auparavant : « Gramsci est probablement l'un des auteurs de la tradition marxiste auquel Althusser s'est confronté le plus constamment pour élaborer sa propre théorie ». Vittorio Morfino, « Althusser lecteur de Gramsci », art. cit., 62.

[2506] Voir encore Gérard Granel, « L'ontologie marxiste de 1844 et la question de la coupure », in *Traditionis traditio* op. cit., 179-230.

> « la métaphore du *Holzweg* est ici exploitée en rapport avec l'idée que l'intervention de la philosophie ne se situe pas sur le plan propre à l'histoire des connaissances scientifiques (…) ni non plus sur celui des luttes politiques (…). L'intervention de la philosophie, chemin des chemins qui ne mènent nulle part, se situe, non sur l'un ou l'autre de ces terrains, ou sur les deux à la fois, mais "entre" eux, c'est-à-dire dans l'espace vide où théorie et pratique se rejoignent dans le contexte des conditions figées par leur différence ou autonomie radicale »[2507].

Si la répétition obstinée de l'opération qui trace des lignes de démarcation n'est pas simplement une « sortie » de la philosophie — ou, autrement dit, ne peut prendre la forme de la constitution (une fois pour toutes) de « LA science » —, elle est la seule stratégie par laquelle Althusser a systématiquement cherché à « sortir du cercle tout en y restant ». Le tracé d'une ligne de démarcation ne se fait pas de l'extérieur, ni dans l'illusion d'un discours « métaphilosophique ». Cette opération exige alors une « sortie » vers une autre philosophie différente (autre philosophe, autre tradition, autre tendance philosophique), pour revenir à la place initiale, qui cependant ne peut plus jamais être la même, car elle est maintenant investie par les effets de cette même opération du détour. Et ce mouvement stratégique d'un *détour sans retour*, décrit avant tout la pratique théorique d'Althusser lui-même : chaque fois qu'il est sorti du cercle de « sa » philosophie (disons, pour faire court, la « théorie marxiste »), il n'a jamais pu revenir à la même place, ou bien il n'a jamais pu retrouver la place abandonnée tel qu'il l'avait laissée, car il est maintenant « armé » (et « transformé ») par l'autre philosophie qu'il est allé à investir.

Comme nous l'avons vu tout au long du dernier chapitre, cette pratique du détour, cette véritable stratégie du détour, peut non seulement devenir une clé de lecture pertinente pour une compréhension des thèses sur le matérialisme aléatoire, mais elle pose en même temps un défi, qu'Althusser avait su formuler de manière lucide dans les *Éléments d'autocritique* : c'est le défi de « *travailler à notre tour sur ces détours* »[2508]. C'est seulement à partir de ce travail sur les détours qu'ont été faites, dit Althusser, que nous

[2507] Pierre Macherey, « Althusser. *Lénine et la philosophie* », in *Histoires de dinosaure*, op. cit., 274.
[2508] *EA*, 69.

pouvons prendre la mesure du « prix à payer » pour ces détours, c'est-à-dire du coût théorique et politique des détours réalisés.

Si le centre de notre attention tout au long de cette recherche a toujours été le travail théorique d'Althusser, nous pourrions finalement dire que le chemin (et les détours) que nous avons proposés, à savoir la lecture des écrits d'Althusser comme une « déconstruction du marxisme », nous permet en même temps d'apporter peut-être un éclairage sur la déconstruction derridienne. D'abord, sur ce « silence conjoncturel », ou cette « réserve stratégique » dont parle Derrida dans son entretien avec Sprinker lors de l'explication du contexte et de sa position dans le milieu philosophique français des années 1960, mais ensuite, sur la manière dans laquelle Derrida aborde des concepts tels que théorie et pratique, idéologie, production, dernière instance, et en générale son rapport à Marx et le marxisme. Ce rapport, ainsi que son approche à ces concepts, a sans doute été marqué par le travail d'Althusser, son style, son écriture, son concept de la pratique théorique. Et il est certain que la nature stratégique de la déconstruction doit quelque chose à ce concept, à cette nouvelle pratique de la philosophie qu'Althusser n'a jamais cessé d'appeler « matérialiste ». Disons que si l'on admet que l'œuvre d'Althusser peut être considérée comme un travail de déconstruction, il devient possible, par contraste, c'est-à-dire par différence, de mieux comprendre ce que Derrida lui-même appelait déconstruction.

De ce point de vue, nous espérons que notre recherche ait pu contribuer, ne serait-ce que marginalement, au « dialogue interrompu » entre Althusser et Derrida dont parlait Balibar il y a quinze ans. En tout humilité, nous pensons avoir suivi cette remarque « méthodologique » et, même stratégique, faite en l'ouverture de son étude, lorsqu'il affirmait : « L'importance des philosophes ne peut se comprendre par l'étude de leurs œuvres ou de leurs pensées prises isolément : elle requiert la confrontation, elle s'éclaire par des rencontres et des influences »[2509]. C'est la leçon de la propre pratique théorique d'Althusser, du moins l'une d'entre elles, ou peut-être, de l'un de ses spectres.

[2509] Etienne Balibar, « Eschatologie-téléologie », art. cit., 183-84.

BIBLIOGRAPHIE

I. Écrits de Louis Althusser

a. *Écrits publiés*

Althusser, Louis. *22ème Congrès*. Coll. Théorie. Paris : François Maspero, 1977. (*22C*)

———. « A propos de l'article de Michel Verret sur "Mai étudiant" ». *La Pensée*, n° 145 (1969): 3-14.

———. « A propos du marxisme ». *Revue de l'enseignement philosophique*, n° 4 (3) (juin 1953): 15-19.

———. « Avertissement aux lecteurs du Livre I du Capital ». Marxists Internet Archive. Consulté le 12 janvier 2019. https://www.marxists.org/francais/marx/works/1867/Capital-I/althusser_cap.htm.

———. *Ce qui ne peut plus durer dans le Parti communiste*. Coll. Théorie. Paris : François Maspero, 1978. (*CPD*)

———. *Cours sur Rousseau (1972)*. Paris : Le Temps des cerises, 2012. (*CR*)

———. « Du matérialisme aléatoire (1986) ». *Multitudes*, n° 21 (2005): 179-94.

———. *Ecrits philosophiques et politiques. Tome I*. Édité par François Matheron. Paris : Stock/IMEC, 1994. (*EPP I*)

———. *Ecrits philosophiques et politiques. Tome II*. Édité par François Matheron. Paris : Stock/IMEC, 1995. (*EPP II*)

———. *Écrits sur la psychanalyse. Freud et Lacan*. Édité par Olivier Corpet et François Matheron. Paris : Stock/IMEC, 1993. (*ESP*)

———. *Écrits sur l'histoire, 1963-1986*. Coll. Perspectives critiques. Paris : PUF, 2018. (*EH*)

———. *Éléments d'autocritique* ; suivi de *Sur l'évolution du jeune Marx*. Paris : Hachette, 1974. (*EA*)

———. « Esquisse du concept d'histoire ». *La Pensée*, n° 121 (1965): 3-21.

———. « Est-il simple d'être marxiste en philosophie? » *La Pensée*, n° 183 (1975): 3-31.

———. *Être marxiste en philosophie*. Coll. Perspectives critiques. Paris : Presses universitaires de France, 2015. (*ÊMP*)

———. *Filosofía y marxismo: entrevista a Louis Althusser por Fernanda Navarro*. México: Siglo Veintiuno Editores, 1988. (*FM*)

———. *Initiation à la philosophie pour les non-philosophes*. Coll. Perspectives critiques. Paris : Presses universitaires de France, 2014. (*IP*)

———. *Journal de captivité. Stalag XA, 1940-1945*. Paris: Stock/IMEC, 1992. (*JC*)

———. *La revolución teórica de Marx*. Traduit par Marta Harnecker. 2ème édition. México: Siglo Veintiuno Editores, 1968.

———. *L'avenir dure longtemps,* suivi de, *Les faits*. Édité par Olivier Corpet et Yann Moulier Boutang. Paris : Stock/IMEC, 2007. (*ADL*)

———. « Le "Piccolo", Bertolazzi et Brecht : Notes sur un théâtre matérialiste ». *Esprit*, n° 312 (12) (1962): 946-65.

———. « Lénine et la philosophie ». *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, n° 62 (4) (décembre 1968): 125-83.

———. *Lénine et la philosophie : suivi de Marx et Lénine devant Hegel*. Petite collection Maspero. Paris : François Maspero, 1972. (*LP*)

———. « L'enseignement de la philosophie ». *Esprit*, n° 215 (6) (1954): 858-64.

———. *Les vaches noires : interview imaginaire*. Édité par G. M. Goshgarian. Coll. Perspectives critiques. Paris: PUF, 2016. (*VN*)

———. « Letter to the Central Committee of the PCF, 18 March 1966 », *Historical Materialism* 15 (2007) : 153-72.

———. « Lettre à Rinascita (sur la pensée de Gramsci) ». *Période*, s. d. http://revueperiode.net/inedit-lettre-a-rinascita-sur-la-pensee-de-gramsci/.

———. *Lettres à Franca (1961-1973)*. Édité par François Matheron et Yann Moulier Boutang. Paris : Stock/IMEC, 1998. (*LF*)

———. *Lettres à Hélène. 1947-1980*. Édité par Olivier Corpet et Bernard-Henri Lévy. Paris : Bernard Grasset/IMEC, 2011. (*LH*)

———. « L'unique tradition matérialiste ». *Lignes*, n° 18 (1993): 75-119.

———. *Machiavel et nous*. Préface par Étienne Balibar. Coll. Texto. Paris : Tallandier, 2009.

———. *Maquiavelo y nosotros*. Traduit par Beñat Baltza Álvarez. Madrid : Akal, 2004.

———. « Matérialisme historique et matérialisme dialectique ». *Cahiers Marxistes-Léninistes*, n° 11 (1966). https://adlc.hypotheses.org/archives-du-seminaire-marx/cahiers-marxistes-leninistes/cahiers-marxistes-leninistes-n11.

———. *Montesquieu : la politique et l'histoire*. Coll. Quadrige. Paris : Presses universitaires de France, 1992. (*M*)

———. « Note sur le matérialisme dialectique ». *Revue de l'enseignement philosophique* 4 (1-2) (novembre 1953): 11-17.

———. *Nuevos escritos*. Traduit par Albert Roles Qui. Barcelona: Laia, 1978.

———. *Philosophie et philosophie spontanée des savants (1967)*. Coll. Théorie. Paris : François Maspero, 1974. (*PSS*)

———. « Philosophy and Social Science: Introducing Bourdieu and Passeron ». *Theory, Culture & Society*, nº 36 (7-8) (2019): 5-21.

———. *Philosophy of the Encounter: Later Writings, 1978-87*. Traduit par G. M. Goshgarian. London ; New York: Verso, 2006.

———. *Politique et histoire, de Machiavel à Marx. Cours à l'École normale supérieure de 1955 à 1972*. Édité par François Matheron. Coll. Traces écrites. Paris : Seuil, 2006. (*PH*).

———. *Positions. 1964-1975*. Paris : Éditions sociales, 1976. (*P*)

———. *Pour Marx*. Coll. Théorie. Paris : François Maspero, 1965. (*PM*)

———. *Pour Marx ; avant-propos d'Étienne Balibar*. Coll. Poche. Paris : La Découverte, 2005. (*PM*)

———. « Problèmes étudiants ». *La Nouvelle critique*, n° 152 (1964): 80-111.

———. *Psychanalyse et sciences humaines : deux conférences (1963-1964)*. Édité par Olivier Corpet et François Matheron. Le livre de poche. Paris : Librairie générale française/IMEC, 1996. (*PSH*)

———. *Que faire ?* Édité par G. M. Goshgarian. Coll. Perspectives critiques. Paris : PUF, 2018. (*QF*)

———. « Quelque chose de nouveau ». *L'Humanité*. 12 octobre 1974.

———. « Reply to John Lewis (Self-Criticism) ». *Marxism Today*, novembre 1972, 310-18; 343-49.

———. *Réponse à John Lewis*. Coll. Théorie. Paris : François Maspero, 1973. (*RJL*)

———. *Solitude de Machiavel et autres textes*. Édité par Yves Sintomer. Coll. Actuel Marx Confrontations. Paris : Presses Universitaires de France, 1998. (*SM*)

———. *Sul materialismo aleatorio*. Traduit par Vittorio Morfino et Luca Pinzolo. Coll. Althusseriana. Milan: Edizioni Unicopli, 2000.

———. « Sur la dialectique matérialiste (de l'inégalité des origines) ». *La Pensée*, nº 110 (1963): 5-46.

———. « Sur la pensée marxiste ». *Futur Antérieur*, Numéro spécial : « Sur Althusser. Passages » (décembre 1993): 11-30.

———. *Sur la philosophie*. Coll. L'Infini. Paris : Gallimard, 1994. (*SP*)

———. « Sur la politique du Parti à l'égard des travailleurs intellectuels (Note de L. Althusser à H. Krasucki 1965) ». *Nouvelles FondationS*, nº 34 (3) (2006): 65-75.

———. *Sur la reproduction*. Coll. Actuel Marx Confrontation. Paris : Presses universitaires de France, 2011. (*SR*)

———. « Sur la révolution culturelle ». *Cahiers Marxistes-Léninistes*, nº 14 (décembre 1966): 5-16.

———. « Sur le "contrat social" (Les Décalages) ». *Cahiers pour l'analyse*, nº 8: L'impensé de Jean-Jacques Rousseau (1967): 5-42.

———. « Sur le rapport de Marx à Hegel ». In *Hegel et la pensée moderne. Séminaire sur Hegel dirigé par Jean Hyppolite au Collège de France (1967-1968)*, édité par Jacques D'Hondt, 85-111. Coll. Epiméthée. Paris : Presses universitaires de France, 1970.

———. « Sur le travail théorique. Difficultés et ressources ». *La Pensée*, nº 132 (1967): 3-22.

———. « Teoría, práctica teórica y formación teórica. Ideología y lucha ideológica ». *Casa de las Américas*, nº 34 (VI) (1966): 5-31.

———. *The Humanist Controversy and Other Writings (1966-67)*. Édité par François Matheron. Traduit par G. M. Goshgarian. London - New York: Verso, 2003.

Althusser, Louis, Étienne Balibar, Roger Establet, Pierre Macherey, et Jacques Rancière. *Lire Le Capital*. Nouvelle éd. revue. Coll. Quadrige. Paris : PUF, 2014. (*LC*)

Althusser, Louis, et Lucien Sève. *Correspondance (1949-1987)*. Coll. Les éclairées. Paris :

Les éditions sociales, 2018.

b. *Écrits inédits*[2510]

Louis Althusser. « Note critique et autocritique pour les lecteurs de *Pour Marx* et *Lire le Capital* ». 20ALT/9/25, Fonds Althusser, IMEC.

———. « Socialisme idéologique et socialisme scientifique ». 20ALT/8/8, Fonds Althusser, IMEC.

———. « Sur le structuralisme », 29 février 1968, 20ALT/8/15, Fonds Althusser, IMEC.

———. « Théorie marxiste et Parti communiste… » (1966), 20ALT/7/9, Fonds Althusser, IMEC.

———. « Thèses de juin (1986) », 20ALT.29.32, Fonds Althusser, IMEC.

II. Autres écrits

Abensour, Miguel. *La démocratie contre l'État. Marx et le moment machiavélien ; suivi de « Démocratie sauvage » et « Principe d'anarchie »*. 2e éd. augmentée d'une préface de l'auteur. Paris: Le Félin, 2004.

Adorno, Theodor Wiesengrund. *Jargon de l'authenticité : de l'idéologie allemande* ; trad. de l'allemand et préface d'Éliane Escoubas, postface de Guy Petitdemange. Coll. Critique de la politique. Paris: Payot, 1989.

Albiac, Gabriel, Marc-Vincent Howlett, Yoshihiko Ichida, François Matheron, Yann Moulier Boutang, et Antonio Negri. *Lire Althusser aujourd'hui*. Coll. Futur antérieur. Paris: L'Harmattan, 1997.

Alunni, Charles. « Jacques Derrida/Gaston Bachelard. Pour une métaphorologie fractale. La « fleur de Schrödinger » dans Le Jardin d'Épicure ». *Rue Descartes*, n° 89-90 (2) (2016): 21-37.

Anderson, Perry. *A Zone of Engagement*. London ; New York: Verso, 1992.

[2510] Les écrits inédits d'Althusser sont consultables dans le « Fonds Althusser » à l'Institut mémoires de l'édition contemporaine (IMEC) à l'abbaye d'Ardenne (Caen).

———. *The Ends of History*. London: Verso, 1996.

Ansell-Pearson, Keith. « Heroic-Idyllic Philosophizing: Nietzsche and the Epicurean Tradition ». *Royal Institute of Philosophy Supplement* 74 (2014): 237-63.

Aristote. *La physique*. Introduction de Lambros Couloubaritsis, traduction d'Annick Stevens. Coll. Bibliothèque des textes philosophiques. Paris: Vrin, 2012.

Aron, Raymond. *Introduction à la philosophie de l'histoire : essai sur les limites de l'objectivité historique*. Paris: Gallimard, 1981.

———. *Marxismes imaginaires : d'une sainte famille à l'autre*. Nouvelle édition augmentée. Coll. Idées. Paris: Gallimard, 1970.

Aubenque, Pierre. *Le problème de l'être chez Aristote : essai sur la problématique aristotélicienne*. Coll. Bibliothèque de philosophie contemporaine. Paris: Presses universitaires de France, 1972.

Auffret, Dominique. *Alexandre Kojève. La philosophie, l'État, la fin de l'Histoire*. Coll. Figures. Paris: Bernard Grasset, 1990.

Axelos, Kostas. *Arguments d'une recherche*. Coll. Arguments. Paris: Ed. de Minuit, 1969.

———. *Marx, penseur de la technique*. Paris: Encre Marine, 2015.

———. *Vers la pensée planétaire*. Coll. Arguments. Paris: Les Editions de Minuit, 1964.

Bachelard, Gaston. *La formation de l'esprit scientifique. Contribution à une psychanalyse de la connaissance objective*. Paris: J. Vrin, 1947.

———. *Lautréamont*. Nouvelle édition augmentée. Paris: José Corti, 1956.

———. *Le matérialisme rationnel*. Coll. Bibliothèque de philosophie contemporaine. Logique et philosophie des sciences. Paris: Presses universitaires de France, 1963.

———. *Le rationalisme appliqué*. Coll. Bibliothèque de philosophie contemporaine Logique et philosophie des sciences. Paris: Presses universitaires de France, 1966.

Bachelard, Suzanne, François Dagognet, Georges Canguilhem, Michel Foucault, Martial Guéroult, Michel Henry, Jean Laplanche, Jean-Claude Pariente, et Michel Serres. *Hommage à Jean Hyppolite*. Coll. Épiméthée. Paris: Presses universitaires de France, 1971.

Badiou, Alain. *Abrégé de métapolitique*. Paris: Editions du Seuil, 1998.

———. « Le (re)commencement du matérialisme dialectique ». *Critique*, n° 240 (23) (1967): 438-67.

———. *Peut-on penser la politique ?* Paris: Éditions du Seuil, 1985.

———. « Qu'est-ce que Louis Althusser entend par "philosophie" ? » In *Politique et philosophie dans l'œuvre de Louis Althusser*, sous la direction de Sylvain Lazarus, 29-46. Coll. Pratiques théoriques. Paris: Presses Universitaires de France, 1993.

———. *Théorie de la contradiction*. Coll. « Yenan ». Paris: François Maspero, 1976.

———. *Théorie du sujet*. Paris: Seuil, 1982.

Balibar, Étienne. « A Point of Heresy in Western Marxism: Althusser's and Tronti's Antithetic Readings of Capital in the Early 1960s ». In *The Concept in Crisis. Reading Capital Today*, édité par Nick Nesbitt, 93-112. Durham: Duke University Press, 2017.

———. « Actualité d'Althusser à l'étranger ». *Actuel Marx*, n° 7 (1) (1990): 164-67.

———. « Althusser et Gramsci : entretien avec Étienne Balibar ». *Période*, 2014. http://revueperiode.net/althusser-et-gramsci-entretien-avec-etienne-balibar/.

———. « Althusser et Mao ». *Période*, 2015. http://revueperiode.net/althusser-et-mao/.

———. « Althusser's Dramaturgy and the Critique of Ideology ». *differences* 26 (3) (2015): 1-22.

———. *Cinq études du matérialisme historique*. Coll. Théorie. Paris: F. Maspero, 1974.

———. *Citoyen sujet et autres essais d'anthropologie philosophique*. Coll. Pratiques théoriques. Paris: Presses universitaires de France, 2011.

———. *Des universels. Essais et conférences*. Coll. La philosophie en effet. Paris: Éditions Galilée, 2016.

———. *Écrits pour Althusser*. Paris: Éditions La Découverte, 1991.

———. « Eschatologie / téléologie : Un dialogue philosophique interrompu et son enjeu actuel ». *Lignes* 23-24 (2) (2007): 183-208.

———. « Eschatology versus Teleology: The Suspended Dialogue between Derrida and Althusser ». In *Derrida and the Time of the Political*, édité par Pheng Cheah et Suzanne Guerlac, 57-73. Durham: Duke University Press, 2009.

———. « "Être dans le vrai ?" : science et vérité dans la philosophie de Georges Canguilhem ». In *Passions du concept. Épistémologie, théologie, politique. Écrits II*, 39-57. Coll. L'horizon des possibles. Paris: Éditions La Découverte, 2020.

———. « Foucault's Point of Heresy: 'Quasi-Transcendentals' and the Transdisciplinary

Function of the Episteme ». *Theory, Culture and Society* 32 (5-6) (2015): 45-77.

———. *Histoire interminable. D'un siècle l'autre. Écrits I*. Coll. L'horizon des possibles. Paris: La Découverte, 2020.

———. « Individualité, Causalité, Substance: Réflexions Sur l'ontologie de Spinoza ». In *Spinoza: Issues and Directions. The Proceedings of the Chicago Spinoza Conference*, édité par Edwin Curley et Pierre-François Moreau, 56-76. Leiden et New York: Brill, 1990.

———. « La contradiction infinie ». *Lignes* 32 (3) (1997): 14-25.

———. *La crainte des masses : politique et philosophie avant et après Marx*. Coll. La philosophie en effet. Paris: Galilée, 1997.

———. *La philosophie de Marx*. Nouvelle édition revue et augmentée. Paris: Éditions la Découverte, 2014.

———. « Le moment messianique de Marx ». *Revue germanique internationale*, n° 8 (2008): 143-60.

———. « Le structuralisme : une destitution du sujet ? » *Revue de Métaphysique et de Morale* 45 (1) (2005): 5-22.

———. *Lieux et noms de la vérité*. La Tour d'Aigues: Editions de l'Aube, 1994.

———. « L'instance de la lettre et la dernière instance ». *Actuel Marx* 59 (1) (2016): 42-52.

———. « L'introuvable humanité du sujet moderne. L'universalité "civique-bourgeoise" et la question des différences anthropologiques ». *L'Homme* 203-204 (3) (2012): 19-50.

———. « L'objet d'Althusser ». In *Politique et philosophie dans l'œuvre de Louis Althusser*, sous la direction de Sylvain Lazarus, 81-116. Coll. Pratiques théoriques. Paris: Presses Universitaires de France, 1993.

———. « Marx, le joker ou le tiers inclus ». In *Rejouer le politique*, édité par Philippe Lacoue-Labarthe et Jean-Luc Nancy, 135-69. Paris: Galilée, 1981.

———. « Note sur la théorie du discours ». *Décalages* 2 (1) (2016). https://scholar.oxy.edu/decalages/vol2/iss1/19.

———. *Passions du concept. Épistémologie, théologie, politique. Écrits II*. Coll. L'horizon des possibles. Paris: Éditions La Découverte, 2020.

———. « Philosophies of the Transindividual: Spinoza, Marx, Freud ». *Australasian Philosophical Review* 2 (1) (2018): 5-25.

———. « Quel communisme après le communisme ? » In *Marx 2000: actes du Congrès Marx international II*, édité par Eustache Kouvélakis, 77-88. Coll. Actuel Marx confrontation. Paris: Presses universitaires de France, 2000.

———. *Spinoza: From Individuality to Transindividuality*. Mededelingen vanwege het Spinozahuis. Delft: Eburon, 1997.

———. *Spinoza politique. Le transindividuel*. Paris: PUF, 2018.

———. « Structural Causality, Overdetermination and Antagonism ». In *Postmodern Materialism and the Future of Marxist Theory. Essays in the Althusserian Tradition*, édité par Antonio Callari et David F. Ruccio, 109-19. Hanover: Wesleyan University Press, 1996.

———. « Subjection and Subjectivation ». In *Supposing the subject*, édité par Joan Copjec, 1-15. London ; New York: Verso, 1994.

———. « Un point d'hérésie du marxisme occidental : Althusser et Tronti lecteurs du Capital ». *Période*, 2016. http://revueperiode.net/un-point-dheresie-du-marxisme-occidental-althusser-et-tronti-lecteurs-du-capital/.

Balibar, Étienne, Yves Duroux, Fabio Bruschi, et Eva Mancuso. « Althusser : une nouvelle pratique de la philosophie entre politique et idéologie. Conversation avec Étienne Balibar et Yves Duroux (Partie I) ». *Cahiers du GRM*, n° 7 (2015).

Balibar, Étienne, et Vittorio Morfino, éd. *Il transindividuale: soggetti, relazioni, mutazioni*. Coll. Eterotopie. Milano: Mimesis, 2014.

Balibar, Étienne, et Immanuel Wallerstein. *Race, nation, classe. Les identités ambiguës*. Paris: La Découverte, 2007.

Bataille, Georges. *Œuvres complètes. V. La somme athéologique. Tome I*. Paris: Gallimard, 1973.

———. *Œuvres complètes. XII. Articles 2. 1950-1961*. Paris: Gallimard, 1988.

———. *Théorie de la religion* ; texte établi et présenté par Thadée Klossowski. Coll. Idées. Paris: Gallimard, 1974.

Beaufret, Jean. *De l'existentialisme à Heidegger : introduction aux philosophies de l'existence*. Coll. Problèmes et controverses. Paris: J. Vrin, 1986.

———. *Dialogue avec Heidegger*. Coll. Arguments. Paris: Ed. de Minuit, 1973.

Beaulieu, Alain. « La politique de Gilles Deleuze et le matérialisme aléatoire du dernier

Althusser ». *Actuel Marx*, n° 34 (2) (2003): 161-74.

Bennington, Geoffrey. « Superanus ». *Theory & Event* 8 (1) (2004). https://doi.org/10.1353/tae.2005.0003.

Benoist, Jean-Marie. *Marx est mort*. Coll. Idées. Paris: Gallimard, 1970.

Benoist, Jocelyn, et Fabio Merlini, éd. *Après la fin de l'histoire : temps, monde, historicité*. Coll. Problèmes et controverses. Paris: Vrin, 1998.

Bensaïd, Daniel. « Alain Badiou et le miracle de l'événement ». *Le site Daniel Bensaid*, 2004. http://danielbensaid.org/Alain-Badiou-et-le-miracle-de-l-evenement?lang=fr.

———. *Résistances : essai de taupologie générale*. Paris: Fayard, 2001.

Benveniste, Émile. *Problèmes de linguistique générale*. Coll. Bibliothèque des sciences humaines. Paris: Gallimard, 1966.

———. *Problèmes de linguistique générale II*. Coll. Bibliothèque des sciences humaines. Paris: Gallimard, 1974.

Bernardi, Bruno. « Un Rousseau peut en cacher un autre. Althusser lecteur du second Discours ». In *Rousseau et le marxisme*, édité par Luc Vincenti, 63-79. Paris: Éditions de la Sorbonne, 2011.

Bernold, André, et Richard Pinhas, éd. *Deleuze épars*. Paris: Hermann, 2005.

Bianco, Giuseppe, éd. *Jean Hyppolite, entre structure et existence*. Coll. Figures normaliennes. Paris: Éditions Rue d'Ulm, 2013.

Bidet, Jacques. « Le sujet interpellé : au-delà d'Althusser et de Butler ». *Actuel Marx* 61 (1) (2017): 184-201.

Bidet, Jacques, et Eustache Kouvélakis, éd. *Dictionnaire Marx contemporain*. Coll. Actuel Marx Confrontations. Paris: Presses universitaires de France, 2001.

Biset, Emmanuel. « Silencio ensordecedor. Irrupciones de Spinoza en Derrida ». *Instantes y Azares: Escrituras Nietzscheanas*, n° 8 (2010): 77-91.

Bitbol, Michel, et Jean Gayon. *L'épistémologie française, 1830-1970*. Nouvelle édition. Coll. « Sciences & Philosophie ». Paris: Editions Matériologiques, 2015.

Blanchot, Maurice. *L'amitié*. Paris: Gallimard, 1971.

———. *L'entretien infini*. Paris: Gallimard, 1969.

Bloch, Olivier. « Les jeux de l'humeur et du hasard ». In *Autour d'Althusser : penser un matérialisme aléatoire : problèmes et perspectives*, édité par Annie Ibrahim, 97-110.

Coll. Matière à pensées. Paris: le Temps des cerises, 2012.

Bontems, Vincent. *Bachelard*. Coll. Figures du savoir. Paris: Les Belles Lettres, 2010.

Bosteels, Bruno. *Alain Badiou, une trajectoire polémique*. Paris: La Fabrique, 2009.

———. « Lire Le Capital depuis les marges : notes sur la logique du développement inégal ». Traduit par Guillaume Sibertin-Blanc. *Actuel Marx*, n° 67 (1) (2020): 63-85.

Bottigelli, Émile. « Faut-il relire Feuerbach ? » *Raison présente* 8 (1) (1968): 107-13.

Bourdieu, Pierre. « Esprits d'Etat. Genèse et structure du champ bureaucratique ». *Actes de la Recherche en Sciences Sociales* 96 (1) (1993): 49-62.

———. « Genèse et structure du champ religieux ». *Revue française de sociologie* 12 (3) (1971): 295-334.

———. *Le sens pratique*. Coll. Le Sens commun. Paris: Éditions de Minuit, 1980.

———. *Les règles de l'art : genèse et structure du champ littéraire*. Paris: Editions du Seuil, 1998.

———. « L'ontologie politique de Martin Heidegger ». *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 5 (1) (1975): 109-56.

———. *L'ontologie politique de Martin Heidegger*. Coll. Le Sens commun. Paris: Les éditions de Minuit, 1988.

———. *Méditations pascaliennes*. Paris: Seuil, 1997.

Bourdin, Jean-Claude. « Althusser épicurien ? » In *Lucrèce et la modernité. Le vingtième siècle*, sous la direction d'Alain Gigandet, 229-42. Paris: Armand Colin, 2013.

———, éd. *Althusser. Une lecture de Marx*. Coll. Débats philosophiques. Paris: Presses universitaires de France, 2008.

———. « Ce que fait la rencontre aléatoire au matérialisme (et à la philosophie) ». In *Autour d'Althusser. Penser un matérialisme aléatoire : problèmes et perspectives*, sous la direction d'Annie Ibrahim. Coll. Matière à pensées. Paris: le Temps des cerises, 2012.

———. « Matérialisme aléatoire et pensée de la conjoncture. Au-delà de Marx ». In *Althusser. Une lecture de Marx*, coordonné par Jean-Claude Bourdin, 193-228. Coll. Débats philosophiques. Paris: Presses universitaires de France, 2008.

Bourgeois, Bernard. « Althusser et Hegel ». In *Althusser philosophe*, sous la direction de

Pierre Raymond, 87-104. Coll. Actuel Marx confrontation. Paris: Presses universitaires de France, 1997.

———. « Jean Hyppolite et Hegel ». *Les Études philosophiques*, n° 2 (1993): 145-59.

———. *La pensée politique de Hegel*. Paris: Presses universitaires de France, 1992.

———. *Le vocabulaire de Hegel*. Paris: Ellipses, 2003.

Bove, Laurent. « Épicurisme et spinozisme : L'éthique ». *Archives de Philosophie* 57 (3) (1994): 471-84.

———. *La stratégie du conatus : affirmation et résistance chez Spinoza*. Coll. Bibliothèque d'histoire de la philosophie nouvelle série. Paris: Vrin, 1996.

Bove, Laurent, Gérard Bras, et Éric Méchoulan, éds. *Pascal et Spinoza. Pensées du contraste : De la géométrie du hasard à la nécessité de la liberté*. Paris: Amsterdam, 2007.

Braudel, Fernand. *Écrits sur l'histoire*. Paris: Flammarion, 1984.

———. « Histoire et Sciences sociales : La longue durée ». *Annales* 13 (4) (1958): 725-53.

———. *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*. Seconde édition revue et Augmentée. 2 vol. Paris: Armand Colin, 1966.

Breton, Stanislas. « Althusser aujourd'hui ». *Archives de Philosophie* 56 (3) (1993): 417-30.

———. « Althusser et la religion ». In *Althusser philosophe*, sous la directoin de Pierre Raymond, 155-66. Coll. Actuel Marx confrontation. Paris: Presses universitaires de France, 1997.

———. « Origine et principe de raison ». *Revue des Sciences philosophiques et théologiques* 58 (1) (1974): 41-57.

Brunschvicg, Léon. *De la vraie et de la fausse conversion* ; suivi de *La querelle de l'athéisme*. Paris: Presses universitaires de France, 1951.

Bruschi, Fabio. « Discours scientifique, formation théorique et parti expérimentateur. Une étude de la politique du théoricisme ». *Décalages* 2 (2) (2018): 1-32.

———. « Le sujet entre inconscient et idéologie. Althusser et la tentation du freudo-marxisme ». *Meta: Research in Hermeneutics, Phenomenology, and Practical Philosophy* VI (1) (2014): 288-319.

Buci-Glucksmann, Christine. « Déconstruction et critique marxiste de la philosophie ». *L'Arc*, n° 54 (1973): 20-32.

———. *Gramsci et l'État : pour une théorie matérialiste de la philosophie*. Coll. Digraphe. Paris: Fayard, 1975.

———. « La pratique léniniste de la philosophie. À propos d'Althusser ». *La Nouvelle critique*, n° 23 (1969): 38-45.

———. « Sur la relation littérature et idéologie ». In *Littérature et idéologies. Colloque de Cluny II. 1970*, 9-15. Paris: La Nouvelle Critique, 1970.

Butler, Judith. *La Vie psychique du pouvoir : l'assujettissement en théories*. Traduit par Brice Matthieussent. Coll. Non & non. Paris: Léo Scheer, 2002.

———. *Subjects of Desire. Hegelian Reflections in Twentieth-Century France*. New York: Columbia University Press, 1999.

———. *Sujets du désir : réflexions hégéliennes en France au XXe siècle*. Traduit par Philippe Sabot. Coll. Pratiques théoriques. Paris: Presses universitaires de France, 2011.

———. *The Psychic Life of Power : Theories in Subjection*. Stanford: Stanford University Press, 1997.

———. « Theatrical Machines ». *differences* 26 (3) (2015): 23-42.

Cabestan, Philippe. *Qui suis-je ? Sartre et la question du sujet*. Coll. Le Bel aujourd'hui. Paris: Hermann, 2015.

———. « Sartre et la psychanalyse : cécité ou perspicacité ? » *Cités* 22 (2) (2005): 99-110.

Cabestan, Philippe, et Arnaud Tomes. *Le vocabulaire de Sartre*. Paris: Ellipses, 2001.

Callari, Antonio, et David F. Ruccio, éd. *Postmodern Materialism and the Future of Marxist Theory. Essays in the Althusserian Tradition*. Hanover: Wesleyan University Press, 1996.

Canguilhem, Georges. *Idéologie et rationalité dans l'histoire des sciences de la vie. Nouvelles études d'histoire et de philosophie des sciences*. Coll. Problèmes et controverses. Paris: Vrin, 1993.

———. *Œuvres complètes. Tome IV. Résistance, philosophie biologique et histoire des sciences (1940-1965)*. Textes présentés et annotés par Camille Limoges. Coll. Bibliothèque des textes philosophiques. Paris: Vrin, 2015.

———. *Œuvres complètes. Volume V. Histoire des sciences, épistémologie, commémorations (1966-1995)*. Textes présentés et annotés par Camille Limoges

avec une postface aux « Œuvres complètes » de François Dagognet. Coll. Bibliothèque des textes philosophiques. Paris: Vrin, 2018.

Caputo, John D. « Meister Eckhart and the Later Heidegger: The Mystical Element in Heidegger's Thought: Part One ». *Journal of the History of Philosophy* 12 (4) (1974): 479-94.

Cassin, Barbara. « Comment l'éthique vient au langage, d'Aristote à Habermas ». In *Aristote et le logos : contes de la phénoménologie ordinaire*, 11-24. Coll. Bibliothèque du Collège international de philosophie. Paris: Presses universitaires de France, 1997.

———. *Jacques le sophiste : Lacan, logos et psychanalyse*. Paris: Epel, 2012.

———. *L'effet sophistique*. Coll. NRF essais. Paris: Gallimard, 1995.

———. « "Parle si tu es un homme" ou l'exclusion transcendantale ». *Les Études philosophiques*, n° 2 (1988): 145-55.

———. (sous la direction de) *Vocabulaire européen des philosophies : dictionnaire des intraduisibles*. Paris: Le Robert/Seuil, 2004.

Cassirer, Ernst. *Essai sur l'homme*. Traduit par Norbert Massa. Coll. Le Sens commun. Paris: Editions de Minuit, 1975.

Cassirer, Ernst, et Martin Heidegger. *Débat sur le kantisme et la philosophie (Davos, mars 1929) et autres textes de 1929-1931 présentés par Pierre Aubenque*. Traduit par P. Aubenque, J.-M. Fataud, et P. Quillet. Coll. Bibliothèque des Archives de Philosophie. Paris: Beauchesne, 1972.

Cavaillès, Jean. *Sur la logique et la théorie de la science*. Coll. Bibliothèque de philosophie contemporaine. Paris: Presses universitaires de France, 1947.

———. « The Second Davos Conference ». Traduit par Amy Ireland et Robin Mackay. *Urbanomic*, Documents, 1929, 1-11.

Cavazzini, Andrea. « Althusser/Bachelard : Une coupure et ses enjeux ». *Revue de Synthèse* 136 (1-2) (2015): 117-34.

Châtelet, François. « La question de l'athéisme de Marx ». *Les Études philosophiques* 21 (3) (1966): 371-84.

Cheah, Pheng, et Suzanne Guerlac, éds. *Derrida and the Time of the Political*. Durham: Duke University Press, 2009.

Cicéron. *De fato. (Le destin)*. Traduit par Vincent Ravasse. Les classiques des sciences sociales. Québec: Edition numérique, 2002.

Cohen, Francis, Christine Buci-Glucksmann, et Pierre Barbéris. *Littérature et idéologies. Colloque de Cluny II. 1970*. Paris: La Nouvelle Critique, 1970.

Combes, Muriel. *Simondon, individu et collectivité. Pour une philosophie du transindividuel*. Coll. Philosophies. Paris: PUF, 1999.

———. *Simondon : une philosophie du transindividuel*. Paris: Éditions Dittmar, 2014.

Conry, Yvette, éd. *De Darwin au darwinisme : science et idéologie*. Paris: Vrin, 1983.

Constant, Benjamin. « De la liberté des anciens comparée à celle des modernes (1819) ». Consulté le 18 juin 2019. http://www.panarchy.org/constant/liberte.1819.html.

Copjec, Joan, éd. *Supposing the subject*. London ; New York: Verso, 1994.

Cornu, Auguste. *Karl Marx et Friedrich Engels : leur vie et leur œuvre*. Paris: Presses universitaires de France, 1955.

———. « La jeunesse de Karl Marx : (1817-1845) thèse pour le doctorat ès lettres présenté à la Faculté des lettres de l'Université de Paris ». F. Alcan, 1934.

Cournot, Antoine-Augustin. *Exposition de la théorie des chances et des probabilités*. Paris: Hachette, 1843. https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k285042/f1.item.texteImage.

———. *Traité de l'enchaînement des idées fondamentales dans les sciences et dans l'histoire*. Paris: Hachette, 1861. https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k6148151p/f1.item.r=rencontre.texteImage.

Crépon, Marc, et Frédéric Worms, dir. *Derrida, la tradition de la philosophie*. Coll. La Philosophie en effet. Paris: Galilée, 2008.

Croce, Benedetto. *Ce qui est vivant et ce qui est mort de la philosophie de Hegel*. Traduit par Henri Buriot-Darsiles. Paris: V. Giard & E. Brière, 1910.

Cross, D. J. S. « Apocrypha: Derrida's Writing in Anti-Oedipus ». *CR: The New Centennial Review* 17 (3) (2017): 177-97.

Curley, Edwin, et Pierre-François Moreau, éds. *Spinoza: Issues and Directions. The Proceedings of the Chicago Spinoza Conference*. Leiden et New York: Brill, 1990.

Dastur, Françoise. *Déconstruction et phénoménologie : Derrida en débat avec Husserl et Heidegger*. Coll. « Le Bel aujourd'hui ». Paris: Hermann, 2016.

———. « Heidegger, Derrida et la question de la différence ». In *Derrida, la tradition de la*

philosophie, sous la direction de Marc Crépon et Frédéric Worms, 87-107. Coll. La Philosophie en effet. Paris: Galilée, 2008.

———. « Heidegger et Hegel : Distance et proximité ». *Revue germanique internationale*, n° 24 (2016): 159-73.

———. *Heidegger et la question anthropologique*. Coll. Bibliothèque philosophique de Louvain. Louvain-Paris: Éditions Peeters, 2003.

———. *Heidegger et la question du temps*. Coll. Philosophies. Paris: Presses Universitaires de France, 2011.

———. « La critique de la représentation chez Heidegger ». *Philosophie* n° 71 (4) (2001): 48-57.

———. « Phénoménologie et anthropologie ». *Alter. Revue de phénoménologie*, n° 23 (2015): 28-45.

———. *Philosophie et différence*. Chatou: Éd. de la Transparence, 2004.

———. « Réception et non-réception de Heidegger en France ». *Revue germanique internationale*, n° 13 (2011): 35-57.

De Ipola, Emilio. *Althusser, l'adieu infini*. Traduit par Marie Bardet. Coll. Pratiques théoriques. Paris: Presses Universitaires de France, 2012.

———. « Lectura y política (a propósito de Althusser) ». In *Lectura de Althusser*, 289-318. Coll. Posición. Buenos Aires: Galerna, 1970.

De Waelhens, Alphonse. « Heidegger, Platon et l'humanisme ». *Revue Philosophique de Louvain* 46 (12) (1948): 490-96.

———. « Phénoménologie husserlienne et phénoménologie hégélienne ». *Revue Philosophique de Louvain* 52 (34) (1954): 234-49.

Del Lucchese, Filippo. « Sur le vide d'une rencontre : Althusser lecteur de Machiavel ». *Cahiers du GRM*, n° 7 (2015): 2-14.

Deleuze, Gilles. *Deux régimes de fous. Textes et entretiens 1975-1995*. Édité par David Lapoujade. Paris: Éd. de Minuit, 2003.

———. *Différence et répétition*. Coll. Epiméthée. Paris: Presses universitaires de France, 1993.

———. *Le pli : Leibniz et le baroque*. Coll. Critique. Paris: Les Éditions de Minuit, 1988.

———. *L'île déserte et autres textes : textes et entretiens, 1953-1974*. Édité par David

Lapoujade. Paris: Editions de Minuit, 2002.

———. *Logique du sens*. Coll. Critique. Paris: les Éditions de Minuit, 1969.

———. « Lucrèce et le naturalisme ». *Les Études philosophiques* 16 (1) (1961): 19-29.

———. *Nietzsche et la philosophie*. Coll. Quadrige. Paris: Presses universitaires de France, 2014.

Deleuze, Gilles, et Félix Guattari. *L'Anti-Œdipe*. Paris: Éd. de Minuit, 2012.

Derrida, Jacques. *De la grammatologie*. Coll. « Critique ». Paris: Éditions de Minuit, 1967.

———. « Del materialismo no dialéctico. Entrevista con Kadhim Jihad ». *Culturas*, n° 69 (1986): iii-v.

———. *Du droit à la philosophie*. Coll. La philosophie en effet. Paris: Galilée, 1990.

———. *Geschlecht. III. Sexe, race, nation, humanité.* Édition établie par Geoffrey Bennington, Katie Chenoweth et Rodrigo Therezo, préface par Rodrigo Therezo. Coll. Bibliothèque Derrida. Paris: Éditions du Seuil, 2018.

———. *Glas*. Paris: Galilée, 1974.

———. « GREPH. Le concept de l'idéologie chez les idéologues français », 219 DRR 255.4, Fonds Derrida, IMEC.

———. *Heidegger et la question*. Paris: Flammarion, 1990.

———. *Heidegger : la question de l'Être et l'Histoire. Cours de l'ENS-Ulm 1964-1965*. Édité par Thomas Dutoit. Coll. La philosophie en effet. Paris: Éditions Galilée, 2013.

———. « Jacques Derrida à Louis Althusser » (lettre de Jacques Derrida à Louis Althusser du 1er septembre 1964), 20 ALT 72.68, Fonds Althusser, IMEC.

———. *La carte postale de Socrate à Freud et au-delà*. Coll. La philosophie en effet. Paris: Flammarion, 1980.

———. « La déconstruction et l'autre ». *Les Temps Modernes*, n° 669-670 (3) (2012): 7-29.

———. *La dissémination*. Coll. Points Essais. Paris: Éd. du Seuil, 1993.

———. *L'animal que donc je suis*. Édité par Marie-Louise Mallet. Coll. La philosophie en effet. Paris: Galilée, 2006.

———. *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*. Coll. Épiméthée. Paris: Presses universitaires de France, 1990.

———. *L'écriture et la différence*. Coll. Points Essais. Paris: Éditions du Seuil, 1979.

———. *L'université sans condition*. Coll. Incises. Paris: Galilée, 2001.

———. *Marges de la philosophie*. Coll. Critique. Paris: Les Editions de Minuit, 1972.

———. *Mémoires : pour Paul de Man*. Coll. La Philosophie en effet. Paris: Galilée, 1988.

———. « Mes chances. Au rendez-vous de quelques stéréophonies épicuriennes ». *Tijdschrift voor Filosofie* 45 (1) (1983): 3-40.

———. « "Nous autres Grecs" ». In *Nos Grecs et leurs modernes: les stratégies contemporaines d'appropriation de l'Antiquité*, sous la direction de Barbara Cassin, 251-76. Coll. Chemins de pensée. Paris: Éditions du Seuil, 1992.

———. *Parages*. Coll. La philosophie en effet. Paris: Galilée, 1986.

———. *Points de suspension. Entretiens*. Édité par Elisabeth Weber. Coll. La Philosophie en effet. Paris: Galilée, 1992.

———. *Politiques de l'amitié* ; suivi de *L'oreille de Heidegger*. Coll. La philosophie en effet. Paris: Galilée, 1994.

———. *Positions*. Coll. « Critique ». Paris: Éd. de Minuit, 1972.

———. *Psyché : inventions de l'autre*. Coll. La philosophie en effet. Paris: Galilée, 1987.

———. *Psyché : inventions de l'autre*. Nouvelle édition augmentée. Coll. La philosophie en effet. Paris: Galilée, 1998.

———. *Sauf le nom*. Coll. Incises. Paris: Galilée, 1993.

———. *Séminaire La bête et le souverain. Volume I. 2001-2002*. Édité par Michel Lisse, Marie-Louise Mallet, et Ginette Michaud. Coll. La philosophie en effet. Paris: Galilée, 2008.

———. *Spectres de Marx : l'état de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale*. Paris: Galilée, 2006.

———. *Théorie et pratique : cours de l'ENS-Ulm 1975-1976*. Édité par Alexander García Düttmann. Coll. La philosophie en effet. Paris: Éditions Galilée, 2017.

Derrida, Jacques, et Jean Birnbaum. *Apprendre à vivre enfin : entretien avec Jean Birnbaum*. Coll. La Philosophie en effet. Paris: Galilée, 2005.

Derrida, Jacques, Marc Guillaume, et Jean-Pierre Vincent. *Marx en jeu*. Paris: Descartes & Cie, 1997.

Derrida, Jacques, et Élisabeth Roudinesco. *De quoi demain... Dialogue*. Coll. Champs. Paris: Flammarion, 2003.

Derrida, Jacques, et Michael Sprinker. *Politique et amitié : entretiens avec Michael Sprinker sur Marx et Althusser*. Coll. La Philosophie en effet. Paris: Galilée, 2011.

Descombes, Vincent. *Le même et l'autre. Quarante-cinq ans de philosophie française (1933-1978)*. Coll. Critique. Paris: Les Editions de Minuit, 1979.

D'Hondt, Jacques. *De Hegel à Marx*. Coll. Bibliothèque de philosophie contemporaine. Paris: Presses universitaires de France, 1972.

———, éd. *Hegel et la pensée moderne. Séminaire sur Hegel dirigé par Jean Hyppolite au Collège de France (1967-1968)*. Coll. Epiméthée. Paris: Presses universitaires de France, 1970.

———. *Hegel : le philosophe du débat et du combat*. Coll. Textes et débats. Paris: Le Livre de poche, 1984.

Diefenbach, Katja, Sara R. Farris, Gal Kirn, et Peter D. Thomas, éds. *Encountering Althusser. Politics and Materialism in Contemporary Radical Thought*. London: Bloomsbury, 2013.

Dolar, Mladen. « Beyond Interpellation ». *Qui Parle* 6 (2) (1993): 75-96.

Dufrenne, Mikel. « Actualité de Hegel ». *Esprit*, n° 148 (9) (1948): 396-408.

———. *Jalons*. Coll. Phaenomenologica. Dordrecht: Springer Netherlands, 1966.

———. *Pour l'homme*. Paris: Éditions du Seuil, 1968.

Eckhart, Maître. *Maître Eckhart ou la joie errante. Sermons allemands*. Traduit par Reiner Schürmann. Paris: Payot et Rivages, 2005.

———. « Sermons de Maître Eckhart 1-30 ». Traduit par Gwendoline Jarczyk et Pierre-Jean Labarrière. Édition numérique. Consulté le 24 mars 2020. http://www.pileface.com/sollers/IMG/pdf/Sermons_1-30.pdf.

Elliott, Gregory, éd. *Althusser. A Critical Reader*. Oxford and Cambridge: Blackwell, 1994.

———. *Althusser: The Detour of Theory*. Coll. Historical Materialism Book Series. Leiden ; Boston: Brill, 2006.

———. *Ends in Sight: Marx/ Fukuyama/ Hobsbawn/ Anderson*. Ann Arbor: Pluto Press, 2008.

Engels, Friedrich. « Lettre à Joseph Bloch. 21 septembre 1890 ». Marxists Internet Archive. Consulté le 1 août 2019. https://www.marxists.org/francais/engels/works/1890/09/18900921.htm.

Épicure. *Lettres et Maximes*. Traduit par Marcel Conche. Coll. Épiméthée. Paris: Presses universitaires de France, 2009.

Fanon, Frantz. *Peau noire, masques blancs*. Coll. Points Essais. Paris: Éditions du Seuil, 1995.

Fenves, Peter. « Marx's Doctoral Thesis on Two Greek Atomists and the Post-Kantian Interpretations ». *Journal of the History of Ideas* 47 (3) (1986): 433-52.

Ferry, Luc, et Alain Renaut. *La pensée 68 : essai sur l'anti-humanisme contemporain*. Coll. Folio Essais. Paris: Gallimard, 1988.

Feuerbach, Ludwig. *Manifestes philosophiques. Textes choisis (1839-1845)*. Traduit par Louis Althusser. Coll. 10/18. Paris: Presses Universitaires de France, 1973.

Fichte, Johann Gottlieb. *La querelle de l'athéisme suivie de divers textes sur la religion* ; introduction, traduction et notes par Jean-Christophe Goddard. Traduit par Jean-Christophe Goddard. Coll. Bibliothèque des textes philosophiques. Paris: Vrin, 1993.

Finas, Lucette, et Jacques Derrida. « Entretien avec Jacques Derrida : "Avoir l'oreille de la philosophie" ». *Quinzaine Littéraire*, n° 152 (1972): 13-16.

Fink, Eugen. *Le jeu comme symbole du monde*. Traduit par Hans Hildenbrand et Alex Lindenberg. Coll. Arguments. Paris: Les Editions de Minuit, 1966.

Fischbach, Franck. *Du commencement en philosophie : étude sur Hegel et Schelling*. Coll. Bibliothèque d'histoire de la philosophie. Paris: Vrin, 1999.

———. *La privation de monde : temps, espace et capital*. Paris: J. Vrin, 2011.

———. *La production des hommes. Marx avec Spinoza*. Paris: Vrin, 2015.

———. « "Les sujets marchent tout seuls…" Althusser et l'interpellation ». In *Althusser. Une lecture de Marx*, sous la direction de Jean-Claude Bourdin, 113-45. Coll. Débats philosophiques. Paris: Presses universitaires de France, 2008.

———. *Sans objet. Capitalisme, subjectivité, aliénation*. Coll. Problèmes et controverses. Paris: Vrin, 2009.

Foucault, Michel. *Dits et écrits I (1954-1969)*. Édité par Daniel Defert, François Ewald, et Jacques Lagrange. Coll. Bibliothèque des sciences humaines. Paris: Gallimard, 1994.

———. *Les mots et les choses : une archéologie des sciences humaines*. Coll. Tel. Paris:

Gallimard, 1990.

———. *L'ordre du discours*. Paris: Gallimard, 1971.

———. *Naissance de la clinique*. Coll. Quadrige. Paris: Presses Universitaires de France, 1963.

———. « Réponse au Cercle d'épistémologie ». *Cahiers pour l'analyse*, n° 9 (1968): 9-40.

Fourtounis, Giorgos. « El teatro de la inmanencia: estructura, ideología y sujeto en el estructuralismo spinozista de Althusser ». In *Actas del Coloquio Internacional: 50 años de Lire le Capital*, édité par Pedro Karczmarczyk, Natalia Romé, et Marcelo Starcenbaum, 300-17. La Plata: Universidad Nacional de La Plata, 2017. http://www.libros.fahce.unlp.edu.ar/ index.php/libros/catalog/book/84.

———. « On Althusser's Immanentist Structuralism: Reading Montag Reading Althusser Reading Spinoza ». *Rethinking Marxism* 17 (1) (2005): 101-18.

Freud, Sigmund. *Essais de psychanalyse*. Nouvelle traduction. Coll. Petite bibliothèque Payot. Paris: Payot, 1981.

———. « L'analyse avec fin et l'analyse sans fin ». In *Résultats, idées, problèmes*, traduit par J. Altounian, A. Bourguignon, P. Cotet, et A. Rauzy, 231-68. Coll. Bibliothèque de psychanalyse. Paris: Presses universitaires de France, 1985.

———. *L'interprétation des rêves*. Édité par Denise Berger. Traduit par Ignace Meyerson. Nouvelle édition. Paris: Presses universitaires de France, 1967.

———. *L'interprétation du rêve*. Traduit par François Robert. Paris: PUF, 2010.

———. *Métapsychologie*. Traduit par Jean-Bertrand Pontalis et Jean Laplanche. Coll. Idées. Paris: Gallimard, 1983.

———. *Psychopathologie de la vie quotidienne*. Traduit par Samuel Jankélévitch. Paris: Payot, 1989.

Fromm, Erich. « Introduction to Socialist Humanism: An International Symposium ». Consulté le 23 juillet 2019. https://www.marxists.org/archive/fromm/works/1965/introduction.htm.

———, éd. *Socialist Humanism. An international symposium*. New York: Doubleday and Co., Inc., 1965.

Fromm, Erich, et Karl Marx. *Marx's Concept of Man*. Traduit par T. B. Bottomore. London: Continuum, 2004.

Fukuyama, Francis. « The End of History? » *The National Interest*, n° 16 (1989): 3-18.

———. *The End of History and the Last Man*. New York: The Free Press, 1992.

Gabaude, Jean-Marc. *Le jeune Marx et le matérialisme antique*. Coll. Sentiers. Toulouse: Privat, 1970.

Gandillac, Maurice de, Lucien Goldmann, et Jean Piaget. *Entretiens sur les notions de genèse et de structure*. Congrès et colloques / École pratique des hautes études - Sorbonne. Paris et La Haye: Mouton & Co., 1965.

Garaudy, Roger. *Humanisme marxiste. Cinq essais polémiques*. Paris: Editions Sociales, 1957.

———. « Structuralisme et "mort de l'homme" ». *La Pensée*, n° 135 (1967): 107-19.

García Düttmann, Alexander. « A Matter of Life and Death: Spinoza and Derrida ». In *Spinoza Now*, édité par Dimitris Vardoulakis, 351-62. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2011.

Garo, Isabelle. « La coupure impossible. L'idéologie en mouvement, entre philosophie et politique dans la pensée de Louis Althusser ». In *Althusser. Une lecture de Marx*, sous la direction de Jean-Claude Bourdin, 31-56. Coll. Débats philosophiques. Paris: Presses Universitaires de France, 2008.

———. « La représentation chez Feuerbach. Sensation, religion et philosophie », *Archives de Philosophie* 64 (4) (2001) : 669-93.

Gasché, Rodolphe. *Deconstruction, its force, its violence: together with « Have we done with the empire of judgment? »* Albany: State University of New York Press, 2016.

———. « Force de déconstruction ». *Rue Descartes* 82 (3) (2014): 61-64.

———. *Inventions of Difference: On Jacques Derrida*. Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1994.

———. *Le tain du miroir : Derrida et la philosophie de la réflexion*. Traduit par Marc Froment-Meurice. Coll. La philosophie en effet. Paris: Galilée, 1995.

———. *The Tain of the Mirror: Derrida and the Philosophy of Reflection*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1986.

Gelas, Bruno, et Hervé Micolet, dir. *Deleuze et les écrivains : littérature et philosophie*. Nantes: Éditions Cécile Defaut, 2007.

Geroulanos, Stefanos. *An Atheism That Is Not Humanist Emerges in French Thought*.

Cultural Memory in the Present. Stanford: Stanford University Press, 2010.

Gigandet, Alain. *Lucrèce et la modernité. Le vingtième siècle*. Paris: Armand Colin, 2013.

Gillot, Pascale. *Althusser et la psychanalyse*. Coll. Philosophies. Paris: Presses universitaires de France, 2009.

Godelier, Maurice. *Horizon, trajets marxistes en anthropologie*. Paris: F. Maspero, 1973.

———. *L'idéel et le matériel : pensée, économies, sociétés*. Le livre de poche. Paris: Librairie générale française, 1992.

———. « Système, structure et contradiction dans "Le Capital" ». *Les temps modernes,* n° 246 (1966): 828-64.

Goldmann, Lucien. « Le structuralisme génétique en histoire de la littérature ». *MLN* 79 (3) (1964): 225-39.

———. *Marxisme et sciences humaines*. Coll. Idées. Paris: Gallimard, 1970.

———. *Sciences humaines et philosophie* ; suivi de *Structuralisme génétique et création littéraire*. Paris: Gonthier, 1971.

———. « Structuralisme, marxisme, existentialisme : un entretien avec Lucien Goldmann ». *L'Homme et la société*, n° 2 (1966): 105-24.

Goshgarian, G. M. « Philosophie et révolution. Althusser sans le théoricisme : entretien avec G. M. Goshgarian ». *Période*. Consulté le 14 septembre 2019. http://revueperiode.net/philosophie-et-revolution-althusser-sans-le-theoricisme-entretien-avec-g-m-goshgarian/.

Goutefangea, Patrick. « L'établissement de la notion de renversement chez le jeune Marx ». *Les Études philosophiques*, n° 2 (1993): 161-78.

Gramsci, Antonio. « Analyses des situations - Rapports de forces ». Marxist Internet Archive. Consulté le 6 octobre 2019. https://www.marxists.org/francais/gramsci/works/1933/machiavel3.htm#note1anc.

———. *Cahiers de prison. Cahiers 1, 2, 3, 4, 5*. Traduit par Monique Aymard et Françoise Bouillot. Coll. Bibliothèque de philosophie. Paris: Gallimard, 1996.

———. *Textes*. Édité par André Tosel. Traduit par Jean Bramon, Gilbert Moget, Armand Monjo, François Ricci, et André Tosel. Paris: Editions sociales, 1983.

Granel, Gérard. « Cours sur Gramsci ». Consulté le 18 octobre 2016. http://www.gerardgranel.com/txt_pdf/3-Cours_Gramsci.pdf.

———. *Écrits logiques et politiques*. Coll. La Philosophie en effet. Paris: Éd. Galilée, 1990.

———. *Traditionis traditio*. Paris: Gallimard, 1972.

Grondin, Jean. *Le tournant dans la pensée de Martin Heidegger*. Coll. Épiméthée. Paris: Presses Universitaires de France, 2011.

Gros, Frédéric. *Michel Foucault*. Coll. « Que sais-je ? » Paris: Presses Universitaires de France, 2017.

Groys, Boris. « Romantic bureaucracy. Alexander Kojève's post-historical wisdom ». *Radical Philosophy* 196 (2016): 29-38.

Haar, Michel. *Heidegger et l'essence de l'homme*. Coll. Krisis. Grenoble: J. Millon, 1990.

———. *Le chant de la terre. Heidegger et les assises de l'histoire de l'être*. Paris: L'Herne, 1985.

———, éd. *Martin Heidegger*. Cahiers de L'Herne. Paris: Éditions de L'Herne, 1983.

———. « Structures hégéliennes dans la pensée heideggérienne de l'Histoire ». *Revue de Métaphysique et de Morale* 85 (1) (1980): 48-59.

Hall, Stuart. « Signification, Representation, Ideology: Althusser and the Post-structuralist Debates ». *Critical Studies in Mass Communication* 2 (2) (1985): 91-114.

———. « The Problem of Ideology-Marxism without Guarantees ». *Journal of Communication Inquiry* 10 (2) (1986): 28-44.

Hallward, Peter. « Que sous forme de la rupture: un entretien avec Jacques Rancière ». *Cahiers pour l'analyse* (an electronic edition). Consulté le 24 novembre 2019. http://cahiers.kingston.ac.uk/interviews/ranciere.html.

Hallward, Peter, et Knox Peden, éds. *Concept and Form, Volume 2. Interviews and Essays on the Cahiers Pour l'Analyse*. London - New York: Verso, 2012.

Hamza, Agon, éd. *Althusser and Theology: Religion, Politics, and Philosophy*. Historical materialism book series. Boston: Brill, 2016.

Harnecker, Marta. *Los conceptos elementales del materialismo histórico*. 9ème éd. Santiago de Chile: Siglo XXI, 1971.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé.* Présenté, traduit et annoté par B. Bourgeois. Coll. Bibliothèque des textes philosophiques. Paris: Vrin, 2012.

———. *Encyclopédie des sciences philosophiques. I. La science de la logique*. Traduit par

Bernard Bourgeois. Coll. Bibliothèque des textes philosophiques. Paris: Vrin, 1994.

———. *Encyclopédie des sciences philosophiques. II. Philosophie de la nature*. Texte intégral présenté, traduit et annoté par Bernard Bourgeois. Coll. Bibliothèque des textes philosophiques. Paris: Vrin, 2004.

———. *La philosophie de l'esprit : de la Realphilosophie, 1805*. Traduit par Guy Planty-Bonjour. Coll. Épiméthée. Paris: Presses universitaires de France, 1982.

———. *Phénoménologie de l'esprit*. Traduit par Jean Hyppolite. Coll. Philosophie de l'esprit. Paris: Aubier Montaigne, 1954.

———. *Phénoménologie de l'esprit*. Traduit par Gwendoline Jarczyk et Pierre-Jean Labarrière. Paris: Gallimard, 1993.

———. *Phénoménologie de l'esprit*. Traduit par Bernard Bourgeois. Coll. Bibliothèque des textes philosophiques. Paris: Vrin, 2006.

———. *Phénoménologie de l'esprit*. Traduction, présentation, notes, chronologie, bibliographie et annexes par Jean-Pierre Lefebvre. Paris: Flammarion, 2012.

———. *Précis de l'encyclopédie des sciences philosophiques*. Traduit par Jean Gibelin. Coll. Bibliothèque des textes philosophiques. Paris: Vrin, 1952.

———. *Science de la logique. Livre troisième. Le concept*. Traduit par Bernard Bourgeois. Coll. Bibliothèque des textes philosophiques. Paris: Vrin, 2016.

———. *Science de la logique : version de 1832. Première partie : La logique objective. Premier tome : La doctrine de l'être*. Traduit par Gwendoline Jarczyk et Pierre-Jean Labarrière. Paris: Editions Kimé, 2007.

Heidegger, Martin. *Bremer und Freiburger Vorträge*. Édité par Petra Jaeger. Gesamtausgabe, Band 79. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1994.

———. *Chemins qui ne mènent nulle part*. Traduit par Wolfgang Brokmeier. Nouvelle édition. Paris: Gallimard, 1986.

———. *De l'essence de la liberté humaine : introduction à la philosophie.* Texte établi par Hartmut Tietjen. Traduit par Emmanuel Martineau. Coll. Bibliothèque de philosophie. Paris: Gallimard, 1987.

———. *Die Geschichte des Seyns*. Édité par Peter Trawny. Gesamtausgabe Martin Heidegger III. Abteilung Unveröffentlichte Abhandlungen, Vorträge - Gedachtes Band 69. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1998.

———. *Essais et conférences*. Traduit par André Préau. Coll. Tel. Paris: Gallimard, 1973.

———. *Être et temps*. Traduit par Emmanuel Martineau. Paris: Authentica: Joël Lechaux, Eric Ledru, 1985.

———. *Être et temps*. Traduit par François Vezin. Coll. Bibliothèque de philosophie. Paris: Gallimard, 1986.

———. *Être et temps*. Traduit par Emmanuel Martineau. Édition numérique hors-commerce, s. d.

———. *Être et temps*. Traduit de l'allemand par François Vezin d'après les travaux de Rudolf Boehm et Alphonse de Waelhens (première partie), Jean Lauxerois et Claude Roëls (deuxième partie). Coll. Bibliothèque de philosophie. Paris: Gallimard, 1986.

———. *Kant et le problème de la métaphysique*. Traduit par Alphonse De Waelhens et Walter Biemel. Coll. Tel. Paris: Gallimard, 1981.

———. *Le principe de raison*. Traduit par André Préau. Coll. Classiques de la philosophie. Paris: Gallimard, 1962.

———. *Les concepts fondamentaux de la métaphysique : monde, finitude, solitude* ; texte établi par Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Traduit par Daniel Panis. Coll. Bibliothèque de philosophie. Paris: Gallimard, 1992.

———. « Lettre sur l'humanisme ». In *Questions III et IV*. Paris: Gallimard, 1990.

———. *Lettre sur l'humanisme* ; texte allemand traduit et présenté par Roger Munier. Paris: Aubier-Montaigne, 1983.

———. *Nietzsche I*. Traduit par Pierre Klossowski. Coll. Bibliothèque de philosophie. Paris: Gallimard, 1971.

———. *Nietzsche II*. Traduit par Pierre Klossowski. Coll. Bibliothèque de philosophie. Paris: Gallimard, 1971.

———. *Ontologie : herméneutique de la factivité*. Traduit par Alain Boutot. Paris: Gallimard, 2012.

———. *Qu'appelle-t-on penser ?* Traduit par Gérard Granel et Aloys Becker. Coll. Epiméthée. Paris: Presses Universitaires de France, 1959.

———. *Questions I et II*. Traduit par Jean Beaufret, Kostas Axelos, et Walter Biemel. Coll. Tel. Paris: Gallimard, 1990.

———. *Questions III et IV*. Traduit par Jean Beaufret, François Fédier, et Julien Hervier. Coll. Tel. Paris: Gallimard, 1990.

———. *Séminaires de Zurich*. Édité par Médard Boss. Traduit par Caroline Gros. Paris: Gallimard, 2010.

———. *Wegmarken* ; herausgegeben von Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Gesamtausgabe. Band. 9. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976.

Henry, Michel. « Heidegger, Descartes, Nietzsche : Schopenhauer et le "courant souterrain" de la métaphysique ». *Les Etudes philosophiques* n° 102 (3) (2012): 307-17.

———. *Marx. II. Une philosophie de l'économie*. Coll. Bibliothèque des idées. Paris: Gallimard, 1976.

Hesbois, Bernard. « Présentation: Note inédite sur Hegel et Heidegger ». *Rue Descartes*, n° 7 (1993): 29-34.

Honig, Bonnie. *Political Theory and the Displacement of Politics*. Ithaca: Cornell University Press, 1993.

Howlett, Marc-Vincent. « Le théâtre n'est-il pour Althusser qu'un "risque fictif"? » *Futur Antérieur*, Numéro spécial : Lire Althusser aujourd'hui (1997): 115-38.

Husserl. Cahiers de Royaumont, Philosophie. Paris: Les Éditions de Minuit, 1959.

Husserl, Edmund. *L'origine de la géométrie* ; traduction et introduction par Jacques Derrida. Coll. Epiméthée. Paris: Presses universitaires de France, 1962.

Hyppolite, Jean. « A Chronology of French Existentialism ». *Yale French Studies*, n° 16 (1955): 100-02.

———. *Études sur Marx et Hegel*. Coll. Bibliothèque philosophique. Paris: Librairie Marcel Rivière et Cie, 1955.

———. *Figures de la pensée philosophique. Écrits 1931-1968. Tome I*. Coll. Quadrige. Paris: Presses Universitaires de France, 1991.

———. *Figures de la pensée philosophique. Écrits 1931-1968. Tome II*. Coll. Quadrige. Paris: Presses Universitaires de France, 1991.

———. *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*. Coll. Philosophie de l'esprit. Paris: Aubier-Montaigne, 1946.

———. *Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel*. Paris: Seuil, 1983.

———. « Les travaux de jeunesse de Hegel d'après des ouvrages récentes ». *Revue de*

Métaphysique et de Morale 42 (3) (1935): 399-426.

———. *Logique et existence : essai sur la logique de Hegel*. Coll. Épiméthée. Paris: PUF, 1953.

———. « Ontologie et phénoménologie chez Martin Heidegger ». *Les Études philosophiques* 9 (3) (1954): 307-14.

———. « Vie et prise de conscience de la vie dans la philosophie hégélienne d'Iéna ». *Revue de Métaphysique et de Morale* 45 (1) (1938): 45-61.

Ibrahim, Annie, dir. *Autour d'Althusser. Penser un matérialisme aléatoire : problèmes et perspectives*. Coll. Matière à pensées. Paris: le Temps des cerises, 2012.

———. « Diderot et les aléas de la politique : une aporie ? » In *Autour d'Althusser. Penser un matérialisme aléatoire : problèmes et perspectives*, sous la direction d'Annie Ibrahim, 111-21. Coll. Matière à pensées. Paris: le Temps des cerises, 2012.

Ichida, Yoshihiko. « Temps et concept chez Louis Althusser ». *Futur Antérieur*, Numéro spécial : « Lire Althusser aujourd'hui » (1997): 49-74.

Ichida, Yoshihiko, et François Matheron. « Un, deux, trois, quatre, dix mille Althusser ? Considerations aléatoires sur le matérialisme aléatoire ». *Multitudes* n° 21 (2) (2005): 167-78.

Irrera, Orazio, et Pierre Macherey. « Michel Foucault et les critiques de l'idéologie. Dialogue avec Pierre Macherey ». *Methodos. Savoirs et textes*, n° 16 (2016): 1-12.

Jabre, Elias. « Le collectif commence seul, c'est-à-dire à plusieurs. Une tentative de compliquer le jeu des oppositions politiques ». *Chimères*, n° 81 (3) (2013): 75-93.

Jacquet, Chantal, Pascal Sévérac, et Ariel Suhamy, dir. *La multitude libre : Nouvelles lectures du Traité politique*. Paris: Amsterdam, 2008.

Jameson, Fredric. *The Political Unconscious*. London: Routledge, 2007.

Janicaud, Dominique. « Du bon usage de la Lettre sur l'humanisme », in *Heidegger et la question de l'humanisme : faits, concepts, débats*, sous la direction de Bruno Pinchard. Paris: Presses universitaires de France, 2005.

———. *Heidegger en France. Tome 1. Récit*. Coll. Pluriel. Paris: Hachette littératures, 2005.

———. *Heidegger en France. Tome 2. Entretiens*. Coll. Pluriel. Paris: Hachette littératures, 2005.

Jarczyk, Gwendoline. « Totalité et mouvement chez Hegel ». *Laval théologique et philosophique* 37 (3) (1981): 317-22.

Jarczyk, Gwendoline, et Pierre-Jean Labarrière. *De Kojève à Hegel : cent cinquante ans de pensée hégélienne en France*. Paris: A. Michel, 1996.

Jay, Martin. *The Dialectical Imagination. A History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research, 1923-1950*. Boston and Toronto: Little, Brown and Co., 1973.

Jean, Grégori, et Nicolas Monseu. « Note éditoriale : les enjeux de la lecture henryenne de Schopenhauer ». *Les Etudes philosophiques*, n° 102 (3) (2012): 297-306.

Kant, Immanuel. *Fondements de la métaphysique des mœurs*. Traduit par Victor Delbos. Paris: Delagrave, 2014.

Kant, Immanuel, et Michel Foucault. *Anthropologie d'un point de vue pragmatique ; précédé de Michel Foucault, Introduction à l'Anthropologie*. Paris: Vrin, 2008.

Kaplan, E. Ann, et Michael Sprinker, éds. *The Althusserian Legacy*. London et New York: Verso, 1993.

Karczmarczyk, Pedro, Marcelo Rodríguez Arriagada, Natalia Romé, et Marcelo Starcenbaum, éds. *Actas Del Coloquio Internacional Althusser Hoy: Estrategia y Materialismo*. La Plata: Universidad Nacional de La Plata. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, 2020. https://www.libros.fahce.unlp.edu.ar/index.php/libros/catalog/book/155.

Karczmarczyk, Pedro, Natalia Romé, et Marcelo Starcenbaum, éds. *Actas del Coloquio Internacional: 50 años de Lire le Capital*. La Plata: Universidad Nacional de La Plata, 2017. http://www.libros.fahce.unlp.edu.ar/ index.php/libros/catalog/book/84.

Karsz, Saül. *Théorie et politique : Louis Althusser*. Coll. Digraphe. Paris: Fayard, 1974.

Karsz, Saúl, Jean Pouillon, Alain Badiou, Emilio De Ipola, et Jacques Rancière. *Lectura de Althusser*. Buenos Aires: Galerna, 1970.

Kearney, Richard. *Debates in Continental Philosophy: Conversations with Contemporary Thinkers*. New York: Fordham University Press, 2004.

———. *Dialogues with Contemporary Continental Thinkers: The Phenomenological Heritage*. Manchester, UK ; Dover, N.H., USA: Manchester University Press, 1984.

Kervégan, Jean-François. « Au-delà de l'histoire : le livre et la fin du Sage ». *Philosophie*

135 (4) (2017): 78-91.

———. « “La science de l’idée pure” ». *Archives de Philosophie* 75 (2) (2012): 199-215.

Kirk, G. S., J. E. Raven, et M. Schofield. *The Presocratic Philosophers. A critical history with a selection of texts*. Cambridge ; New York: Cambridge University Press, 1983.

Kittsteiner, Heinz-Dieter. *Marx-Heidegger : les philosophies gnostiques de l’histoire*. Traduit par Emmanuel Prokob. Coll. Passages. Paris: Cerf, 2007.

Klossowski, Pierre. *Nietzsche et le cercle vicieux*. Paris: Mercure de France, 1969.

Kofman, Sarah. *Camera obscura : de l’idéologie*. Coll. La philosophie en effet. Paris: Galilée, 1973.

———. *Nietzsche et la métaphore*. Paris: Payot, 1972.

Kojève, Alexandre. *Essai d’une histoire raisonnée de la philosophie païenne. 1. Les présocratiques*. Coll. Tel. Paris: Gallimard, 1997.

———. *Introduction à la lecture de Hegel : leçons sur la Phénoménologie de l’Esprit professées de 1933 à 1939 à l’École des Hautes-Études réunies et publiées par Raymond Queneau*. Coll. Bibliothèque des idées. Paris: Gallimard, 1968.

———. « Note sur Hegel et Heidegger ». *Rue Descartes*, n° 7 (1993): 35-46.

Kojève, Alexandre, et Carl Schmitt. « Correspondance Alexandre Kojève / Carl Schmitt ». Traduit par Jean-François Kervégan et Tristan Storme. *Philosophie*, n° 135 (4) (2017): 5-27.

Kojève, Alexandre, et Tran-Duc Thao. « Alexandre Kojève et Tran-Duc-Thao. Correspondance inédite ». Édité par Gwendoline Jarczyk et Pierre-Jean Labarrière. *Genèses. Sciences sociales et histoire* 2 (1) (1990): 131-37.

Kolakowski, Leszek. « Althusser’s Marx ». *Socialist Register* 8 (1971): 111-28.

Kouvélakis, Eustache. *L’Introduction à la Critique de la philosophie du droit de Hegel. Karl Marx*. Paris: Ellipses, 2000.

———, dir. *Marx 2000 : actes du Congrès Marx international II*. Coll. Actuel Marx confrontation. Paris: Presses universitaires de France, 2000.

Kouvélakis, Eustache, et Vincent Charbonnier, dir. *Sartre, Lukács, Althusser : des marxistes en philosophie*. Coll. Actuel Marx confrontation. Paris: Presses universitaires de France, 2005.

Koyré, Alexandre. *Études d’histoire de la pensée philosophique*. Coll. Tel. Paris: Gallimard,

1986.

———. *Études galiléennes*. Coll. Histoire de la pensée. Paris: Hermann, 1966.

Labica, Georges. *Karl Marx. Les thèses sur Feuerbach*. Coll. Mille marxismes. Paris: Éditions Syllepse, 2014.

Lacan avec les philosophes. Bibliothèque du Collège international de philosophie. Paris: Albin Michel, 1991.

Lacan, Jacques. *Des Noms-du-Père*. Paris: Éditions du Seuil, 2005.

———. *Écrits*. Paris: Éditions du Seuil, 1966.

———. *Le Séminaire de Jacques Lacan. Livre XI. Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse (1964)*. Édité par Jacques-Alain Miller. Coll. Points Essais. Paris: Éditions du Seuil, 1990.

———. *Le Séminaire de Jacques Lacan. Livre XX. Encore. 1972-1973*. Édité par Jacques-Alain Miller. Paris: Éditions du Seuil, 1975.

Lacoue-Labarthe, Philippe. *La fiction du politique. Heidegger, l'art et la politique*. Paris: Christian Bourgois, 1988.

Lacoue-Labarthe, Philippe, et Jean-Luc Nancy, dir. *Les fins de l'homme. A partir du travail de Jacques Derrida*. Paris : Galilée, 1981.

———. *Rejouer le politique*. Paris: Galilée, 1981.

Lacroix, Jean. *Marxisme, existentialisme, personnalisme : présence de l'éternité dans le temps*. Coll. Bibliothèque de philosophie contemporaine. Paris: Presses universitaires de France, 1971.

Laërte, Diogène. *Vies et doctrines des philosophes de l'antiquité*. Traduit par Charles Zévort. Paris: Charpentier, 1847. https://fr.wikisource.org/wiki/Vies_et_doctrines_des_philosophes_de_l%E2%80%99Antiquit%C3%A9.

Lahtinen, Mikko. « Althusser, Machiavelli and Us: Between Philosophy and Politics ». In *Encountering Althusser. Politics and Materialism in Contemporary Radical Thought*, édité par Katja Diefenbach, Sara R. Farris, Gal Kirn, et Peter D. Thomas, 115-26. London: Bloomsbury, 2013.

———. *Politics and Philosophy: Niccolo Machiavelli and Louis Althusser's Aleatory Materialism*. Traduit par Gareth Griffiths et Kristina Kölhi. Coll. Historical

Materialism Book Series. Leiden ; Boston: Brill, 2009.

Lalanne, Arnaud. « Les dernières évolutions du principe de raison suffisante ». *Les Etudes philosophiques* n° 163 (3) (2016): 321-36.

Laplanche, Jean, et Serge Leclaire. « L'inconscient. Une étude psychanalytique ». *Les Temps Modernes*, n° 183 (1961): 81-129.

Laplanche, Jean, et Jean-Bertrand Pontalis. *Vocabulaire de la psychanalyse*. Coll. Quadrige. Paris: Presses universitaires de France, 2007.

Laval, Christian, Luca Paltrinieri, et Ferhat Taylan, dir. *Marx & Foucault. Lectures, usages, confrontations*. Paris: La Découverte, 2015.

Lawlor, Leonard. *Derrida and Husserl: The Basic Problem of Phenomenology*. Studies in Continental Thought. Bloomington: Indiana University Press, 2002.

Lazarus, Sylvain, dir. *Politique et philosophie dans l'œuvre de Louis Althusser*. Coll. Pratiques théoriques. Paris: Presses universitaires de France, 1993.

Le Blanc, Guillaume. « Être assujetti : Althusser, Foucault, Butler ». *Actuel Marx*, n° 36 (2) (2004): 45-62.

Lebrun, Gérard. *La patience du Concept. Essai sur le Discours hégélien*. Coll. Bibliothèque de philosophie. Paris: Gallimard, 1972.

Lecercle, Jean-Jacques. « Les marqueurs grammaticaux sont des marqueurs de pouvoir : grammaire de l'interpellation ». *Période*, 2017. http://revueperiode.net/les-marqueurs-grammaticaux-sont-des-marqueurs-de-pouvoir-grammaire-de-linterpellation/.

Lecourt, Dominique. *L'ordre et les jeux. Le positivisme logique en question*. Paris : Grasset, 1981.

———. *Lyssenko. Histoire réelle d'une « science prolétarienne »*. Coll. Théorie. Paris: François Maspero, 1976.

———. « Marx au crible de Darwin ». In *De Darwin au darwinisme : science et idéologie*, sous la direction d'Yvette Conry, 227-49. Paris: Vrin, 1983.

———. *Pour une critique de l'épistémologie (Bachelard, Canguilhem, Foucault)*. Coll. Théorie. Paris: François Maspero, 1972.

———. *Une crise et son enjeu : essai sur la position de Lénine en philosophie*. Coll. Théorie. Paris: François Maspero, 1973.

Lefebvre, Henri. *Au-delà du structuralisme*. Paris: Editions Anthropos, 1971.

———. « Claude Lévi-Strauss et le nouvel éléatisme ». *L'Homme et la société* 1 (1) (1966): 21-31.

———. « Les paradoxes d'Althusser ». *L'Homme et la société* 13 (1) (1969): 3-37.

———. « Sur une interprétation du marxisme ». *L'Homme et la société* 4 (1) (1967): 3-22.

Legrand, Stéphane, et Guillaume Sibertin-Blanc. « De la métaphore au concept : coupure, topique, surdétermination ». *Groupe de Recherches Matérialistes* Séance 2, « Les concepts fondamentaux d'Althusser » (2007): 1-15.

Leibniz, Gottfried Wilhelm. *Discours de métaphysique ; et Correspondance avec Arnauld*. Traduit par Georges Le Roy. Coll. Bibliothèque des textes philosophiques. Paris: Vrin, 2014.

Leisert, Oliver, et Isabell Schrickel, éds. *Thinking the Problematic. Genealogies and Explorations between Philosophy and the Sciences*. Philosophy. Bielefeld: Transcript, 2020.

Lénine, Vladimir I. *Cahiers sur la dialectique de Hegel*. Traduit par Henri Lefebvre et Norbert Guterman. Nouvelle édition revue. Coll. Idées Philosophie. Paris: Gallimard, 1967.

———. « Le communisme (12 juin 1920) ». Marxists Internet Archive. Consulté le 10 juillet 2020. https://www.marxists.org/francais/lenin/works/1920/06/vil19200612.htm.

———. « Letters From Afar ». Consulté le 15 mars 2020. https://www.marxists.org/archive/lenin/works/1917/lfafar/.

———. *Oeuvres. Tome 24. Avril-juin 1917*. Édité par l'Institut de marxisme-léninisme (Moscou). Traduit par Roger Garaudy. Paris - Moscou: Editions Sociales, Editions du Progrès, 1966.

Lévi-Strauss, Claude. *Anthropologie structurale*. Paris: Plon, 1990.

———. « Autour de "la Pensée sauvage". Réponses à quelques questions ». *Esprit*, n° 301 (1) (2004): 169-92.

———. *La pensée sauvage*. Paris: Plon, 1962.

Libera, Alain de. *Archéologie du sujet I. Naissance du sujet*. Paris: Vrin, 2007.

———. *Archéologie du sujet II. La quête de l'identité*. Paris: Vrin, 2008.

———. *Archéologie du sujet III. L'acte de penser 1. La double révolution*. Paris: Vrin, 2014.

———. *L'invention du sujet moderne. Cours du Collège de France 2013-2014*. Paris: Vrin, 2015.

Lindner, Kolja. « Lire le Capital : Althusser et l'impasse du tournant politiciste ». *Contretemps : revue de critique communiste*, n° 20 (2007): 71-81.

Lindner, Urs. « Repenser la "coupure épistémologique". Lire Marx avec et contre Althusser ». *Actuel Marx*, n° 49 (1) (2011): 121-39.

Lipietz, Alain. « D'Althusser à Mao ? » *Les Temps Modernes*, n° 328 (29) (novembre 1973): 749-87.

Loraux, Patrice. *Les sous-mains de Marx : introduction à la critique de la publication politique*. Paris: Hachette, 1986.

Löwy, Michael. *The Politics of Combined and Uneven Development. The Theory of Permanent Revolution*. London: NLB, 1981.

Lucrèce. *De la nature*. 2 vol. Texte établi et traduit par Alfred Ernout. Paris: Les belles lettres, 1966.

Lukács, György. *La destruction de la raison. 3. De l'après-Nietzsche à Heidegger et Hitler*. Traduit par Didier Renault. Paris: Éditions Delga, 2017.

———. *Le jeune Hegel : sur les rapports de la dialectique et de l'économie*. Traduit par Guy Haarscher et Robert Legros. 2 vol. Paris: Gallimard, 1981.

———. *Le jeune Marx : son évolution philosophique de 1840 à 1844*. Traduit par Pierre Rusch. Paris: Les Éditions de la Passion, 2002.

Macherey, Pierre. « A propos de la rupture ». *La Nouvelle critique*, n° 166 (1965): 131-41.

———. *A quoi pense la littérature ? Exercices de philosophie littéraire*. Coll. Pratiques théoriques. Paris: Presses universitaires de France, 1990.

———. « Althusser et le jeune Marx ». *Actuel Marx*, n° 31 (1) (2002): 159-75.

———. *Avec Spinoza. Etudes sur la doctrine et l'histoire du spinozisme*. Coll. Philosophie aujourd'hui. Paris: Presses universitaires de France, 1992.

———. « Deux figures de l'interpellation : "Hé, vous, là-bas !" (Althusser) – "Tiens, un nègre !" (Fanon) », 15 février 2012. https://philolarge.hypotheses.org/1201.

———. *Hegel ou Spinoza*. Coll. Armillaire. Paris: La Découverte, 1990.

———. *Histoires de dinosaure : faire de la philosophie 1965-1997*. Coll. Pratiques théoriques. Paris: Presses universitaires de France, 1999.

———. « Judith Butler and the Althusserian Theory of Subjection ». *Décalages* 1 (2) (2012): 1-22.

———. « Judith Butler et la théorie althussérienne de l'assujettissement », 18 février 2009. https://f.hypotheses.org/wp-content/blogs.dir/165/files/2017/09/18-02-2009_CRButler.pdf.

———. « La philosophie de la science de Georges Canguilhem. Epistémologie et histoire des sciences ». *La Pensée*, n° 113 (1964): 50-74.

———. *Le sujet des normes*. Paris: Éditions Amsterdam, 2014.

———. « L'histoire de la philosophie considérée comme une lutte de tendances ». *La Pensée* 189 (1976): 3-25.

———. « Lire Althusser ». La philosophie au sens large. Consulté le 29 avril 2020. https://philolarge.hypotheses.org/1651.

———. *Marx 1845. Les « thèses » sur Feuerbach. Traduction et commentaire*. Paris: Amsterdam, 2008.

———. « Out of Melancholia: Notes on Judith Butler's "The Psychic Life of Power: Theories in Subjection" ». *Rethinking Marxism* 16, n° 1 (2004): 7-17.

———. « Pour faire le point ». *La philosophie au sens large* (blog), 2012. https://philolarge.hypotheses.org/1222.

———. *Pour une théorie de la production littéraire*. Coll. Théorie. Paris: François Maspero, 1966.

———. *Pour une théorie de la production littéraire*. Lyon: ENS Éditions, 2014.

———. « Présentation du livre de Judith Butler - The psychic life of power. Theories in subjection », 7 mai 2003. https://philolarge.hypotheses.org/files/2017/09/07-05-2003_CRButler.pdf.

———. « Queneau scribe et lecteur de Kojève ». *Europe. Revue littéraire mensuelle*, n° 650-651 (61) (juillet 1983): 82-91.

———. « Réflexions d'un dinosaure sur l'anti-antihumanisme ». *Multitudes* ; Le gai renoncement (août 1991). https://www.multitudes.net/reflexions-d-un-dinosaure-sur-l/.

———. « Spinoza est-il moniste ? » In *Spinoza : puissance et ontologie*, sous la direction de Myriam Revault d'Allonnes et Hadi Rizk, 39-53. Paris: Kimé, 1994.

Machiavel. *Le prince*. Traduit par Jean-Louis Fournel et Jean-Claude Zancarini. Coll. Quadrige. Paris: Presses Universitaires de France, 2014.

Malabou, Catherine. *L'avenir de Hegel : plasticité, temporalité, dialectique*. Coll. Bibliothèque d'histoire de la philosophie. Paris: Vrin, 1996.

———. « Négatifs de la dialectique. Entre Hegel et le Hegel de Heidegger: Hyppolite, Koyré, Kojève ». *Philosophie* 52 (1996): 37-53.

Malamud, Mauricio. *Escritos (1969-1987)*. Santiago, Chile: Doble Ciencia, 2017.

Malebranche, Nicolas de. *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion*. Édité par Marion Le Roux-Michaud et Denis Moreau. Coll. Bibliothèque des textes philosophiques. Paris: Vrin, 2017.

Mallet, Marie-Louise, et Ginette Michaud, éd. *Jacques Derrida*. Cahiers de L'Herne. Paris: Editions de l'Herne, 2004.

Maniglier, Patrice, dir. *Le Moment philosophique des années 1960 en France*. Paris: Presses universitaires de France, 2011.

———. « L'humanisme interminable de Claude Lévi-Strauss ». *Les temps modernes*, n° 609 (2000): 216-41.

Marcuse, Herbert. *L'ontologie de Hegel et la théorie de l'historicité*. Traduit par Henri-Alexis Baatsch et Gérard Raulet. Coll. Arguments. Paris: Les Éditions de Minuit, 1972.

Margel, Serge. « La métaphore. De la langue naturelle au discours philosophique ». *Rue Descartes* 52 (2) (2006): 16-26.

Markovits, Francine. *Marx dans le jardin d'Épicure*. Coll. Critique. Paris: Éditions de Minuit, 1974.

Markovits-Pessel, Francine. « Althusser et Montesquieu : l'histoire comme philosophie expérimentale ». In *Althusser philosophe*, sous la direction de Pierre Raymond, 31-74. Coll. Actuel Marx confrontation. Paris: Presses universitaires de France, 1997.

Marrati-Guénoun, Paola. *La genèse et la trace : Derrida lecteur de Husserl et Heidegger*. Coll. Phaenomenologica. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1998.

Martin, Thierry. « Cournot ». In *L'Encyclopédie Philosophique*, 2016. http://encyclo-philo.fr/cournot-a/.

———. « La philosophie de l'histoire de Cournot ». *Revue d'Histoire des Sciences Humaines*, n° 12 (1) (2005): 141-62.

———. « Une brève histoire du hasard ». *Raison présente*, n° 198 (2) (2016): 7-16.

Marx, Karl. *Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel. Introduction*. Genève: Editions Entremonde, 2010.

———. *Contribution à la critique de l'économie politique*. Traduit par Maurice Husson et Gilbert Badia. Paris: Éditions sociales, 1972.

———. *Critique du droit politique hégélien : manuscrit de 1842-1843*. Traduit par Kostas Papaioannou. Paris: Éditions Allia, 2010.

———. *Différence de la philosophie de la nature chez Démocrite et Épicure*. Traduit par Jacques Ponnier. Bordeaux: Éditions Ducros, 1970.

———. « Introduction à la critique de l'économie politique ». Consulté le 10 septembre 2018. https://www.marxists.org/francais/marx/works/1857/08/km18570829.htm.

———. *Le Capital : critique de l'économie politique. Livre premier*. Traduit par Jean-Pierre Lefebvre. Paris: PUF, 2014.

———. *Le Capital. Livre III*, s. d. https://www.marxists.org/francais/engels/works/1894/10/fe18941004.htm.

———. « Lettres de Marx à Véra Zassoulitch ». *L'Homme et la société* 5 (1) (1967): 165-79.

———. *Manuscrits de 1844 : économie politique et philosophie*. Traduit par Émile Bottigelli. Paris: Éditions Sociales, 1962.

———. *Manuscrits économico-philosophiques de 1844*. Traduit par Franck Fischbach. Paris: Vrin, 2007.

———. *Œuvres. Économie II*. Édition établie et annotée par Maximilien Rubel. Coll. Bibliothèque de la Pléiade. Paris: Gallimard, 1994.

Marx, Karl, et Friedrich Engels. *La sainte famille ou Critique de la critique critique contre Bruno Bauer et consorts*. Traduit par Erna Cogniot. Paris: Editions sociales, 1969.

———. *Le manifeste du parti communiste*. Consulté le 17 décembre 2018. https://www.marxists.org/francais/marx/works/1847/00/kmfe18470000a.htm#sect1.

———. *L'idéologie allemande*. Traduit par Gilbert Badia. Coll. Classiques du marxisme. Paris: Editions sociales, 1968.

———. « Manifest d. Kommunistischen Partei (2. Proletarier u. Kommunisten) ». Consulté le 11 janvier 2018. https://www.marxists.org/deutsch/archiv/marx-engels/1848/manifest/2-prolkomm.htm.

———. *Werke. Band 23*. Berlin: Dietz Verlag, 1962.

Matheron, Alexandre. *Individu et communauté chez Spinoza*. Coll. Le Sens commun. Paris: Les Éditions de Minuit, 1988.

Matheron, François. « "Des problèmes qu'il faudra bien appeler d'un autre nom et peut-être politique". Althusser et l'insituabilité de la politique ». *Multitudes*, nº 22 (3) (2005) : 21-35.

———. « La récurrence du vide chez Louis Althusser ». *Futur Antérieur*, numéro spécial : « Lire Althusser aujourd'hui » (1997): 23-47.

———. « Louis Althusser ou la impure pureté du concept ». In *Dictionnaire Marx contemporain*, sous la direction de Jacques Bidet et Eustache Kouvélakis, 369-90. Coll. Actuel Marx Confrontations. Paris: Presses universitaires de France, 2001.

Matheron, François, et Yoshihiko Ichida. « Althusser, un "typapart" une bibliothèque à part ? » *Les Temps Modernes*, nº 664 (3) (2011): 194-209.

Matthys, Jean. « "Dans le principe, les idées vraies servent toujours le peuple". Science et émancipation chez Althusser ». *Cahiers du GRM*, nº 7 (2015): 1-14.

Mazauric, Simone. « Canguilhem et le marxisme ». *La Pensée*, nº 399 (3) (2019): 93-108.

McBride, William Leon, et Calvin O. Schrag, éds. *Phenomenology in a Pluralistic Context*. Albany: State University of New York Press, 1983.

Mellino, Miguel. « Note sul metodo di Stuart Hall. Althusser, Gramsci e la questione della razza ». *Décalages* 2 (1) (2016): 1-26.

Mendoza de Jesús, Ronald. « Imposible, imposible: la posibilidad de lo imposible y la deconstrucción de la soberanía en el pensamiento de la incondicionalidad de Jacques Derrida ». In *Fenomenología, firma, traducción (en torno a Jacques Derrida)*, édité par Zeto Bórquez, 235-71. Santiago: Pólvora Editorial, 2015.

Mercier, Thomas Clément. « Diferencia sexual, diferencia ideológica: lecturas a contratiempo (Derrida lector de Marx y Althusser en la década de 1970 y más

allá) ». *Demarcaciones* ; « A 25 años de Espectros de Marx », n° 7 (2019).

———. « Différence sexuelle, différence idéologique : Lectures à contretemps (Derrida lisant Marx et Althusser, dans les années 1970 et au-delà) ». *Décalages* 2 (3) (2020): 1-51.

Merleau-Ponty, Maurice. *Les aventures de la dialectique*. Paris: Gallimard, 1955.

———. *Sens et non-sens*. Coll. Bibliothèque de philosophie. Paris: Gallimard, 1995.

Miller, J. Hillis. « Derrida's Destinerrance ». *MLN* 121 (4) (2006): 893-910.

Miller, Jacques-Alain. « Action de la structure ». *Cahiers pour l'analyse* 9 (1968): 93-105.

Monod, Jacques. « Autocritique ». *Bulletin d'histoire et d'épistémologie des sciences de la vie* 17 (2) (2010): 111-24.

———. *Le Hasard et la Nécessité. Essai sur la philosophie naturelle de la biologie moderne*. Paris: Éditions du Seuil, 1970.

Monod, Jean-Claude. « "L'interdit anthropologique" chez Husserl et Heidegger et sa transgression par Blumenberg ». *Revue germanique internationale*, n° 10 (2009): 221-36.

Montag, Warren. *Althusser and His Contemporaries: Philosophy's Perpetual War*. Durham: Duke University Press, 2013.

———. « Althusser and the Problem of Eschatology ». In *Althusser and Theology: Religion, Politics, and Philosophy*, édité par Agon Hamza, 31-46. Coll. Historical Materialism Book Series. Boston: Brill, 2016.

———. « Althusser's Authorless Theater ». *differences* 26 (3) (2015): 43-53.

———. « Althusser's Lenin ». *diacritics* 43 (2) (2015): 48-66.

———. « Beyond Force and Consent: Althusser, Spinoza, Hobbes ». In *Postmodern Materialism and the Future of Marxist Theory. Essays in the Althusserian Tradition*, édité par Antonio Callari et David F. Ruccio, 91-106. Hanover and London: Wesleyan University Press, 1996.

———. « "La dialectique à la cantonade" : Althusser devant l'art ». In *Sartre, Lukács, Althusser : des marxistes en philosophie*, sous la direction d'Eustache Kouvélakis et Vincent Charbonnier, 157-68. Coll. Actuel Marx confrontation. Paris: Presses universitaires de France, 2005.

———. « Marxism and Psychoanalysis: The Impossible Encounter ». *Minnesota Review*

23 (1) (1984): 70-85.

———. « Politics: Transcendent or Immanent? A Response to Miguel Vatter's "Machiavelli After Marx" ». *Theory & Event* 7 (4) (2005). https://muse.jhu.edu/article/244118.

———. « Spinoza and Althusser Against Hermeneutics: Interpretation or Intervention? » In *The Althusserian Legacy*, édité par E. Ann Kaplan et Michael Sprinker, 51-58. London et New York: Verso, 1993.

———. « The Emptiness of a Distance Taken: Freud, Althusser, Lacan ». *Rethinking Marxism* 4 (1) (1991): 31-38.

———. « "The Soul is the Prison of the Body": Althusser and Foucault, 1970-1975 ». *Yale French Studies*, n° 88 (1995): 53-77.

Montag, Warren, et Hanan Elsayed, éd. *Balibar and the Citizen Subject*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2017.

Moreau, Pierre-François. « Althusser et Spinoza ». In *Althusser philosophe*, sous la direction de Pierre Raymond, 75-86. Coll. Actuel Marx confrontation. Paris: Presses universitaires de France, 1997.

———. « Épicure et Spinoza : La physique ». *Archives de Philosophie* 57 (3) (1994): 459-69.

Morel, Pierre-Marie. *Atome et nécessité. Démocrite, Épicure, Lucrèce*. Coll. Philosophies. Paris: Presses Universitaires de France, 2013.

———. « Les ambiguïtés de la conception épicurienne du temps ». *Revue philosophique de la France et de l'étranger* 127 (2) (2002): 195-211.

Morfino, Vittorio. « Althusser lecteur de Gramsci ». *Actuel Marx*, n° 57 (1) (2015): 62-81.

———. « Are There One or Two Aleatory Materialisms? » In *Materialism and Politics*, édité par Bernardo Bianchi, Emilie Filion-Donato, Marlon Miguel, et Ayşe Yuva, 91-106. Berlin: ICI Berlin Press, 2021.

———. *El materialismo de Althusser. Más allá del telos y el eschaton*. Santiago de Chile: Palinodia, 2014.

———. *El tiempo de la multitud*. Santiago de Chile: Doble Ciencia, 2015.

———. « Escatologia à la cantonade. Althusser oltre Derrida ». In *Su Jacques Derrida. Scrittura filosofica e pratica de decostruzione*, édité par Paolo D'Alessandro et

Andrea Potestio, 45-58. Milano: LED Edizioni Universitarie, 2008.

———. « Escatologia à la cantonade. Althusser oltre Derrida ». *Décalages* 1 (1) (s. d.). http://scholar.oxy.edu/decalages/vol1/iss1/6.

———. « History as 'permanent Revocation of the Accomplished Fact': Machiavelli in the Last Althusser ». In *Encountering Althusser. Politics and Materialism in Contemporary Radical Thought*, édité par Katja Diefenbach, Sara R. Farris, Gal Kirn, et Peter D. Thomas, 62-74. London: Bloomsbury, 2013.

———. « Il materialismo della pioggia di Louis Althusser. Un lessico ». *Quaderni Materialisti*, n° 1 (2002): 85-108.

———. *Il tempo della moltitudine: materialismo e politica prima e dopo Spinoza*. Roma: Manifestolibri, 2005.

———. *Il tempo e l'occasione: l'incontro Spinoza Machiavelli*. Milano: LED, 2002.

———. *Incursioni spinoziste*. Milano: Mimesis, 2002.

———. « Intersubjectivity or Transindividuality: The Leibniz-Spinoza Alternative ». In *Balibar and the Citizen Subject*, édité par Warren Montag et Hanan Elsayed, 94-156. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2017.

———. « La causalité structurelle ». Traduit par Nathalie Gailius. *La Pensée*, nº 382 (2) (2015): 57-70.

———. « La temporalité plurielle de la multitude ». In *Spinoza transalpin. Les interprétations actuelles en Italie*, sous la direction de Chantal Jaquet et Pierre-François Moreau, 161-81. Paris: Éditions de la Sorbonne, 2014.

———. *Le temps de la multitude*. Traduit par Nathalie Gailius. Paris: Amsterdam, 2010.

———. *Le temps et l'occasion : la rencontre Spinoza-Machiavel*. Traduit par Lucile Langlois, Maxime Giglio, et Aurélie Gendrat-Claudel. Paris: Classiques Garnier, 2012.

———. « L'enjeu Marx Freud. Il transindividuale tra Goldmann e Althusser ». In *Il transindividuale: soggetti, relazioni, mutazioni*, édité par Étienne Balibar et Vittorio Morfino, 179-205. Coll. Eterotopie. Milano: Mimesis, 2014.

———. *Plural Temporality. Transindividuality and the Aleatory between Spinoza and Althusser*. Coll. Historical materialism book series. Leiden et Boston: Brill, 2014.

———. « Retour sur l'enjeu du vide ». In *Pascal et Spinoza. Pensées du contraste : De la*

géométrie du hasard à la nécessité de la liberté, sous la direction de Laurent Bove, Gérard Bras, et Éric Méchoulan, 167-80. Paris: Amsterdam, 2007.

———. « Spinoza: An Ontology of Relation? » *Graduate Faculty Philosophy Journal* 27 (1) (2006): 103-27.

———. « Spinoza, interprète de Machiavel dans le Traité politique ». In *La multitude libre : Nouvelles lectures du Traité politique*, sous la direction de Chantal Jacquet, Pascal Sévérac, et Ariel Suhamy, 59-67. Paris: Amsterdam, 2008.

———. « Sul non contemporaneo: Marx, Bloch, Althusser ». *Bollettino Filosofico* 27 (2012): 413-43.

———. « The Multitudo According to Negri: On the Disarticulation of Ontology and History ». *Rethinking Marxism* 26, (2) (2014): 227-38.

Morfino, Vittorio, et Luca Pinzolo. « Le primat de la rencontre sur la forme. Le dernier Althusser entre nature et histoire ». *Multitudes*, nº 21 (2) (2005): 149-58.

Morfino, Vittorio, et Peter D. Thomas, éds. *The Government of Time. Theories of Plural Temporality in the Marxist Tradition*. Coll. Historical Materialism Book Series. Leiden et Boston: Brill, 2018.

Mosès, Stéphane. « Émile Benveniste et la linguistique du dialogue ». *Revue de Métaphysique et de Morale* n° 32 (4) (2001): 509-25.

Mulhern, Francis. « Message in a Bottle: Althusser in Literary Studies ». In *Althusser. A Critical Reader*, édité par Gregory Elliott, 159-76. Oxford and Cambridge: Blackwell, 1994.

Nancy, Jean-Luc. *La communauté désœuvrée*. Nouvelle édition revue et augmentée, coll. Détroits (Paris: Christian Bourgois Éditeur, 2004).

———. « Les différences parallèles. Deleuze et Derrida ». In *Deleuze épars*, sous la direction d'André Bernold et Richard Pinhas, 7-19. Paris: Hermann, 2005.

Navarro, Fernanda. « El ser, entre los parajes del silencio y la palabra ». In *Martin Heidegger. Caminos*, édité par Ricardo Guerra Tejada et Adriana Yáñez Vilalta, 201-6. Cuernavaca, Morelos: UNAM, 2009.

Negri, Antonio. « Machiavel selon Althusser ». *Futur Antérieur*, numéro spécial : « Lire Althusser aujourd'hui » (1997): 139-55.

———. « Pour Althusser : Notes sur l'évolution de la pensée du dernier Althusser ». *Futur*

Antérieur, numéro spécial : « Sur Althusser : Passages » (1993): 73-96.

Nesbitt, Nick, éd. *The Concept in Crisis. Reading Capital Today*. Durham: Duke University Press, 2017.

Nietzsche, Friedrich. *La philosophie à l'époque tragique des Grecs ; suivi de Sur l'avenir de nos établissements d'enseignement*. Traduit par Jean-Louis Backès, Michel Haar, et Marc de Launay. Coll. Folio Essais. Paris: Gallimard, 1990.

———. *Les philosophes préplatoniciens ; suivi de Les διαδοχαί des philosophes*. Édité par Paolo D'Iorio et Francesco Fronterotta. Traduit par Nathalie Ferrand. Combas: Éditions de l'Éclat, 1994.

———. *Par-delà bien et mal*. Traduit par Patrick Wotling. Paris: Flammarion, 2000.

Noudelmann, François, et Gilles Philippe, dir. *Dictionnaire Sartre*. Paris: Honoré Champion, 2004.

Osborne, Peter. *The Politics of Time: Modernity and Avant-garde*. London: Verso, 1995.

Pallotta, Julien. « Bourdieu face au marxisme althussérien : la question de l'état ». *Actuel Marx*, n° 58 (2) (2015): 130-43.

———. « L'effet Althusser sur Foucault : de la société punitive à la théorie de la reproduction ». In *Marx & Foucault. Lectures, usages, confrontations*, sous la direction de Christian Laval, Luca Paltrinieri, et Ferhat Taylan, 129-42. Paris: La Découverte, 2015.

Payot, Roger. « Jean-Jacques Rousseau et Machiavel ». *Les Études philosophiques*, n° 2 (1971): 209-23.

Pêcheux, Michel. « Discourse: Structure or Event? » In *Marxism and the Interpretation of Culture*, édité par Cary Nelson et Lawrence Grossberg. Urbana: University of Illinois Press, 1988.

———. *Les vérités de La Palice. Linguistique, sémantique, philosophie*. Coll. Bibliothèque de philosophie. Paris: François Maspero, 1975.

———. *L'inquiétude du discours*. Édité par Denise Maldidier. Paris: Éd. des Cendres, 1990.

Pêcheux, Michel, et Michel Fichant. *Sur l'histoire des sciences*. Coll. Théorie. Cours de philosophie pour scientifiques 3. Paris: François Maspero, 1974.

Peden, Knox. *Spinoza contra Phenomenology. French Rationalism from Cavaillès to*

Deleuze. Stanford: Stanford University Press, 2014.

Peeters, Benoît. *Derrida*. Coll. Grandes biographies. Paris: Flammarion, 2010.

Pinchard, Bruno, dir. *Heidegger et la question de l'humanisme : faits, concepts, débats*. Paris: Presses universitaires de France, 2005.

Pirotte, Dominique. « Alexandre Kojève lecteur de Heidegger ». *Les Études philosophiques*, n° 2 (1993): 205-21.

———. *Alexandre Kojève : un système anthropologique*. Coll. Philosophie d'aujourd'hui. Paris: Presses universitaires de France, 2005.

———. « Du Livre et de la Mort chez Kojève et Blanchot ». Espace Maurice Blanchot - www.blanchot.fr. Consulté le 16 avril 2018. http://blanchot.fr/fr/index.php?option=com_content&task=view&id=132&Itemid=41.

Platon. *Théétète*. Traduit par Michel Narcy. Édition corrigée et mise à jour. Paris: Flammarion, 2016.

Pocock, John G.A. *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*. New Jersey: Princeton University Press, 1975.

Pöggeler, Otto. *Martin Heidegger's Path of Thinking*. Traduit par Daniel Magurshak et Sigmund Barber. Atlantic Highlands: Humanities Press International Inc., 1991.

Potte-Bonneville, Mathieu. *Foucault*. Coll. Philo-philosophes. Paris: Ellipses, 2010.

Poulantzas, Nicos. *Repères. Hier et aujourd'hui. Textes sur l'État*. Coll. « Dialectiques-interventions ». Paris : François Maspero, 1980.

Prigogine, Ilya, et Isabelle Stengers. *La nouvelle alliance : métamorphose de la science*. Paris: Gallimard, 1979.

Rancière, Jacques. *La leçon d'Althusser*. Paris: La fabrique, 2012.

———. « La scène du texte ». In *Politique et philosophie dans l'œuvre de Louis Althusser*, sous la direction de Sylvain Lazarus, 47-66. Coll. Pratiques théoriques. Paris: Presses universitaires de France, 1993.

———. *Le partage du sensible : esthétique et politique*. Paris: La Fabrique, 2000.

———. « Les hommes comme animaux littéraires. Entretien avec Jacques Rancière. Propos recueillis par Christian Delacroix et Nelly Wolf-Kohn ». In *Pensées critiques*, 49-68. Paris: La Découverte, 2009.

———. « Sur la théorie de l'idéologie. Politique d'Althusser ». *L'Homme et la société* 27 (1) (1973): 31-61.

Raymond, Pierre, dir. *Althusser philosophe*. Coll. Actuel Marx confrontation. Paris: Presses universitaires de France, 1997.

———. *La résistible fatalité de l'histoire*. Coll. « Meta ». Paris: J.-E. Hallier - Albin Michel, 1982.

———. *Le passage au matérialisme*. Coll. Théorie. Paris: François Maspero, 1973.

Read, Jason. « A Universal History of Contingency: Deleuze and Guattari on the History of Capitalism ». *Borderlands ejournal* 2 (3) (2003): s.p.

———. « Causa Inmanente: Entre La Reproducción y La No-Reproducción ». In *Actas Del Coloquio Internacional Althusser Hoy: Estrategia y Materialismo*, édité par Pedro Karczmarczyk, Marcelo Rodríguez Arriagada, Natalia Romé, et Marcelo Starcenbaum, 635-55. Universidad Nacional de La Plata. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, 2020.

———. « Ideology as Individuation, Individuating Ideology ». *Mediations. Journal of the Marxist Literary Group* 30 (2) (2017): s/p.

———. « Primitive Accumulation: The Aleatory Foundation of Capitalism ». *Rethinking Marxism* 14 (2) (2002): 24-49.

———. *The Micro-Politics of Capital. Marx and the Prehistory of the Present*. Albany: State University of New York Press, 2003.

———. *The Politics of Transindividuality*. Historical materialism book series. Leiden et Boston: Brill, 2016.

———. « To Think the New in the Absence of Its Conditions: Althusser and Negri and the Philosophy of Primitive Accumulation ». In *Encountering Althusser. Politics and Materialism in Contemporary Radical Thought*, édité par Katja Diefenbach, Sara R. Farris, Gal Kirn, et Peter D. Thomas, 261-72. London: Bloomsbury, 2013.

Resch, Robert Paul. *Althusser and the Renewal of Marxist Social Theory*. Berkeley: University of California Press, 1992.

Revault d'Allonnes, Myriam, et Hadi Rizk, dir. *Spinoza : puissance et ontologie*. Paris: Kimé, 1994.

Revel, Judith. *Dictionnaire Foucault*. Paris: Ellipses, 2008.

Ricœur, Paul. *Le conflit des interprétations : essais d'herméneutique*. Coll. Points Essais. Paris: Éditions du Seuil, 2013.

———. *L'idéologie et l'utopie*. Traduit par Myriam Revault d'Allonnes et Joël Roman. Paris : Éd. du Seuil, 1997.

———. « Structure et herméneutique ». *Esprit*, n° 322 (11) (1963): 596-627.

Rockmore, Tom. « Hegel's Circular Epistemology as Antifoundationalism ». *History of Philosophy Quarterly* 6 (1) (1989): 101-13.

Rodríguez, Marcelo, et Marcelo Starcenbaum, éds. *Lecturas de Althusser en América Latina*. Santiago, Chile: Doble Ciencia, 2017.

Rossanda, Rossana, et Charles Bettelheim. *El marxismo y la dialéctica en Mao*. Traduit par Martín Yriart. Barcelona: Anagrama, 1975.

Roudinesco, Élisabeth. *Jacques Lacan : esquisse d'une vie, histoire d'un système de pensée*. Paris: Fayard, 1993.

Rousset, Bernard. « Althusser : la question de l'humanisme et la critique de la notion de sujet ». In *Althusser philosophe*, sous la direction de Pierre Raymond, 137-54. Coll. Actuel Marx confrontation. Paris: Presses universitaires de France, 1997.

———. *L'immanence et le salut. Regards spinozistes*. Paris: Editions Kimé, 2000.

Rubel, Maximilien. *Karl Marx : essai de biographie intellectuelle*. Nouvelle édition. Paris: Klincksieck, 2016.

Ryan, Michael. *Marxism and Deconstruction: A Critical Articulation*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1982.

Sabot, Philippe. « Bataille, entre Kojève et Queneau : le désir et l'histoire ». *Le Portique. Revue de philosophie et de sciences humaines*, n° 29 (2012): 1-13.

———. « De Kojève à Foucault. La "mort de l'homme" et la querelle de l'humanisme ». *Archives de Philosophie* 72 (3) (2009): 523-40.

———. « Extase et transgression chez Georges Bataille ». *Savoirs et clinique* 8 (1) (2007): 87-93.

Salem, Jean. *L'atomisme antique : Démocrite, Epicure, Lucrèce*. Le Livre de poche. Paris: Librairie générale française, 1997.

———. « Marx et l'atomisme ancien. La dissertation de 1841 ». *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa. Classe di Lettere e Filosofia* 25 (4) (1995): 1579-1604.

Sartre, Jean-Paul. *Critique de la raison dialectique (précédé de Questions de méthode). Tome 1. Théorie des ensembles pratiques*. Coll. Bibliothèque des idées. Paris: Gallimard, 1960.

———. *La transcendance de l'ego : esquisse d'une description phénoménologique*. Coll. Bibliothèque des textes philosophiques. Paris: Vrin, 1966.

———. *L'être et le néant : essai d'ontologie phénoménologique*. Édition corrigée avec index par Arlette Elkaïm-Sartre. Coll. TEL. Paris: Gallimard, 1994.

———. *L'existentialisme est un humanisme*. Coll. Pensées. Paris: Nagel, 1946.

———. *Situations II*. Paris: Gallimard, 1948.

———. *Situations III*. Paris: Gallimard, 1949.

———. *Situations. IX. Mélanges*. Paris: Gallimard, 1972.

Sauvagnargues, Anne. *Deleuze : l'empirisme transcendantal*. Coll. Philosophie d'aujourd'hui. Paris: Presses universitaires de France, 2009.

Schaff, Adam. *Introduction à la sémantique*. Traduit par Georges Lisowski. Paris: Anthropos, 1968.

———. *Le marxisme et l'individu. Contribution à la philosophie marxiste de l'homme*. Paris: A. Colin, 1968.

———. « L'humanisme marxiste ». *L'Homme et la société* 7 (1) (1968): 3-18.

Scheler, Max. *La situation de l'homme dans le monde*. Traduit par Maurice Dupuy. Coll. Philosophie de l'esprit. Paris: Aubier, Editions Montaigne, 1951.

Schöttler, Peter. « Althusser and Annales Historiography — An Impossible Dialogue? » In *The Althusserian Legacy*, édité par E. Ann Kaplan et Michael Sprinker, 81-98. London et New York: Verso, 1993.

Schürmann, Reiner. « Adventures of the Double Negation: On Richard Bernstein's Call for Anti-Anti-Humanism ». *PRAXIS International* 5 (3) (1985): 283-91.

———. « Anti-Humanism. Reflections of the Turn towards the Post-Modern Epoch ». *Man and World* 12 (2) (1979): 160-77.

———. *Le principe d'anarchie. Heidegger et la question de l'agir*. Paris: Diaphanes, 2013.

———. « "Que dois-je faire" à la fin de la métaphysique ? Normes éthiques et hypothèse d'une clôture de l'histoire ». *Philosophie*, n° 148 (1) (2021): 8-25.

———. « Trois Penseurs du Délaissement : Maître Eckhart, Heidegger, Suzuki. Part One ».

Journal of the History of Philosophy 12 (4) (1974): 455-77.

———. « Trois Penseurs du Délaissement : Maître Eckhart, Heidegger, Suzuki. Part Two ». *Journal of the History of Philosophy* 13 (1) (1975): 43-60.

———. « "What Must I Do?" at the End of Metaphysics: Ethical Norms and the Hypothesis of a Historical Closure ». In *Phenomenology in a Pluralistic Context*, édité par William Leon McBride et Calvin O. Schrag, 49-64. Albany: State University of New York Press, 1983.

Semprun, Jorge. « L'humanisme socialiste en question ». *La Nouvelle critique*, n° 164 (1965): 22-31.

Serres, Michel. *Hermès. IV. La distribution*. Coll. Critique. Paris: Les Éditions de Minuit, 1977.

———. *La naissance de la physique dans le texte de Lucrèce : fleuves et turbulences*. Coll. Critique. Paris: Éditions de Minuit, 1977.

———. « Noise ». *Le Débat* 15 (8) (1981): 94-101.

Sève, Lucien. « Althusser et la dialectique ». In *Althusser philosophe*, sous la direction de Pierre Raymond, 105-36. Coll. Actuel Marx Confrontations. Paris: Presses universitaires de France, 1997.

———. « Le rejet de la dialectique ». *La Pensée* 382 (2) (2015): 21-29.

———. *Marxisme et théorie de la personnalité*. Paris: Éditions sociales, 1969.

———. *Structuralisme et dialectique*. Coll. Essentiel. Paris: Editions sociales, 1984.

Sibertin-Blanc, Guillaume. « Coyuntura o acontecimiento: La subjetivación revolucionaria en Guattari, Althusser y Deleuze ». *Actuel Marx/Intervenciones*, n° 11 (2011): 181-210.

———. « De la théorie du théâtre à la scène de la théorie : réflexions sur "Le « Piccolo », Bertolazzi et Brecht" d'Althusser ». In *Le Moment philosophique des années 1960 en France*, sous la direction de Patrice Maniglier, 255-72. Paris: Presses universitaires de France, 2011.

———. *Deleuze et l'anti-Œdipe. La production du désir*. Coll. Philosophies. Paris: PUF, 2010.

———. « D'une conjoncture l'autre : Guattari et Deleuze après-coup ». *Actuel Marx* 52 (2) (2012): 28-47.

———. « État et généalogie de la guerre : l'hypothèse de la "machine de guerre" de Gilles Deleuze et Félix Guattari ». *Astérion*, n° 3 (2005): 277-99.

———. « L'effet anti-humaniste de l'existentialisme dans le marxisme ». *Études sartriennes*, n° 13 (2009): 55-92.

———. *Politique et État chez Deleuze et Guattari : essai sur le matérialisme historico-machinique*. Coll. Actuel Marx Confrontation. Paris: Presses universitaires de France, 2013.

Simon, Michel. « Marxisme et humanisme ». *La Nouvelle critique*, n° 165 (1965): 96-132.

Simonneau, Lionel. « L'"autocritique" de Jacques Monod, 40 ans après : la contingence et la contrainte… ». *Bulletin d'histoire et d'épistémologie des sciences de la vie* 17 (2) (2010): 125-45.

Smith, Joseph H., et William Kerrigan, éds. *Taking Chances: Derrida, Psychoanalysis, and Literature*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1984.

Sollers, Philippe. *L'écriture et l'expérience des limites*. Paris: Editions du Seuil, 1968.

———, éd. *Théorie d'ensemble*. Tel quel Points. Paris: Ed. du Seuil, 1980.

Solomon, Samuel. « L'espacement de la lecture : Althusser, Derrida and the Theory of Reading ». *Décalages* 2 (1) (2012): 1-25.

Sotiris, Panagiotis. *A Philosophy for Communism. Rethinking Althusser*. Historical materialism book series. Leiden ; Boston: Brill, 2020.

———. « From the 'Hidden God' to the Materialism of the Encounter: Althusser and Pascal ». In *Althusser and Theology: Religion, Politics, and Philosophy*, édité par Agon Hamza, 152-67. Historical materialism book series. Boston: Brill, 2016.

———. « Rethinking Aleatory Materialism ». In *Encountering Althusser. Politics and Materialism in Contemporary Radical Thought*, édité par Katja Diefenbach, Sara R. Farris, Gal Kirn, et Peter D. Thomas, 27-41. London: Bloomsbury, 2013.

Souche-Dagues, Denise. *Le cercle hégélien*. Coll. Philosophie d'aujourd'hui. Paris: Presses universitaires de France, 1986.

———. *Logique et politique hégéliennes*. Coll. Bibliothèque d'histoire de la philosophie. Paris: J. Vrin, 1983.

Spector, Céline. « La lecture althussérienne de Montesquieu. "Couper le maître en deux" ? » *La Pensée*, n° 328 (2) (2015): 85-97.

Spinoza, Baruch. *Correspondance*. Traduit par Maxime Rovere. Paris: Flammarion, 2010.

———. *Éthique*. Traduit par Bernard Pautrat. Nouvelle édition. Coll. Points. Paris: Éditions du Seuil, 2014.

———. *Traité politique*. Traduit par Émile Saisset et Laurent Bove. Le livre de poche. Paris: Librairie générale française, 2002.

Sprinker, Michael, éd. *Ghostly Demarcations: A symposium on Jacques Derrida's Specters of Marx*. London ; New York: Verso, 2008.

———. *Imaginary Relations. Aesthetics and Ideology in the Theory of Historical Materialism*. London et New York: Verso, 1987.

———. « The Legacies of Althusser ». *Yale French Studies*, nº 88, Depositions: Althusser, Balibar, Macherey, and the Labor of Reading (1995) : 201-25.

Staline, Joseph. *Textes*. Traduit par Françoise Sève. 2 vol. Coll. Essentiel. Paris: Éditions Sociales, 1983.

Starcenbaum, Marcelo. « Althusser et l'Amérique latine ». Traduit par Guillaume Sibertin-Blanc. *Actuel Marx*, nº 67 (2020): 11-28.

Stolze, Ted. « Deleuze and Althusser: Flirting with Structuralism ». *Rethinking Marxism* 10 (3) (1998): 51-63.

Thao, Tran-Duc. « La naissance du premier homme ». *La Pensée* 254 (1986): 24-35.

———. « La "Phénoménologie de l'esprit" et son contenu réel ». *Les temps modernes*, nº 36 (septembre 1948): 492-519.

———. « Le "noyau rationnel" dans la dialectique hégélienne », *La Pensée* 119 (1965) : 3-23.

———. *Phénoménologie et matérialisme dialectique*. Paris: Éditions Minh-Tân, 1951.

Thomas, Peter D. *The Gramscian Moment: Philosophy, Hegemony and Marxism*. Historical materialism book series. Leiden ; Boston: Brill, 2009.

———. « The Plural Temporalities of Hegemony ». *Rethinking Marxism* 29 (2) (2017): 281-302.

Toscano, Alberto. « Materialism Without Matter: Abstraction, Absence and Social Form ». *Textual Practice* 28 (7) (2014): 1221-40.

———. « The Detour of Abstraction ». *diacritics* 43 (2) (2015): 68-90.

———. « The Open Secret of Real Abstraction ». *Rethinking Marxism* 20 (2) (2008):

273-87.

Tosel, André. « De la théorie structurale à la conjoncture aléatoire ». *La Pensée*, n° 382 (2) (2015): 31-45.

———. « De Spinoza à Gramsci. Entretien avec André Tosel ». *Période*, 30 mai 2016. http://revueperiode.net/de-spinoza-a-gramsci-entretien-avec-andre-tosel/.

———. *Étudier Gramsci : pour une critique continue de la révolution passive capitaliste*. Paris: Éditions Kimé, 2016.

———. « Les aléas du matérialisme aléatoire dans la dernière philosophie de Louis Althusser ». *Cahiers philosophiques*, n° 84 (2000): 7-30.

———. « Marx et les abstractions ». *Archives de Philosophie* 65 (2) (2002): 311-34.

———. « Matérialisme de la rencontre et pensée de l'événement-miracle ». In *Autour d'Althusser. Penser un matérialisme aléatoire : problèmes et perspectives*, sous la direction d'Annie Ibrahim, 19-53. Coll. Matière à pensées. Paris: le Temps des cerises, 2012.

———. *Spinoza ou le crépuscule de la servitude. Essai sur le Traité théologico-politique*. Coll. Philosophie de l'esprit. Paris: Aubier, 1984.

Touboul, Hérvé. « L'État et la démocratie : la critique par Marx de la philosophie hégélienne du droit ». *Philosophique*, n° 18 (2015): 23-46.

Trotsky, Léon. *Histoire de la Révolution russe. Vol. 1, Février*. Traduit par Maurice Parijanine. Édition numérique. Québec: Classiques Sciences Sociales, 2010.

Trujillo, Iván. « Teleología, escatología y estrategia. Por una herencia sin filiación ». *Demarcaciones*, n° 4 (2016): 230-54.

Vardoulakis, Dimitris, éd. *Spinoza Now*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2011.

———. *Spinoza, the Epicurean*. Coll. Spinoza Studies. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2020.

Vargas, Yves. « Lecture de Rousseau ». *La Pensée*, n° 382 (2) (2015): 99-112.

———. « L'horreur dialectique (description d'un itinéraire) ». In *Althusser. Une lecture de Marx*, sous la direction de Jean-Claude Bourdin, 147-92. Coll. Débats philosophiques. Paris: Presses universitaires de France, 2008.

Vatter, Miguel. « Althusser et Machiavel. La politique après la critique de Marx ». *Multitudes* 13 (3) (2003): 151-63.

———. *Between Form and Event: Machiavelli's Theory of Political Freedom*. Dordrecht; London: Springer, 2000.

———. « Chapitre XXV du Prince. L'histoire comme effet de l'action libre ». In *Machiavel. Le Prince ou le nouvel art politique*, sous la direction d'Yves Charles Zarka et Thierry Ménissier, 209-44. Coll. Débats philosophiques. Paris: Presses Universitaires de France, 2001.

———. *Constitución y resistencia: ensayos de teoría democrática radical*. Colección Pensamiento contemporáneo. Santiago: Ediciones Universidad Diego Portales, 2012.

———. « Machiavelli After Marx: The Self-Overcoming of Marxism in the Late Althusser ». *Theory & Event* 7, n° 4 (2005). https://muse.jhu.edu/article/244122.

———. *Machiavelli's The Prince: A Reader's Guide*. London: Bloomsbury Academic, 2013.

———. « Revolution and Eternal Return in Benjamin and Althusser ». In *Anthropologischer Materialismus und Materialismus der Begegnung. Vermessungen der Gegenwart im Ausgang von Walter Benjamin und Louis Althusser / Matérialisme anthropologique et matérialisme de la rencontre. Arpenter notre présent avec Walter Benjamin et Louis Althusser*, édité par Marc Berdet et Thomas Ebke, 235-60. Philosophische KonTexte. Berlin: Xenomoi, 2014.

Vaysse, Jean-Marie. *Dictionnaire Heidegger*. Paris: Ellipses, 2007.

———. *Totalité et finitude : Spinoza et Heidegger*. Coll. Bibliothèque d'histoire de la philosophie. Paris: Vrin, 2004.

Vendryès, Pierre. *Déterminisme et autonomie*. Paris: Armand Colin, 1956. https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k3399770n.

Vergani, Mario. « Les chances du réel : Derrida et Lucrèce ». In *Lucrèce et la modernité. Le vingtième siècle*, édité par Alain Gigandet, 159-76. Paris: Armand Colin, 2013.

Vetö, Miklos. « Les métamorphoses de la causalité dans la logique de Hegel ». *Revue Philosophique de Louvain* 98 (3) (2000): 519-48.

Vilar, Pierre. « Histoire marxiste, histoire en construction. Essai de dialogue avec Althusser ». *Annales. Economies, sociétés, civilisations* 28 (1) (1973): 165-98.

Vincent, Jean-Marie, éd. *Contre Althusser*. Coll. 10/18. Paris: Union générale d'éditions, 1974.

———. « La lecture symptomale chez Althusser ». In *Politique et philosophie dans l'œuvre de Louis Althusser*, sous la direction de Sylvain Lazarus, 67-80. Coll. Pratiques théoriques. Paris: Presses universitaires de France, 1993.

———. « Le théoricisme et sa rectification ». In *Contre Althusser*, édité par Jean-Marie Vincent, 215-59. Coll. 10/18. Paris: Union générale d'éditions, 1974.

Viparelli, Irene. « Althusser. La nécessité du "tournant" ontologique ». *Cahiers du GRM*, n° 8 (2015): 1-14.

Volpi, Franco. « "Noi senza patria": Heidegger e la "Heimatlosigkeit" dell'uomo moderno ». *Revista Portuguesa de Filosofia* 59 (4) (2003): 1261-67.

Vuillemin, Jules. « Trois philosophes intuitionnistes : Epicure, Descartes et Kant ». *Dialectica* 35 (1/2) (1981): 21-41.

Vuillerod, Jean-Baptiste. « A Genealogical Perspective on the Problematic: From Jacques Martin to Louis Althusser ». In *Thinking the Problematic. Genealogies and Explorations between Philosophy and the Sciences*, édité par Oliver Leisert et Isabell Schrickel, 93-108. Bielefeld: Transcript, 2020.

———. « Hegel et ses ombres. Alexandre Kojève et l'anti-hégélianisme français des années 1960 ». *Les Temps Modernes*, n° 695 (4) (2017): 91-114.

———. « L'anti-hégélianisme de la philosophie française des années 1960. Constitution et limites d'un renversement philosophique ». Thèse de Doctorat. Université Paris Nanterre, 2018.

Wahl, Jean. « A propos de l'Introduction à la Phénoménologie de Hegel par A. Kojève ». *Deucalion*, Etudes Hégéliennes, n° 5 (1955) : 77-99.

———. *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*. Paris: Rieder, 1929.

Wald Lasowski, Aliocha. *Althusser et nous*. Paris: PUF, 2016.

Weber, Samuel. *Return to Freud: Jacques Lacan's Dislocation of Psychoanalysis*. Coll. Literature, Culture, Theory. Cambridge ; New York: Cambridge University Press, 1991.

Worms, Frédéric. *La philosophie en France au XXe siècle : moments*. Coll. Folio Essais. Paris: Gallimard, 2009.

Young, Robert J. C. « Rereading the Symptomatic Reading ». In *The Concept in Crisis. Reading Capital Today*, édité par Nick Nesbitt, 35-48. Durham: Duke University

Press, 2017.

Zarka, Yves Charles. « L'invention du sujet de droit ». *Archives de Philosophie* 60 (4) (1997): 531-50.

Zedong, Mao. « De la contradiction ». Consulté le 30 août 2019. https://www.maozedong.fr/mao-zedong-de-la-contradiction.php.

Žižek, Slavoj. *The Ticklish Subject. The Absent Centre of Political Ontology*. London: Verso, 2000.

RÉSUMÉE

L'originalité et fécondité du programme d'enquête lancé par Louis Althusser au milieu des années soixante se voit à présent revivifiée et bouleversée par les multiples écrits publiés de manière posthume, ainsi que par un ensemble croisant des études critiques consacrés à ce qu'autrefois on a pu appeler l'« althussérisme », ou bien, le « marxisme structuraliste » d'Althusser. Cette recherche propose une nouvelle lecture du travail théorique d'Althusser, en avançant la thèse selon laquelle ce travail prend la forme d'une « déconstruction du marxisme ». De ce point de vue, le dialogue avec l'œuvre de Jacques Derrida est en effet fondamental, car il y a plus d'une affinité (ainsi que plus d'un écart) entre antihumanisme théorique et déconstruction de la métaphysique (ou entre « déconstruction » et « critique marxiste » de la philosophie, selon les termes de Christine Buci-Glucksmann). Mais il ne s'agit pas forcement d'une thèse sur le « rapport » entre Althusser et Derrida (rapport de longue date : d'abord un rapport universitaire en tant que professeur et élève à l'ENS, puis un rapport professionnel en tant que collègues dans cette même institution, rapport qui très vite devient un rapport d'amitié qui s'étendra pendant plus de 20 ans). Bien que ce rapport ainsi que leur échange plus ou moins privé ou « souterrain » est évoqué constamment et parfois même imaginé au long de notre recherche, il ne s'agit pas à proprement parler d'une thèse sur le rapport entre Althusser et Derrida. L'objet de cette recherche consiste plutôt à une reconstruction du travail d'Althusser comme travail de déconstruction, c'est-à-dire comme travail stratégique de « critique », transformation et de « refonte » des catégories et philosophèmes fondamentaux de la théorie marxiste. Dans une première partie, nous prenons comme chantier d'analyse particulièrement riche à ce propos, ce qu'Althusser lui-même appelât « la querelle de l'humanisme ». Nous essayons de reconstruire les antécédents et les enjeux de l'intervention d'Althusser au milieu des années 1960, à partir d'une lecture de la « Lettre sur l'humanisme » de Martin Heidegger et de l'influence de ce texte sur le milieu français, notamment sur le « mouvement » structuraliste. Nous examinons également la lecture réalisée par Alexandre Kojève et Jean Hyppolite de la philosophie de Hegel, et comment ces deux lectures « fondatrices » du « hégélianisme » en France ont marqué les premiers pas philosophiques d'Althusser, et tout particulièrement sa position théorique face au problème du rapport entre Marx et Hegel. Suivant une mode

d'exposition « didactique », nous analysons en détail la thèse althussérienne de l'humanisme théorique de Marx, la thèse althussérienne de l'antihumanisme théorique de Marx, et la thèse althussérienne de la coupure épistémologique. Très tôt rectifiée, la thèse de la coupure comme « coupure continuée » est fondamentalement une coupure avec l'humanisme et de manière privilégiée avec la dialectique hégélienne (selon la lecture d'Étienne Balibar). Or, cette coupure ne se fait pas par simple « renversement », mais suivant au contraire un travail beaucoup plus exigeant de « transformation des structures de la dialectique ». La deuxième partie de notre recherche aborde alors en profondeur le travail de déconstruction lui-même, depuis l'« antihumanisme théorique » jusqu'à la thèse du « matérialisme aléatoire ». Sans vouloir suggérer aucune progression téléologique de son parcours intellectuel, nous accordons une attention particulière à la série de concepts qu'Althusser produit tout au long de son travail : un nouveau concept de dialectique (la « surdétermination »), un nouveau concept de totalité sociale (le « tout structuré à dominante »), un nouveau concept d'histoire (la « temporalité différentielle »), le concept de « procès sans sujet », une nouvelle « topique » (la théorie de l'interpellation idéologique), et le concept de la rencontre (ou le « matérialisme aléatoire »). Suivant toujours une stratégie philosophique particulière — inspirée avant tout par Spinoza, mais aussi par Lénine, Machiavel, et Derrida (un pensée « sous la conjoncture » qui doit en même temps occuper « la place de l'impossible ») —, Althusser mène alors un véritable travail de déconstruction, où les catégories d'origine, essence, sujet, ou téléologie sont l'objet d'une critique destructrice qui par un même mouvement (ou par un mouvement *double*) produit les éléments théoriques nécessaires pour forger nouveaux concepts qui vont prendre leur place.

ABSTRACT

The originality and fruitfulness of the research program inaugurated by Louis Althusser in the midst of the 1960s is now revivified and transformed by the numerous writings published posthumously, as well as by a growing body of critical studies devoted to what we once called "althusserianism" or the "structuralist Marxism" of Althusser. This research offers a new reading of Althusser's theoretical work, advancing the thesis that this work takes the form of a "deconstruction of Marxism". From this point of view, the dialogue with the work of Jacques Derrida is indeed fundamental, because there is more than one affinity (as well as more than one difference) between theoretical anti-humanism and the deconstruction of metaphysics (or between "deconstruction" and "Marxist critique" of philosophy, according to Christine Buci-Glucksmann terms). But it is not necessarily a thesis on the "relationship" between Althusser and Derrida (a long-standing relationship: first a college relationship as a professor and student at the ENS, then a professional relationship as colleagues in this same institution, a relationship which very quickly becomes a relationship of friendship which will extend for over 20 years). Although this relationship as well as their more or less private or "underground" exchange is constantly mentioned and sometimes even imagined throughout this research, it is not strictly speaking a thesis on the relationship between Althusser and Derrida. The object of this research consists rather in a reconstruction of Althusser's work as a work of deconstruction, that is to say as a strategic work of "criticism", "transformation" and "recasting" of the fundamental categories and philosophèmes of Marxist theory. In the first part, we take as a particularly rich field of analysis in this regard, what Althusser himself called "the humanist controversy". We attempt to reconstruct the premises and challenges of Althusser's intervention in the mid-1960s, starting with a reading of Martin Heidegger's "Letter on Humanism" and the influence of this text on the French milieu, in particular on the structuralist "movement". We also examine Alexandre Kojève and Jean Hyppolite's readings of Hegel's philosophy, and how these two "founding" readings of "Hegelianism" in France marked Althusser's first philosophical steps, and in particular his theoretical position vis-à-vis the problem of the relationship between Marx and Hegel. Following a "didactic" mode of exposition, we analyze in detail the Althusserian thesis of Marx's

theoretical humanism, the Althusserian thesis of Marx's theoretical antihumanism, and the Althusserian thesis of the epistemological break. Rectified very early on, the thesis of the epistemological break as a "continual break" is fundamentally a break with humanism and foremost with the Hegelian dialectic (according to Etienne Balibar's reading of this thesis). However, this break is not made by simple "reversal", but on the contrary following a much harder work of "transformation of the structures of the dialectic". The second part of our research then addresses in depth the work of deconstruction itself, from "theoretical anti-humanism" to the thesis of "aleatory materialism". Without willing to suggest any teleological progression of his intellectual career, we pay particular attention to the series of concepts that Althusser produces throughout his work: a new concept of dialectics (or "overdetermination"), a new concept of social totality (the "structure in dominance"), a new concept of history ("differential temporality"), the concept of "process without a subject", a new "topography" (the theory of ideological interpellation), and the concept of the encounter (or the "aleatory materialism"). Always following a particular philosophical strategy — inspired above all by Spinoza, but also by Lenin, Machiavelli, and Derrida (a thought "under the conjuncture" which must at the same time occupy "the place of the impossible") — Althusser then carries out a real work of deconstruction, where the categories of origin, essence, subject, or teleology are the object of a destructive criticism which by the same movement (or by a double movement) produces the theoretical elements necessary to forge new concepts that will take their place.