

Groupe d'études « La philosophie au sens large »

Animé par Pierre Macherey

19/12/2001

Althusser et le jeune Marx

L'article "Sur le jeune Marx", daté de décembre 1960, paru dans le n° de mars-avril 1961 de *La Pensée*, puis repris au début de *Pour Marx* (p. 45-83), écrit de circonstance à l'origine, qui prenait pour prétexte la publication d'un n° spécial des *Recherches Internationales* consacré au jeune Marx et rassemblant des études réalisées sur ce thème par des chercheurs marxistes presque tous venus d'Europe de l'Est, est le premier texte important écrit par Althusser, à l'exception du petit livre sur Montesquieu paru l'année précédente, et il fut en son temps un véritable pavé dans la mare. Il n'est pas illégitime d'y chercher les grandes lignes d'une orientation de pensée donnant leur point de départ à toutes ses démarches ultérieures. Le sous-titre choisi pour cet article par Althusser, "Questions (au pluriel) de théorie", qui parodie manifestement celui de la longue introduction que Sartre, la même année 1960, avait placée en tête de la *Critique de la raison dialectique*, et qui avait d'abord été publiée sous forme indépendante dans *Les Temps Modernes*, "Question (au singulier) de méthode", souligne d'emblée les enjeux fondamentaux de cette étude: celle-ci ne devait pas seulement concerner un point particulier d'histoire des idées, mais elle engageait toute une conception du travail "philosophique", rebaptisé du nom de Théorie: la conception que précisément Althusser allait mettre en oeuvre dans ce qu'il devait écrire ensuite, en infléchissant certaines modalités de son application sans doute, mais sans cependant perdre de vue les préoccupations premières qui s'étaient pour la première fois manifestées à cette occasion.

Au début de la deuxième partie de la Préface de *Pour Marx*, titrée "Aujourd'hui", datée de mars 1965, Althusser écrivait lui-même à ce sujet :

"Ce texte sur le jeune Marx, pris encore dans le mythe d'une philosophie critique évanescence, contenait pourtant la question essentielle, que nos épreuves, nos échecs et nos impuissances mêmes avaient irrésistiblement fait lever en nous: qu'en est-il de la philosophie marxiste? A-t-elle théoriquement droit à l'existence? Et si elle existe en droit comment en définir la spécificité? Cette question essentielle se trouvait posée pratiquement dans une question d'apparence historique, mais réellement théorique: la question de la lecture et de l'interprétation des Oeuvres de Jeunesse de Marx..."

Retenons pour le moment de cette reprise de son texte à cinq ans de distance deux points qui pourront guider notre propre lecture de celui-ci. D'abord, que veut dire Althusser lorsqu'il reconnaît que son étude de 1960 était "prise

encore dans le mythe d'une philosophie critique évanescence", formule qui, à propos d'Althusser lui-même, évoque une démarche de transition, écartelée entre les deux bords de ce qu'on appellera en reprenant son propre langage une "coupure", celle-ci concernant non seulement le jeune Marx mais aussi le jeune Althusser ? D'autre part, que veut dire Althusser lorsqu'il précise en outre que, par le biais d'une étude à caractère historique, était posée "pratiquement" une "question théorique" ? Qu'est-ce que poser pratiquement une question théorique ? Ce qui amène bien sûr à s'interroger aussi sur la nature de cette question, ou plutôt de ces questions, puisque le sous-titre de l'article de 1960 mettait ouvertement au pluriel la référence à des questions de théorie.

La citation placée en exergue de l'article attirait d'emblée l'attention sur le problème de fond, le problème même de la philosophie, en jeu dans la manière d'aborder les écrits de jeunesse de Marx. Voici cette citation, qui est de Marx et est empruntée à *L'idéologie allemande* :

"La critique allemande n'a pas, jusque dans ses efforts les plus récents, abandonné le terrain de la philosophie. Bien loin d'examiner ses présuppositions philosophiques de base, toutes ses questions ont même poussé sur le terrain d'un système philosophique déterminé: le système hégélien. Ce n'est pas seulement dans ses réponses, mais dans les questions elles-mêmes qu'il y avait une mystification."

Se trouve par là éclairée la signification du sous-titre de l'article d'Althusser, "Questions (au pluriel) de théorie". La difficulté principielle, celle dont Marx avait eu lui-même l'intuition en 1845, au terme de son parcours en tant que "jeune Marx", dont l'étude aurait mis simultanément fin au parcours du jeune Althusser, c'est celle de savoir ce qui fait question, ou plutôt questions (au pluriel) dans la philosophie: les questions de la philosophie, ces questions que jusqu'ici elle a trouvées ou cru trouver toutes faites devant elle, le seul problème paraissant alors pour elle de savoir comment leur trouver des solutions, par la mise en oeuvre d'une méthode appropriée, pourquoi pas la méthode dialectique?, celle préconisée par exemple par Sartre dans "Question de méthode". Il s'agissait précisément, en étudiant l'itinéraire de pensée suivi par le jeune Marx, d'aller plus loin et peut-être dans une autre direction, en interrogeant la philosophie, comme le jeune Marx en était lui-même venu à le faire, non sur ses solutions, et le moyen d'y parvenir, mais sur ses questions elles-mêmes, ce qui devait nécessairement avoir pour conséquence de radicaliser la problématisation de ses démarches, en rejetant de celles-ci tout ce qui peut paraître relever de l'acquis, du déjà bien connu, pour en reprendre le mouvement à l'origine, à son premier mot, celui auquel on devrait pouvoir arracher le secret de toute l'entreprise de la philosophie ramenée à ses conditions premières de possibilité. Et ainsi, à travers la jeunesse de Marx projetée dans le miroir du jeune Althusser, c'était aussi d'une sorte d'aurore de la philosophie qu'il s'agissait de reconstituer l'image, en reprenant celle-ci à sa source, afin, peut-être, de pouvoir mieux l'exorciser, voire l'effacer. Car, contre la coutume qui fait de l'aurore des commencements un emblème

d'innocence et de pureté, c'était alors peut-être une profonde culpabilité, comme une sorte de mal originel de la philosophie, qu'il s'agissait ainsi de ressaisir à l'état naissant, en vue d'opérer une conversion radicale, celle qui fait passer de l'examen des solutions de la philosophie, qui dirigent directement l'attention sur la question de la méthode de résolution des questions, à celui de ses vraies questions, de ses questions de Théorie.

L'article d'Althusser, divisé en trois parties, aborde le problème posé par les Oeuvres de Jeunesse de Marx successivement sous ses aspects "politique", "théorique" et "historique".

L'aspect politique du problème tient à ce que les oeuvres du jeune Marx, par définition antérieures à celles de sa maturité, ont été redécouvertes après que ces dernières aient été abondamment diffusées et étudiées, et ont été ainsi l'occasion d'une entreprise à la lettre "révisionniste": entendons par là la tentative de revoir la signification d'ensemble de la pensée de Marx à la lumière de ces premiers écrits demeurés pour la plupart inconnus jusqu'au vingtième siècle, à l'exception des thèses sur Feuerbach exhumées après la mort de Marx par Engels et présentées par ce dernier comme le "germe génial de la nouvelle conception du monde". L'esprit de cette tentative de révision est résumé par Althusser de la manière suivante: "*Le Capital* est une théorie éthique, dont la philosophie silencieuse parle à haute voix dans les Oeuvres de Jeunesse de Marx." De là la manière dont a été révélée par ceux qui se sont faits ses défenseurs acharnés la figure jusqu'alors ignorée du jeune Marx, "en qui parlait la vérité", alors que chez le vieux Marx elle se serait tue, à moins qu'elle n'ait continué à s'exprimer de façon muette, accompagnant de son assourdissant silence ses propos explicites. De là aussi le débat qui s'est élevé au sujet de la question de savoir qui était le "vrai" Marx entre orthodoxes, campés rigidement sur le socle de la doctrine, et "révisionnistes" de tout crin, s'entendant entre eux seulement sur la nécessité de reprendre cette doctrine à sa source, donc à revers de sa version officialisée, pour en retrouver les enjeux authentiques.

Le débat s'étant noué de cette façon, Althusser s'amuse dans son article à remarquer que les orthodoxes, qui y ont adopté une attitude purement défensive, criant haro sur les méchants "révisionnistes", s'y sont laissés entraîner complètement par surprise, et ont réagi en conséquence, de manière réactive précisément, et animés, dit Althusser, par une "crainte sacrée". Mais il ne faudrait quand même pas oublier que ce sont eux qui portent la responsabilité de la longue, trop longue ignorance dans laquelle avait été tenue la pensée du jeune Marx, qu'il ne tenait qu'à eux de remettre au grand jour, en s'aidant des travaux de pionniers comme Franz Mehring ou, plus récemment, Auguste Cornu, et se sont ainsi attrapés au piège qu'ils avaient eux-mêmes, sans le savoir, dressé. Les vertus usurpées dont se pare l'orthodoxie ont ainsi pour envers le délit d'ignorance, d'une ignorance crasse propre à un certain marxisme à la française de l'après-guerre, dont il a fallu hâtivement boucher les trous en effectuant ce qu'Althusser appelle, en

repreuant cette formule à Adam Schaff qui, non sans une certaine naïveté, justifiait d'ailleurs cette démarche, une lecture "au futur antérieur", effectuée au nom du "tribunal du marxisme achevé", de ces embarrassantes oeuvres de jeunesse, de manière à en forcer le sens pour le faire coller avec celui de la doctrine telle qu'elle était déjà connue et censément comprise sous l'autorité souveraine de ce tribunal. Cette démarche révèle d'ailleurs une profonde incapacité à considérer la pensée de Marx autrement que tombée du ciel déjà toute formée, incapacité qui relève du plus pur idéalisme.

Ceci conduit à examiner le deuxième aspect du problème, son aspect théorique, car, écrit Althusser, "même dans l'ordre des parades, il n'est pas de bonne politique sans bonne théorie". En effet, il ne suffit pas d'adopter une ligne politique "correcte" pour savoir, au sens propre du terme, comment lire les textes écrits par le jeune Marx, textes théoriques qui, comme tels, appellent une lecture théorique. Or une telle lecture ne peut être une lecture surplombante, qui extraierait des inédits de Marx des "idées", comme par exemple le parti pris en faveur du réel qui est déjà allusivement exprimé dans des lettres de jeunesse, en vue de comparer directement ces idées à celles qui figurent ou sont censées figurer dans les écrits canoniques ou de les interpréter à la lumière de ces dernières, les unes et les autres étant mises sur un même plan, comme si, et ici nous touchons un point crucial de la discussion, la théorie était seulement affaire d'idées, de segments de pensée susceptibles d'être pris et étudiés en eux-mêmes indépendamment de leur contexte, et en tout premier lieu coupés de "l'unité effective et vivante d'un texte", donc sans le préalable d'une critique historique du type de celle que Spinoza avait été l'un des premiers à appliquer au modèle de toute écriture, l'Écriture en personne, critique qui les recharge d'une certaine dose de matérialité en les présentant comme les produits d'une activité de pensée située et engagée, complètement incorporée aux formes de son expression, à ses "traces", donc dépendante de conditions déterminées, ce qui fait de ces segments de pensée autre chose et plus que de simples opinions.

La parade politique à l'opération "jeune Marx" improvisée par les tenants de l'orthodoxie n'était donc pas à proprement parler privée de fondements théoriques, mais il faut dire plutôt qu'elle était appuyée sur de très mauvais fondements, d'autant plus contestables qu'ils étaient demeurés implicites. A l'arrière plan de cette démarche défensive se trouvait en fait une conception immature de la théorie, ramenée à un corps doctrinal artificiellement autonomisé et coupé de tout enracinement dans la réalité: ceci était la condition pour assumer la position indéfendable théoriquement, quoique politiquement correcte, du "tout Marx", c'est-à-dire d'un Marx dont la pensée constituât un ensemble homogène, auto-suffisant, et insécable, à prendre ou à rejeter en bloc. Althusser explique que cette manière de concevoir la pensée de Marx renvoie à deux présupposés, l'un analytique, l'autre téléologique, ayant eux-mêmes pour préalable un troisième présupposé "qui considère l'histoire des idées comme son propre élément, qui tient que rien n'y advient

qui ne renvoie à l'histoire des idées elles-mêmes, et que le monde de l'idéologie est à lui-même son propre principe d'intelligence". Or ce préjugé d'une "auto-intelligibilité de l'idéologie" n'a d'autre fondement que le refus de reconnaître à la théorie son caractère, disons, matériel-pratique, donc marqué par une historicité qui ne relève pas seulement d'une disposition interne à l'ordre des idées.

Ces considérations permettent de commencer à mieux comprendre ce qu'Althusser cherchait à mettre en avant sous la catégorie de "théorie", qu'il a sans doute eu le tort ensuite de fétichiser, en vue comme il le disait lui-même de "tordre le bâton dans l'autre sens", mais qui n'en répondait pas moins au départ à une intention bien précise: à savoir justement la référence à une théorie ne présentant pas seulement les caractères idéaux d'une pensée pure, coupée de toute détermination extérieure à son ordre propre, mais engagée historiquement dans les faits, c'est-à-dire prenant la forme d'une intervention dans une conjoncture. Or, intervention dans une conjoncture, celle de la jeune Allemagne des années 1840, la pensée du jeune Marx n'était précisément rien d'autre que cela: et, reconnue ainsi dans sa nature proprement "théorique", au sens qui vient d'être identifié, elle appelait une lecture qui fût tout sauf innocente et désengagée, menée au point de vue de l'auto-intelligibilité de l'idéologie, mais prît elle-même la forme d'une intervention dans une conjoncture, cette intervention à laquelle Althusser entendait procéder en écrivant son article "Sur le jeune Marx" en vue de changer quelque chose à la manière dont le marxisme était entendu et pratiqué, ou comme on dit "perçu", en France dans les années 1960.

A l'arrière-plan de cette démarche s'esquissait une conception à laquelle Althusser devait attacher ensuite de plus en plus d'importance, pour lui donner finalement la forme d'une "thèse": le refus de ramener la théorie de Marx, comme cela paraissait aller de soi, et comme Engels le premier l'avait fait à des fins de propagande, à une "conception du monde", c'est-à-dire à une perspective idéelle, sans doute inévitablement idéale, sur les choses et la réalité, perspective autonome par rapport à leur ordre propre et surplombant celui-ci de la manière dont le fait ce qu'on a coutume d'appeler une "vue". Si la théorie de Marx est révolutionnaire, c'est-à-dire pratiquement engagée dans le mouvement de transformation du monde, c'est précisément parce qu'elle ne se réduit pas à une "vue", fût-elle visionnaire; elle ne se réduit pas à un ensemble d'idées sur le monde ou à son propos, mais tout simplement fait partie du monde dont elle produit la théorie, sous forme, non d'une doctrine définitivement achevée, mais d'ébauches en devenir, issues d'un travail d'élaboration, ce travail de la théorie indispensable pour que la théorie se mît elle-même en travail du monde en vue de le transformer en lui imprimant sa marque.

Prise de cette manière, il est manifeste que la notion de "Théorie" essayait de signifier tout autre chose, et même peut-être le contraire de ce qu'on entend banalement par théorie, en appréhendant celle-ci comme un mouvement de pensée indépendant, coupé de toute pratique, et en premier lieu coupé de sa

propre pratique, donc coupé de ce qu'Althusser allait ensuite tenter de penser sous le nom de "pratique théorique". Or c'était bien la pratique théorique du jeune Marx qu'il s'agissait de remettre au jour si l'on voulait arriver à faire une lecture acceptable de ces textes posthumes dont la révélation avait été postérieure à la large diffusion du marxisme qui avait nécessité sa transformation en idéologie auto-intelligible. Et, pris de cette manière, ces textes, au lieu de se présenter comme de gênantes anomalies dont les singularités devaient être à tout prix gommées, allaient apparaître, avec leurs irrégularités et leurs contradictions, et non en dépit de celles-ci, comme d'irremplaçables révélateurs du caractère matériel et concret du processus dont ce qu'on appelle "le marxisme" était difficilement issu.

Et, à terme, c'était aussi, plus largement, la représentation d'un marxisme éternel, rigidement campé sur sa doctrine unique et unifiée, qui devait être remise en question du fait de la restitution de ce processus, avec l'épaisseur de sa texture complexe, marquée par tous les aléas de l'histoire réelle à laquelle il appartenait de part en part. Du même coup, commençait à prendre forme l'hypothèse selon laquelle ce qu'on a pris l'habitude d'appeler de ce nom de "marxisme" n'était finalement rien d'autre que l'ouverture d'un champ de débat à l'intérieur duquel sa "théorie" s'expose à être incessamment remodelée: car clore ce débat, ce serait condamner le marxisme à dépérir dans ce qu'il comporte de proprement "théorique", au sens, non de la théorie pure, mais du travail permanent de production, de reproduction et de transformation de la théorie, qui ne serait pas réellement théorie ou ne serait pas théorie réelle, matérielle-pratique, si elle était définitivement, et comme miraculeusement, expurgée de ses impuretés. Ce n'était donc pas, comme on l'a cru ensuite, une nouvelle orthodoxie qu'Althusser se proposait d'édifier en mettant en avant son concept de théorie, dont il attendait au contraire qu'il fournît l'instrument critique indispensable à la corrosion de toutes les orthodoxies, d'où qu'elles viennent, et quels que soient les motivations ou les arguments dont elles se réclament en vue de garantir leur auto-intelligibilité.

Dans l'article sur le jeune Marx, cette perspective critique avait pour cible privilégiée la téléologie, et on peut considérer que c'est dans cette remise en cause du présupposé téléologique, que se situe le point de départ véritable de la démarche d'Althusser: ceci permet d'ailleurs de mieux comprendre pourquoi Spinoza, présenté à la fin de l'article sur le jeune Marx comme la seule véritable alternative à Hegel dans une note sur le dépassement où est affirmée la nécessité pour la science de rompre avec l'idéologie, a constitué pour lui une référence philosophique essentielle qui a accompagné jusqu'au bout son travail de réflexion. Faire des écrits de jeunesse de Marx une lecture au futur antérieur, en essayant de lire en eux ce qui prépare le Marx de la maturité, censé être le "vrai" Marx, c'est-à-dire la vérité de tout ce qui porte la signature de Marx, c'est faire d'eux les vecteurs d'une destination, ce qui les métamorphose en étapes d'un itinéraire devant finalement déboucher sur la révélation de cette figure totalement développée dont ils ne constituaient

que des esquisses immatures, à la manière d'un "sens en sursis", déjà présent et lisible en transparence à travers les formes mêmes de son absence. A cela, Althusser opposait la conception selon laquelle ces écrits, appréhendés dans leur teneur vivante, tels qu'ils ont été écrits, ne peuvent avoir d'autre destination, pour autant que cette notion soit encore pertinente, qu'eux-mêmes: d'où la nécessité, pour bien les comprendre, d'entrer dans leur jeu, au lieu de chercher à leur imposer des normes d'interprétation extérieures, ce qu'on fait inévitablement lorsqu'on plaque sur eux des schèmes argumentatifs apparus ultérieurement, dont ils ont peut-être rendu possible l'apparition, sans à proprement parler la "préparer" en anticipant leur venue. Quelle sorte de jeu jouait Marx, et quels risques prenait-il lorsqu'il écrivait en 1844 ses fameux manuscrits, sans pouvoir, et pour cause, savoir où leur rédaction allait plus tard le conduire, tout simplement parce qu'ils ne le conduisaient nulle part ailleurs qu'à ce qui était littéralement inscrit en eux? En formulant une telle interrogation, on voit mieux quels inconvénients présente la notion de conception du monde: car précisément, pris en eux-mêmes, dans leur jeu propre, ces manuscrits, comme les autres écrits de jeunesse de Marx, ne sont en aucune façon les révélateurs d'une conception du monde susceptible d'être extraite et détachée, comme le présupposé téléologique prescrit que cela devra se faire au moment où le cycle de maturation de cette conception du monde sera parvenu à son terme. Rien n'empêche d'ailleurs de se demander de la même façon quelle sorte de jeu Marx allait jouer plus tard en écrivant *Le capital*, non certes en vue de mieux définir les contours d'une conception du monde ayant enfin conquis les conditions de son auto-intelligibilité: car on ne voit pas pourquoi les règles de lecture appliquées à ses textes de jeunesse ne vaudraient pas aussi pour ses textes de maturité.

Et quelle sorte de jeu Althusser jouait-il lui-même lorsqu'il écrivait son article sur le jeune Marx? Quelles cartes avait-il en main pour jouer ce jeu? Voici la question que, suivant la même logique, nous devrions aujourd'hui nous poser en lisant ce texte inaugural à propos duquel nous devons avant tout nous garder de penser qu'il menait autre part et ailleurs qu'en lui-même, en l'interprétant par exemple à la lumière de la notion de "coupure", qui fera partie d'une autre donne qu'Althusser aura plus tard en main, mais qui ne figure pas, et nous ne devons surtout pas dire ne figure pas encore, dans ce texte d'Althusser. Il ne faut pas que nous présupposions la notion de coupure comme étant déjà toute formée dans l'article sur le jeune Marx, mais cela n'empêche qu'à l'inverse nous puissions, au moins pour une part, l'éclairer prospectivement, et non rétrospectivement, à partir des préoccupations qui se font jour à travers ce texte. Qu'est-ce qui est important dans la démarche tentée alors par Althusser en vue de mieux réinscrire les oeuvres du jeune Marx dans ce qu'il faut bien appeler leur textualité historique singulière en les réappropriant à leurs traces singulières? C'est le fait que, pour reprendre la métaphore du jeu, la donne n'est jamais exactement la même: à chaque partie; le jeu, qui ne redistribue jamais les mêmes cartes, ni n'a d'ailleurs toujours un même lot de cartes à répartir, car c'est un jeu qui, à chaque partie, s'enrichit

de nouvelles cartes, reprend sur d'autres bases, et repart comme à zéro, non pas en apportant des retouches successives à un ensemble déjà installé au départ, mais en le reconfigurant à chaque fois en totalité.

En ce sens, et peut-être faut-il voir là la figure initiale de la "coupure", à chacune de ces différentes donnes, qui ne sont pas reliées entre elles par la continuité d'un mouvement progressif, tiré en avant de lui-même à partir de sa fin, et cumulant au fur et à mesure ses acquis, il y a recommencement de toute l'opération, dans les conditions inédites qui lui sont fixées, sans aucune garantie qu'elle conduise au-delà d'elle-même vers un futur meilleur dont elle constituerait l'anticipation ou la maturation ; et c'est seulement une fois toutes les parties jouées, en vertu d'une décision en dernière instance conventionnelle, ou du moins factuelle, qu'il est possible de compter les points. Appréhendée de cette manière, qui est radicale, la coupure, c'est-à-dire l'intervalle qui sépare les différentes donnes, ne mène nulle part : ce qui a pour conséquence que le processus à l'intérieur duquel elle prend place n'a de chance d'avancer, dans une ligne dont rien n'autorise à affirmer qu'elle est unique, qu'en multipliant au maximum, de façon aléatoire, ces reprises, ces ruptures dans lesquelles il puise l'énergie qui le propulse vers de nouveaux élans. Cette coupure-là, qui ne mène nulle part ailleurs qu'en elle-même, en produisant sur le moment ses résultats spécifiques, rien ne permet de la ramener à la représentation figée d'un unique geste séparateur qui, une fois pour toutes, rejetterait vers l'arrière tout un passé révolu d'idéologie, pour s'engager sur la voie bien droite d'une théorie définitivement expurgée des opaques présupposés qui, en sens inverse, l'engloutissent dans un passé qui s'obstine à persévérer.

Le problème de fond sous-jacent à cette discussion est de savoir comment comprendre le devenir d'une pensée, comme par exemple celle de Marx. Faut-il, comme on a trop souvent pris l'habitude de le faire, ramener celle-ci à un mouvement tendanciel, qui doive la conduire progressivement à sa forme accomplie ? Une logique de type hégélien explique la dynamique d'un tel mouvement à partir de la contradiction interne qui l'anime de l'intérieur, cette contradiction étant par exemple celle qui passe entre sa forme et son contenu, contenu déjà rationnel en soi mais encore à la recherche de la forme consciente qui lui soit réellement adéquate: on sait ce que cette manière de voir deviendra lorsque, chez Marx lui-même, elle sera réinterprétée à l'aide des métaphores du noyau rationnel et de l'enveloppe mystique, l'allure globale du processus de la connaissance étant alors identifiée à la figure de l'épluchage de l'enveloppe qui permet de révéler le noyau, noyau qui, enfoui sous elle, était supposé être déjà présent, quoique prisonnier d'une forme inadaptée à ses exigences potentielles. Or une telle manière de voir, dit Althusser, est "l'abstraction du problème lui-même qu'on nous donne comme sa propre solution".

Alors, comment s'y prendre pour comprendre une pensée comme celle de Marx? Pour répondre à cette question, Althusser avance ce qu'il appelle "les principes marxistes d'une théorie de l'évolution idéologique", en rupture avec

la méthode analytico-téléologique et les présupposés hégéliens qui la hantent. Ces principes sont au nombre de trois.

Le premier principe prescrit “que chaque idéologie soit considérée comme un tout réel unifié intérieurement par sa problématique propre, et tel qu’on ne puisse en distraire un élément sans en altérer le sens”. Ce principe, que l’on peut appeler principe de totalité, principe dont l’inspiration de base est structuraliste, mais un philosophe d’inspiration bergsonienne pourrait également en reconnaître la validité, pose que ce qu’on peut appeler une expérience de pensée se présente sous forme d’une unité concrète, non segmentable, donc non réductible à un agencement ou à un montage d’idées indépendantes les unes des autres, et qui est organiquement ordonnée à partir de sa problématique de base: c’est celle-ci qui ouvre la perspective singulière à l’intérieur de laquelle tous ses éléments prennent place en fonction de la nécessité propre à son organisation qui joue à la manière d’un schème vital. Du même coup chacune de ces expériences de pensée se présente comme un ensemble autonome, ce qui rend impossible de les placer sur une même ligne d’évolution, comme les étapes d’un parcours unique. Ce principe de totalité, énoncé en première position, ce qui lui confère le statut d’un préalable, est nécessaire mais non suffisant: en effet, son application pose un problème dans la mesure où elle réintroduit le présupposé de l’auto-intelligibilité de l’expérience de pensée ainsi traitée, puisque celle-ci est censée ne renvoyer qu’à elle-même, disqualifiant tout critère d’appréciation extérieur à son ordre propre.

C’est pourquoi le principe de totalité doit être complété, et on peut même dire rectifié, par un deuxième principe qui pose “que le sens de ce tout, d’une idéologie singulière (ici la pensée d’un individu) dépend non de son rapport à une vérité différente d’elle, mais de son rapport au champ idéologique existant, et aux problèmes et à la structure sociaux qui le soutiennent et s’y réfléchissent; que le sens du développement d’une idéologie singulière dépend, non du rapport de ce développement à son origine ou à son terme considérés comme sa vérité, mais du rapport existant, dans le développement, entre les mutations de cette idéologie singulière et les mutations du champ idéologique et des problèmes et rapports sociaux qui les soutiennent”. Ceci ressemble fort à du Bourdieu avant la lettre: une expérience de pensée organique, ordonnée autour de sa problématique singulière de base, du type de celle révélée par la mise en oeuvre du précédent principe, n’est possible que du fait de son inscription dans un “champ” par l’intermédiaire duquel elle est en rapport, reprenons à la lettre les termes employés par Althusser, avec un certain nombre de “problèmes et rapports sociaux”. Ceci a pour effet, sinon de supprimer toute relation entre cette expérience de pensée et une “vérité” à laquelle elle pourrait prétendre, et de fait prétend, car une expérience de pensée qui ne serait pas porteuse d’une telle prétention se disqualifierait elle-même et apparaîtrait privée de sens, mais de distendre considérablement cette relation en faisant intervenir dans sa mise en place toutes sortes de médiations qui en altèrent la transparence. D’autre part, le

“champ idéologique” qui joue un rôle constituant pour cette expérience de pensée qu’il ne se contente pas d’accueillir à la façon dont le ferait un cadre neutre, doit être considéré comme étant en mutation: c’est-à-dire qu’il affecte l’expérience de pensée en question et la totalité organique qu’elle constitue d’un certain coefficient d’instabilité; son ordre est en rapport, reprenons à nouveau les termes utilisés par Althusser, avec “les problèmes et la structure sociaux qui le soutiennent et s’y réfléchissent”. Ils le soutiennent, c’est-à-dire qu’ils constituent sa base matérielle; ils s’y réfléchissent, c’est-à-dire que cette expérience reflète à sa manière ces problèmes et cette structure sociaux dont elle constitue un mode d’expression ou de manifestation historique. C’est pourquoi ce second principe peut être baptisé principe d’historicité.

Il est à noter que l’énoncé du premier principe est ordonné autour de la notion de “problématique”, et que celui du deuxième principe fait apparaître, dans une signification sans doute décalée mais non totalement coupée de la précédente, la référence à des “problèmes sociaux”. Ceci peut être interprété de la façon suivante: un ensemble idéologique peut être considéré comme une totalité organique lorsqu’il est ramené à un faisceau d’interrogations qui, dès le départ, à la base, en structure les éléments. Mais d’où vient ce questionnement? A-t-il été mûri dans un ciel d’idées pures et posé sur un plan complètement intellectuel, de la manière dont le serait, pour voir en quelque sorte, un jeu d’esprit? Ne doit-il pas exprimer le fait que, dans l’expérience de pensée concernée, quelque chose fait problème, ce qui affecte cette expérience de ce que nous avons appelé un coefficient d’instabilité? Mais si quelque chose en elle fait problème, c’est qu’elle ne se contente pas de traiter un problème en entreprenant d’y apporter les solutions appropriées, de la manière dont par exemple on remplit une grille de mots croisés. Il faut que, bien plus que se confronter à un problème, elle soit travaillée de l’intérieur par ce problème qui communique à ses opérations une dynamique de développement non pas fermée mais ouverte, exposée comme telle à des mutations qui l’inscrivent dans un cycle global de transformation. C’est ici que la référence faite en passant à des “problèmes sociaux” prend tout son sens: une structure idéologique, avec ses problèmes fondamentaux, réfléchit des difficultés, des contradictions inscrites dans la réalité sociale qui définit son “champ”, et qui, sans tendre vers une destination préformée en elles, poussent dans le sens de son changement, d’un changement qui n’est pas l’accomplissement d’un destin mais le résultat d’un travail dans lequel la structure idéologique concernée est de part en part impliquée. Si une expérience de pensée “reflète” une réalité sociale, c’est donc dans la mesure où, au lieu d’en proposer automatiquement sous une forme étale une image panoramique aussi ressemblante que possible, elle en récupère les “problèmes” dont elle fait ses propres problèmes, ce que Althusser appelle des “questions de théorie”, qui ne peuvent être formulées que dans une perspective historique de mutation et de transformation. On dirait en termes plus abstraits que ce qui est ainsi reflété, ce ne sont pas des états de choses, mais des processus.

Le premier principe présentait un caractère internaliste, en partie démenti par le second principe qui introduit l'idée selon laquelle une "expérience de pensée" n'est pas seulement un tout ordonné, mais un ensemble en mouvement dans lequel quelque chose bouge, sous la pression d'une incitation venue du lieu réel d'inscription de cette expérience, à savoir une certaine structure sociale avec les problèmes qu'elle comporte et qui la font elle-même bouger. Ceci conduit à l'énoncé du troisième principe qui, à l'opposé du premier, présente un caractère expressément externaliste. Ce troisième principe prescrit que "le principe moteur du développement d'une idéologie singulière ne réside pas au sein de l'idéologie elle-même, mais hors d'elle, dans l'en-deça de l'idéologie singulière: son auteur comme individu concret et l'histoire effective qui se réfléchit dans ce développement individuel selon les liens complexes de cet individu à cette histoire". Remarquons au passage que Sartre, par rapport auquel Althusser essayait de prendre distance dans son article sur le jeune Marx, ne disait pas quelque chose de fondamentalement différent dans "Question de méthode": c'est la relation de résonance et de conflit entre un parcours singulier et le contexte global dans lequel ce parcours s'accomplit, ce qui donne à ce parcours les caractères d'une expérience à la fois subjective et objective, suivant un rapport d'intrication réciproque du subjectif et de l'objectif, qui explique les évolutions subies par ce parcours, comme par exemple celui suivi par le jeune Marx dans l'Allemagne des années 1840.

C'est après avoir énoncé les trois précédents principes, que rien n'interdirait après tout de placer sous les autorités respectives de Bergson, de Bourdieu et de Sartre, qu'Althusser insère à leur sujet une réflexion à caractère plus général, par laquelle, bien que le mot ne soit pas prononcé, il semble au plus proche de la notion de coupure dans l'usage qu'il en fera par la suite. Il précise en effet que ces principes "ne sont pas des principes idéologiques au sens strict, mais des principes scientifiques": autrement dit, ils ne sont pas la vérité telle qu'elle se dégage immédiatement du processus qu'il s'agit d'étudier (comme le sont tous les principes d'une histoire au "futur antérieur"). Ils 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. Ils présupposent donc bien, eux, le "marxisme achevé", non comme la vérité de sa propre genèse, mais comme la théorie qui "permet l'intelligence de sa propre genèse, comme de tout autre processus historique".

On voit ici revenir en force la notion de vérité, sous forme de "vérité pour", accédant à une dignité scientifique, distinguée d'une "vérité de", reléguée au rang de l'idéologie, et comme telle disqualifiée. Que faut-il entendre par "vérité pour" ? Sans doute celle qui se dégage d'un processus de connaissance opérant à distance de son objet, parce que, au lieu de considérer celui-ci comme tout donné à partir de l'expérience immédiate, alors que de cette dernière il est tout au plus possible de dégager sa vérité au titre d'une "vérité de", il reconstruit entièrement cet objet de manière à en faire ce

qu'Althusser appellera plus tard un objet théorique, un objet de pensée, un "concret de pensée", et ceci en fonction de ce qu'il désigne ici comme étant condition légitime de position d'un problème. Se profile dans cette analyse la leçon de l'épistémologie quelque peu sauvage tirée de la lecture de Koyré et de Bachelard qui allait ensuite nourrir la réflexion d'Althusser et de ses élèves au sujet de la coupure: une science digne de ce nom n'étudie pas des objets qui lui seraient offerts directement comme sur un plateau par le mouvement spontané de la réalité et de la vie, mais ne prend en compte que des objets qu'elle est parvenue à problématiser par les moyens qui lui sont propres en les recréant à partir de ses propres interrogations, donc 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".

En quoi ces considérations s'appliquent-elles à la pensée du jeune Marx? En ce que, reprenons les termes utilisés par Althusser, elles conduisent à "la théorie qui permet l'intelligence de sa propre genèse comme de tout autre processus historique". Ce qu'Althusser appelle, nous allons tout de suite y revenir, le "marxisme achevé", l'expression "le marxisme constitué" aurait sans doute été plus heureuse, permet de reconsidérer l'oeuvre du jeune Marx donc de donner "l'intelligence de sa propre genèse" dans la mesure où il traite cette genèse comme s'agissant de n'importe quel processus historique, donc non pas dans l'intime proximité et connivence d'une doctrine qui se repaîtrait de son auto-intelligibilité en se chargeant de délivrer elle-même sa "vérité de", mais dans la distance à soi requise par des opérations tournées vers la recherche d'une "vérité pour", qui s'astreignent à reconstruire leurs objets à l'aide de "questions de théorie" en vue de faire apparaître ce qui, dans ces objets, donne lieu à des mutations, à des transformations, sur la base des problèmes qui les travaillent de l'intérieur et de l'extérieur selon une double dimension subjective et objective. Comme Althusser l'écrit plus loin, "tout se joue entre la rigueur d'une pensée singulière et le système thématique d'un champ idéologique", "à l'instant même où cet individu concret qu'est le jeune Marx surgit dans le monde des pensées de son temps pour y penser à son tour".

Cette analyse repose sur un présupposé, celui indiqué à travers la formule "marxisme achevé". Et, bien sûr, se pose la question de savoir ce qui distingue ce présupposé d'un préjugé. Qu'est-ce qui permet d'affirmer l'existence d'une théorie ayant une fois pour toutes pris ses distances avec les objets auxquels elle s'applique, et consacrée par une sorte d'onction divine à la pratique de la "vérité pour", une fois exorcisés les démons de la "vérité de"? Ne trouve-t-on pas ici à l'oeuvre, sous le nom de Théorie, une idéologie de la Science qui présente celle-ci comme constituant un ordre propre, disposant comme tel du privilège exorbitant de se tenir à distance des régimes de savoir qui sont intervenus dans sa genèse, et ayant conquis son homogénéité au prix de cette séparation? Et cette idéologie n'est-elle pas en dernière instance politique, pour autant qu'elle répond avant tout à la

nécessité pour le parti des travailleurs et des masses d'avoir une doctrine qui fût définitivement viable, suffisamment du moins pour en tirer les garanties théoriques nécessaires à son action? Or le fait qu'une "théorie" serve de garantie à une action ne lui ôte-t-il pas automatiquement le caractère d'une authentique théorie ?

Laissons provisoirement ces interrogations en suspens, et contentons-nous de chercher à comprendre quels éléments de "vérité pour" ce marxisme achevé, à propos duquel Althusser précise aussitôt qu'il n'est pas un marxisme arrêté, c'est-à-dire un marxisme qui n'aurait plus à produire de connaissances nouvelles, apporte à la compréhension de la pensée du jeune Marx, puisque c'est l'objet principal de l'enquête ici menée. Le tout premier de ces éléments est le concept de "champ idéologique" qui a été précédemment avancé. En quoi ce concept, pour autant qu'il mérite véritablement la dignité de concept, peut-il être considéré comme étant porteur d'une "question de théorie" ? En ce qu'il incite à reconstituer, à côté des pensées singulières que Marx à cette époque a pu avoir en son nom propre, l'environnement thématique complexe à l'intérieur duquel son entreprise de réflexion a été historiquement conduite sans que son aboutissement, pour autant qu'elle ait à un moment donné abouti, soit en rien préfiguré dans ses conditions de départ.

De ce point de vue, il apparaît que l'étude des oeuvres du jeune Marx perd tout caractère "scientifique" dès lors que celles-ci sont considérées de façon autonome, et sont tout au plus réinscrites dans le contexte d'une "conception du monde" auto-intelligible baptisée du nom de "marxisme", censée présider à sa propre gestation en restant sur le fond identique à elle-même tout au long de cette gestation. La question de théorie qui est alors soulevée, et qui, on peut l'admettre, met fin à la confusion dans laquelle l'étude du jeune Marx s'était précédemment enlisée, peut être formulée sous une forme simplifiée dans les termes suivants: comment ce que nous avons pris l'habitude d'appeler "marxisme", d'un terme unique qui recouvre une réalité intellectuelle complexe et contrastée, a-t-il été élaboré à partir de matériaux qui n'étaient pas "du marxisme", donc qui n'étaient pas déjà marxistes, et n'en ont pas moins été indispensables à la production effective de ce marxisme dont la structure n'était pas préinscrite dans le ciel des idées pures où se déployaient les conceptions du monde? Comment le marxisme a-t-il été constitué à la suite d'un travail opéré par quelques individus, Marx lui-même en premier lieu, sur les grandes orientations de pensée qui structuraient le "champ idéologique" de la jeune Allemagne des années 1840, à savoir essentiellement Hegel et Feuerbach, mais aussi tout ce qui était sorti du livre-culte de Cieskowski qui, en 1838, avait lancé dans la perspective d'un post-hégélianisme la thématique d'une philosophie de l'action, ainsi que d'autres démarches, plus secrètes, comme celle de l'autodidacte Hess qui a servi de médiateur avec le socialisme utopique, ou encore la toute première révélation du champ de l'économie politique par le jeune industriel épris d'idées révolutionnaires et préoccupé de la condition des classes laborieuses qu'était alors Engels: tout ce bouillonnement d'idées qui agitaient, non seulement les

intellectuels de l'époque, mais aussi les groupes où s'ébauchaient, en Allemagne et en France, les premières formes d'organisation du mouvement ouvrier?

Althusser remarque d'ailleurs aussitôt qu'il ne suffit pas pour reconstituer le "champ idéologique" à l'intérieur duquel le marxisme a été produit d'énumérer les noms qui viennent d'être évoqués en considérant que chacun correspond à une pensée doctrinale aux contours arrêtés présentant elle-même les caractères d'une conception du monde et en considérant qu'il suffit de rassembler ces conceptions diverses dans les éprouvettes de la théorie pour observer la manière dont, mécaniquement, elles réagissent les unes à l'égard des autres de manière à donner naissance à ce précipité que serait le marxisme. Le Hegel que Marx découvre en 1842 lorsqu'il entreprend de commenter un ensemble de paragraphes de la section finale des *Principes de la philosophie du droit* n'est pas le même que celui auquel il fera à nouveau référence en rédigeant ses *Manuscrits de 1844*, et ni l'un ni l'autre ne sont le Hegel de Hegel. Par ailleurs, lorsque Marx entreprend de sortir de Hegel, en vue de se diriger vers un ailleurs théorique qui n'a pas encore de nom, c'est en exploitant des moyens qui, par des voies extrêmement tortueuses, lui sont fournis par un certain hégélianisme, par une certaine manière plus ou moins tordue de lire Hegel, c'est-à-dire de se déplacer en pensée dans l'espace de débat en quoi consiste historiquement, et non idéalement, la philosophie de Hegel, avec ses avancées et ses retards, avec ses contradictions, qui, par les tensions qu'elles suscitaient, ont pu stimuler la réflexion philosophique et politique de gens comme Marx et ceux avec qui, à l'époque, il échangeait des idées, comme par exemple les différents collaborateurs de l'unique numéro paru des *Annales franco-allemandes*. De même, à quoi correspond réellement l'affirmation selon laquelle Marx à un certain moment a été feuerbachien? Est-ce seulement lorsqu'il se réfère explicitement à Feuerbach, lorsqu'il le cite, que Marx est le plus marqué par cette pensée si particulière, avec la manière dont elle aborde les problèmes spécifiques de l'idéologie religieuse qui peut être étendue à d'autres formes idéologiques comme celle de l'idéologie politique, pensée dont l'importance a été longtemps, et est d'ailleurs encore aujourd'hui largement sous-estimée? Pour résoudre un tel problème, il ne suffit pas de décompter les emprunts que Marx aurait pu, à tel ou tel moment, faire à Feuerbach; il faut même aller jusqu'à remettre en question sur le fond l'idée d'emprunt, que ce soit à Feuerbach ou à quiconque, et en venir à comprendre que le travail de la pensée s'effectue par de tout autres voies. Quelles voies? C'est précisément l'objectif principal poursuivi par son article sur le jeune Marx: savoir ce que c'est qu'une pensée qui s'élabore historiquement dans des conditions données, et qui transforme ces conditions de manière à se produire, non au titre d'un avènement miraculeux, mais d'une production concrète, en se confrontant à des questions de théorie.

Le rapport de Marx à Feuerbach, auquel Althusser s'est beaucoup intéressé à ce moment, allant jusqu'à réaliser lui-même une traduction de *Manifestes*

philosophiques de Feuerbach - le premier texte recueilli dans *Pour Marx* est d'ailleurs une présentation de ce recueil paru dans la collection *Epiméthée* des PUF alors dirigée par J. Hyppolite -, permet d'envisager précisément ce problème. Lorsque Marx, à un certain moment de son évolution intellectuelle, réutilise des schèmes de pensée feuerbachiens en en déplaçant le point d'application, - dans un premier temps de la religion à la politique, dans un second temps, de cette dernière à l'économie, comme Engels l'a le premier incité à le faire avec son "Esquisse d'une critique de la *Nationalökonomie* " -, doit-on considérer que les formations théoriques engendrées dans ces conditions résultent d'une combinaison entre certains éléments qui seraient "du Feuerbach" et d'autres qui n'en seraient pas et à propos desquels on pourrait supposer qu'ils constituent la préfiguration du Marx encore à venir, cette combinaison donnant lieu à la formation d'une pensée mixte, hybride, dont le caractère composite appelle de lui-même une opération de décantation qui apparaît alors comme inéluctable?

Justement, non. Ce qu'il faut arriver à comprendre, et c'est très difficile, c'est que ce moment spécifique du développement de la pensée du jeune Marx présente l'unité d'une "structure systématique typique" définie par une "problématique", c'est-à-dire la façon de réfléchir des objets en recréant ceux-ci en fonction des questions qu'on est en mesure de se poser à leur sujet, ce qui confère à cette structure sa cohérence propre. Althusser ajoute: "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". On retrouve ici les deux premiers principes d'une "théorie de l'évolution idéologique" tels qu'ils ont été formulés plus haut. Et, dans une note de l'article sur le jeune Marx, cette double exigence est reformulée dans les termes suivants: "Il faut donc d'abord poser à une idéologie la question de ses questions pour comprendre, à ce niveau interne, le sens de ses réponses. Mais cette problématique est elle-même une réponse, non plus à ses propres questions-problèmes internes, mais aux problèmes objectifs posés par son temps à l'idéologie".

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" 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. Pourquoi est-ce important ? Parce que cela indique qu'il s'agit de tenir les deux bouts d'une chaîne: saisir l'unité d'une structure théorique qui produit des effets de signification déterminés, et en même temps mesurer jusqu'à quel point cette structure, tout en constituant un tout unifié, est affectée, en dépit de sa cohérence interne, d'un certain degré

d'instabilité, instabilité qui lui est communiquée à partir de la conjoncture historique dans laquelle elle est insérée comme l'une de ses composantes, avec ses problèmes réels, à laquelle elle réagit avec ses moyens propres, c'est-à-dire avec ses moyens théoriques.

On commence alors à comprendre pourquoi Althusser met constamment en avant au cours de toute cette analyse la notion d'idéologie, qu'il applique systématiquement à la pensée du jeune Marx: par idéologie il faut entendre cette structure de pensée à la fois unifiée et instable, par là même entraînée ou propulsée dans un mouvement permanent de restructuration qui exploite ses difficultés internes et externes, c'est-à-dire les deux types de difficultés auxquelles elle est confrontée en tant qu'elle traite des problèmes de théorie en se confrontant simultanément à des problèmes réels. N'oublions pas que ce mouvement de restructuration n'obéit pas à des conditions logiques, et que son point d'arrivée, pour autant qu'il en ait un, n'est pas préparé ou annoncé dans son point de départ. Et cela d'autant moins que la poursuite de ce mouvement n'obéit pas à des raisons relevant de la conscience théorique réfléchie mais s'effectue de manière en grande partie inconsciente, donc aveugle. Comme l'écrit Althusser à propos de la structure idéologique qui, dans ces conditions, détermine la pensée: "en général le philosophe pense en elle sans la penser elle-même", c'est-à-dire qu'il reprend la problématique propre à cette structure idéologique, il adopte l'angle de vue sous lequel elle aborde ses objets, sans la voir elle-même distinctement, de telle façon qu'elle constitue simultanément la source et le point aveugle de sa démarche.

Comment la structure idéologique dans laquelle s'inscrivent les oeuvres du jeune Marx est-elle constituée? Sa forme est, selon Althusser, essentiellement anthropologique, ce qui explique le rôle joué par le feuerbachisme dans la formation de la pensée de Marx à cette époque. Et il importe peu au fond que cette perspective anthropologique soit appliquée à tel ou tel objet, religion, politique, histoire, ou économie: ce qui compte c'est la "problématique fondamentale" à laquelle dans tous les cas ces objets distincts sont rapportés, en tant qu'ils sont invariablement interprétés comme étant des objets de l'homme, c'est-à-dire des objets dans lesquels l'homme projette et éventuellement aliène son être générique en se métamorphosant en objet de ses propres objets, comme l'affirme Feuerbach. La question principale à laquelle Marx se trouve alors confronté, dès lors que cette structure idéologique commence à lui faire problème, est donc la suivante: comment cesser d'être feuerbachien ?, question soulevée explicitement par lui lorsqu'il rédige ses Thèses sur Feuerbach, vraisemblablement en 1845, après avoir composé avec Engels *L'idéologie allemande* .

Sans doute, il faut aller plus loin qu'Althusser ne le fait ici: même s'il en a eu consciemment le projet, Marx a-t-il jamais cessé d'être feuerbachien ? A-t-il jamais définitivement épuré ses analyses de la problématique anthropologique dans laquelle il les avait inscrites au départ? C'est toute la querelle de l'humanisme théorique qui est en germe dans cette interrogation: et 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, ce soupçon qui répondait en fait à une préoccupation philosophique très particulière propre à Althusser, en tout cas au jeune Althusser qui écrit son article sur le jeune Marx sur fond de réminiscences qui lui viennent en grande partie de Spinoza. 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.

Ceci pose une question de fond: si une structure idéologique est définie à partir de la problématique qui lui confère son unité interne, et si le marxisme achevé, qui fournit les moyens théoriques permettant d'analyser cette structure est lui-même hors idéologie, d'où ce dernier tire-t-il sa cohérence théorique? Ce marxisme achevé ne répond-il lui-même à aucune problématique assignable qui en biaiserait les démarches en les ramenant dans la perspective ouverte par un angle de vue spécifique? Le vrai Marx, celui qui aura ou plutôt aurait définitivement dépouillé la peau du jeune Marx et de son feuerbachisme impénitent, est-il dans la position du Dieu de Leibniz qui voit simultanément le monde qu'il a créé sous tous les points de vue possibles, ce qui lui permet d'en maîtriser complètement la signification? Ces interrogations viennent inévitablement à l'esprit lorsque s'achève la lecture de la deuxième partie de l'article d'Althusser sur le jeune Marx consacrée aux aspects théoriques du problème.

La troisième partie de l'article, consacrée aux aspects proprement historiques du problème posé par l'interprétation des oeuvres du jeune Marx, lève-t-elle la difficulté qui vient d'être soulevée? Dans cette dernière partie de son texte, Althusser examine ce qu'il appelle le "chemin de Marx", c'est-à-dire précisément l'évolution qui l'a conduit à un certain moment, qu'Althusser situe en 1845, date probable de la rédaction des thèses sur Feuerbach, à répudier la structure idéologique anthropologique qu'il avait en grande partie héritée de Feuerbach. Quel est le moteur de cette évolution? Althusser passe très rapidement, on comprend sans peine pourquoi, sur les aspects de celle-ci relevant de la personnalité propre de Marx, et qui se rapportent ce que Sartre, cité à cette occasion, appelle le "projet fondamental" de l'auteur à partir duquel rayonnent tous les éléments constitutifs de son oeuvre pour autant qu'il réalise en elle sa liberté de sujet. Ce qui intéresse principalement Althusser, c'est tout ce qui, dans cette évolution, renvoie à "l'histoire réelle", car c'est elle, et non une histoire intra-idéologique, ni *a fortiori* une histoire personnelle de sujet, qui a dû conduire Marx à s'interroger, non plus sur les réponses à apporter à des questions déjà toutes posées à l'intérieur de la structure idéologique où elles prennent place, mais à s'interroger sur ces

questions elles-mêmes, ce qui l'a amené à les reformuler sur de toutes nouvelles bases.

La tentation est forte en effet de ramener l'évolution suivie par Marx à un travail de réflexion, donc à un effort intra-cogitatif, dont le matériau serait fourni par les "idées" qu'il avait alors à sa disposition, celles de Hegel et de Feuerbach en particulier, idées auxquelles il aurait cherché à tout prix, en les faisant jouer autrement, à arracher un contenu de vérité: ce qu'il aurait fait par exemple en renversant la dialectique hégélienne de manière, suivant la formule bien connue, à "la remettre sur ses pieds", c'est-à-dire à la convertir de dialectique idéaliste en dialectique matérialiste, comme si le mot "dialectique" pouvait revêtir une même signification dans un contexte idéaliste et dans un contexte matérialiste. Althusser résume cette tentation de la façon suivante: "Le lecteur ne résiste pas à cette évidence de la rigueur de la réflexion et de la force de la logique des textes du Jeune Marx. Et cette évidence l'incline tout naturellement à croire que la logique de son invention coïncide avec la logique de sa réflexion, et que Marx a bien tiré du monde idéologique sur lequel il travaillait une vérité qui y était contenue. Et cette conviction est encore renforcée par la conviction même de Marx, qui perce alors dans ses efforts et ses enthousiasmes mêmes, bref par sa conscience."

Ce qui est visé à travers cette analyse, c'est la représentation selon laquelle le moteur de l'évolution théorique de Marx aurait été une conscience de vérité, au sens d'une vérité cachée qui devait par tous les moyens être mise au jour, mais préexistait en quelque manière à cette exhibition: vérité, en ce sens, idéale, puisqu'elle n'a pas besoin d'être en acte, d'être peut-on dire pratiquée, pour réellement exister en tant que vérité. Or, si l'on veut avoir quelque chance de comprendre comment Marx, entendons: le Marx du marxisme avec une minuscule, est devenu Marx, entendons: le Marx du Marxisme avec une majuscule, il faut en finir avec cette approche herméneutique au point de vue de laquelle la vérité serait un secret en attente de sa révélation: toute la question étant alors de savoir s'il n'y a pas dans l'idée même de vérité une destination qui la voue électivement à cette approche, dans la mesure où elle fait de la vérité un contenu de pensée qui est en soi indépendant du fait d'être matériellement connu.

C'est pourquoi il est nécessaire de dissocier, selon les termes utilisés par Althusser, ce qui relève d'une logique réelle de l'invention et ce qui relève d'une logique idéale de la réflexion. Ce qui les distingue, c'est d'abord le fait que la logique de la réflexion se présente comme une logique de la nécessité alors que la logique de l'invention est une logique de la contingence, ce qu'on pourrait appeler une logique de l'événement. Oui, l'avènement du Marxisme avec une majuscule, la constitution de la Théorie, en tant qu'elle n'est pas une idéologie, est un processus qui relève de la contingence de l'événement. Qu'est-ce que cela signifie? Que cette Théorie ne présente pas le caractère d'une théorie pure, d'une théorie qui relèverait de part en part de l'ordre du théorique, mais qu'elle est pour une part issue de l'incertitude attachée à une conjoncture historique déterminée, celle précisément de l'Allemagne des

années 1840, où un jeune philosophe nommé Marx a dû, selon Althusser, inventer une science nouvelle, la science du continent histoire, dans des conditions qui doivent ressembler à celles dans lesquelles toutes les sciences sont effectivement inventées, par un travail qui n'est pas seulement un travail intra-théorique de réflexion idéale consciente, mais est traversé par l'irruption de l'histoire réelle dans le mouvement de transformation de la pensée.

Envisagée à ce point de vue, la notion de coupure prend un relief particulier, et se met à résonner autrement: pour que la Théorie coupe avec l'idéologie, ou se coupe de l'idéologie, il faut que quelque chose intervienne, il faut que quelque chose coupe, qui n'est pas la Théorie elle-même, car cette dernière ne trouve pas dans son seul développement interne de quoi se produire en tant que théorie. Ce quelque chose, c'est quoi? Ce ne peut être qu'une détermination qui relève de la conjoncture, ce qui nous ramène à la considération du champ idéologique à l'intérieur duquel la pensée de Marx s'est formée. Ce champ, tel qu'Althusser le présente dans ce passage de son article, est caractérisé par l'énormité de la charge idéologique due au jeu des idées régnantes en Allemagne à l'époque, ces idées qui, de toute leur masse, pesaient sur la réflexion consciente que Marx essayait de mener dans ces conditions. Ceci est la reprise du thème classique, dont l'initiateur a sans doute été Heine, de l'avancée théorique de l'Allemagne du début du XIXe siècle, cet excès de conscience réfléchi, qui a eu pour corrélat son retard politique, selon un rapport exactement inverse de celui qui caractérisait la France à la même époque. Il y aurait donc eu déséquilibre entre l'abondance sur le plan des idées et le déficit sur celui de la pratique, dont la conséquence immédiate a été "un développement idéologique aliéné, sans rapport concret avec les problèmes et les objets réels qu'il réfléchissait", ce qui s'est aussi traduit dans les faits par l'isolement des intellectuels allemands de l'époque par rapport à un mouvement ouvrier d'ailleurs pratiquement inexistant en Allemagne à ce moment. C'est ce déséquilibre qui aurait stimulé chez Marx le travail, non de la réflexion, qu'il aurait plutôt bloquée, mais de l'invention, et l'aurait en quelque sorte forcé à faire passer sa démarche sur un nouveau plan qui ne fût plus celui de la réflexion pure, donc qui ne fût plus celui de la théorie dégagée de tout conditionnement pratique: alors aurait pu être produite une théorie d'un type inédit, une théorie orientée vers la pratique. On retrouve donc ici un thème déjà avancé précédemment: la vraie théorie, la Théorie, est celle qui a été expurgée de son caractère intra-théorique de théorie pure.

On pourrait dire, en se servant d'un concept avancé par Althusser dans un autre article écrit deux ans plus tard, et repris à la suite de l'article sur le jeune Marx dans *Pour Marx*, que la conjoncture idéologique à l'intérieur de laquelle Marx a débattu, on pourrait même dire, s'est débattu, ce qui l'a conduit à opérer le changement de plan qui vient d'être évoqué, était "surdéterminée", ce qui lui conférait son caractère singulier concret, c'est-à-dire son exceptionnalité. Ce qui a été appelé plus haut "logique de l'invention" met donc simultanément en avant conditionnement objectif et

aléas de l'événement, nécessité et contingence. On voit poindre ici la thématique de base du "matérialisme de l'aléatoire" qu'Althusser entreprendra beaucoup plus tard de développer.

Le travail réel de l'invention s'effectue hors de l'ordre propre à la réflexion consciente, du moins au départ, mais il débouche à terme sur une prise de conscience, celle de "la nécessité de redécouverte des objets réels, par-delà l'énorme couche idéologique qui les avait investis, non seulement convertis en ombres, mais déformés". Althusser développe cette analyse de la manière suivante: "D'où cette conséquence paradoxale: pour se libérer de cette idéologie, Marx devait inévitablement prendre conscience que le sur-développement idéologique de l'Allemagne était en vérité aussi, et en même temps, l'expression de son sous-développement historique et qu'il fallait donc revenir en deçà de cette fuite en avant idéologique, pour atteindre les choses elles-mêmes, toucher l'histoire réelle, et voir enfin face à face les êtres qui hantaient les brumes de la conscience allemande". Mais cette volonté d'en revenir aux choses mêmes est-elle vraiment une invention? N'était-elle pas justement au coeur de la démarche réfléchie de Feuerbach, et n'est-ce pas en s'imprégnant au maximum de l'esprit de cette démarche que Marx a pu former pour son propre compte cette volonté? Althusser se confronte lui-même à cette objection dans une note où il évoque les affirmations de Feuerbach allant précisément dans ce sens: mais il en tire les éléments d'une réflexion, très allusive au reste, au sujet de ce qu'il appelle "le drame de Feuerbach", à savoir son incapacité à faire passer cette volonté dans les faits, faute de s'être donné les moyens, écrit Althusser, de "changer d'élément".

Ce schème d'argumentation fournit l'occasion de revenir une fois encore sur la notion de coupure et d'en éclairer un peu plus les réquisits: couper, c'est précisément "changer d'élément" en opérant ce retour aux choses mêmes qui manque d'aboutir s'il prend la forme d'un retour théorique, effectué en idée, et doit en conséquence, pour atteindre son but, devenir un retour pratique. La coupure est alors ce qui donne accès à ce qu'Althusser appelle ici "les objets réels", "l'histoire réelle", c'est-à-dire précisément l'histoire pratique, les objets tels qu'ils se donnent dans la pratique. C'est l'idéologie qui enrobe ces données pratiques d'un halo d'idéalité qui fait d'eux exclusivement les objets d'une rumination théorique, prise dans le cercle vicieux où s'enferme alors la réflexion consciente. Opérer la coupure, c'est sortir de l'idéologie, en empruntant la voie qui conduit à la vraie Théorie: or cette voie est celle de la pratique.

On peut bien sûr mettre en cause les réquisits, eux-mêmes intra-théoriques, traversés de part en part par le jeu de l'idéologie, qui supportent cette référence au réel et à la pratique comme étant ce qui se situe de l'autre côté, comme s'il y avait un autre côté des idées qui serait le lieu où reposent les choses mêmes. Cette discussion tout à fait légitime doit être menée, mais elle ne doit pas faire oublier un aspect important du "système" qui commence à se mettre en place et qui pose paradoxalement la Théorie comme étant ce qui est aussi de l'ordre de la non-théorie ou de la contre-théorie, au non d'un préjugé

matérialiste qu'on peut estimer extrêmement naïf, et qui constitue le point d'appui auquel Althusser est obligé de s'accrocher pour mener jusqu'au bout son analyse de ce qu'il appelle la logique de l'invention.

Revenons une nouvelle fois sur ce qui distingue logique d'invention et logique de réflexion. La dernière pousse vers l'avant, éventuellement en procédant à des "dépassements": elle cherche à aller toujours plus loin dans l'exploitation d'un dispositif idéal de départ. Alors que la première suppose, en sens exactement inverse, un retour vers l'arrière, un mouvement de rétrogradation, le seul à pouvoir opérer le contournement de l'idéologie, et restituer un accès au réel. Ici, on peut s'étonner de voir Althusser reprendre à son compte la formule du renversement dont il a effectué auparavant une critique des plus virulentes: qu'est-ce qui garantit que le mouvement vers l'arrière en quoi consiste le projet de revenir aux choses mêmes n'est pas seulement l'image inverse de la marche en avant propre à la spéculation, c'est-à-dire en dernière instance le même mouvement présenté sous une autre forme? Althusser a bien conscience de cette difficulté puisque, en note, un peu plus loin, il explique, sur un ton qui évoque la dénégation, qu'"il ne s'agit pas de substituer à l'intelligence de l'idéologie par sa fin une sorte d'intelligence par son origine", et en conséquence de présenter le retour en arrière vers les choses comme la réciproque directe du dépassement.

N'en demeure pas moins le soupçon que l'idée d'un retour pratique aux choses mêmes, à la base de ce que Cieskowski ou Hess appelaient à l'époque, sur fond en particulier de références fichtéennes, "philosophie de l'action", pourrait relever encore, comme chez Feuerbach d'un principe intra-théorique. Lorsque, à propos des lectures économiques de Marx, qui ont joué un rôle crucial dans son effort en vue de revenir aux choses mêmes, Althusser, qui justifie l'intérêt de Marx à l'égard de la démarche des économistes anglais par le fait qu'ils étaient en contact directement avec la réalité des choses qu'ils essayaient de théoriser "avec le moins de déformation possible", écrit: "bien plus qu'un "dépassement" de l'illusion vers la réalité, c'est une dissipation de l'illusion et un retour en arrière, de l'illusion dissipée, vers la réalité", se rend-il compte que ce qu'il écrit est du pur Feuerbach? Ce rend-il compte qu'il rejoue à nouveau la conception herméneutique de la vérité, comme vérité de la chose, vérité qui réside dans la chose, et, telle une belle endormie, rêve du prince charmant qui viendra la réveiller? Au minimum, on peut remarquer que ce modèle interprétatif est difficilement conciliable avec les réquisits fixés à une logique de l'invention: car c'est d'une logique de la découverte qu'il faudrait plutôt, dans ces conditions, parler.

Dans ce passage de son article, exploitant plus complètement l'idée de déformation, Althusser en vient à parler de l'idéologie comme se tenant à distance des choses, de ces choses avec lesquelles la science chercherait en sens inverse à établir, ou à rétablir, un maximum de proximité. Mais n'est-ce pas du même coup remettre en cause le principe selon lequel, justement, la théorie, pour mériter ce nom, doit s'interdire de penser directement les faits à même l'expérience par l'intermédiaire de laquelle ils s'offrent spontanément,

en s'astreignant à reconstruire ses objets de façon à en faire des "concrets de pensée"? Il y a dans ce passage de l'article une sorte de flirt ou de coquetterie avec l'empirisme ou, pire encore, avec les philosophies du "vécu", que celles-ci cherchent leurs références du côté de Feuerbach ou du côté de Husserl, ce qui est tout à fait étonnant de la part d'Althusser, que son spinozisme dirigeait apparemment dans un tout autre sens. On aimerait en savoir davantage sur ce qu'il faut entendre par "problèmes réels", "objets réels", "histoire réelle", formules qui reviennent à toutes les lignes de cette dernière partie de l'article d'Althusser: comme la "réalité" attribuée à ces problèmes, à ces objets, à cette histoire, se fait-elle reconnaître comme réalité? Et on serait presque tenté d'opposer à l'analyse ici développées l'argument du rêve et du peu de différence qui sépare celui-ci de la vie éveillée, que, l'ayant repris à Montaigne, Descartes avance dans la première de ses *Méditations Métaphysiques*.

Dans une très belle page, Althusser explique que, lorsque Marx, à la fin de l'année 1843, a quitté l'Allemagne pour venir en France, il était en fait parti à la recherche d'un mythe: celui de la politique pure, qui avait auparavant obsédé sa lecture de la dernière section des *Principes de la philosophie du droit* de Hegel, et que, ce qu'il a trouvé, ou commencé à trouver, sur place a été tout autre chose: une histoire politique réelle, dépouillée du revêtement spéculatif dont l'idéologie l'avait recouverte, "la découverte, en deçà de l'idéologie qui l'avait déformée, de la réalité dont elle parlait". Ceci fait resurgir l'idée d'une logique de l'événement et de la contingence, au point de vue de laquelle quelque chose, pour Marx, s'est, au sens fort, passé, au cours de son séjour en France: quelque chose qui a infléchi le cours de sa réflexion dans un nouveau sens, tellement nouveau qu'il est possible à son propos d'avancer le mot de rupture. Et alors, écrit Althusser, "tout bascule".

Fort bien ! Penser une telle irruption de la réalité, ou de ce qui se présente comme tel, dans le cours du développement d'une pensée, irruption, Althusser parle encore de "surgissement", qui la force à revenir sur ses problèmes de base, ici encore nous retrouvons d'ailleurs le schème de la rétrogradation qui imprègne toute la démarche d'Althusser, et qui par voie de conséquence amène la pensée ainsi sollicitée et provoquée par la réalité à remodeler entièrement sa démarche, cela peut être pris comme allant dans le sens de l'élaboration d'une conception matérialiste de la connaissance, conception au point de vue de laquelle, en simplifiant, on peut dire que les choses ont leur mot à dire dans la formation de la théorie qui se confronte à elles. Ceci, en raison du fait que, ce que nous appelons "les choses", ne représente pas seulement un état de fait arrêté, offert comme sur un plateau au regard de la connaissance à la manière d'un ordre étale et immobile dont il ne lui resterait plus qu'à rendre compte aussi objectivement que possible, mais existe sous la forme dynamique d'une action, d'un processus pratique et vivant dans lequel les opérations de la connaissance sont de part en part investies et impliquées. Ce que nous appelons "les choses", s'il n'agit pas "sur" la pensée, au sens d'une intervention causale mécanique, agit "dans" la

pensée, pour autant que la pensée, non pas vient des choses ou est dans les choses, mais est elle-même chose, appartient à l'ordre des choses, à la nature des choses dont elle est un élément à côté d'autres.

Les prémisses de cette conception matérialiste de la connaissance, encore à élaborer, peuvent se lire en filigrane de l'article d'Althusser sur le jeune Marx dont ils constituent la trame secrète, et ils en constituent sans doute, sur le fond, l'apport le plus significatif. Mais ils s'y présentent étroitement mêlés à d'autres éléments, éléments intra-théoriques, et peut-on dire, en reprenant le langage d'Althusser, idéologiques. Toutefois, comme l'explique lui-même Althusser, on ne peut rendre compte de l'état d'une pensée vivante en ramenant celle-ci à une combinaison d'éléments qui seraient en droit séparables: l'article sur le jeune Marx constitue donc une unité organique traversée par des contradictions, par des "problèmes", qui sont l'indice de conflits réels: pour mieux cerner la nature de ces problèmes, il faudrait replacer à son tour la démarche d'Althusser dans son propre "champ idéologique", c'est-à-dire la situer par rapport à l'ensemble des débats qui faisaient de la France intellectuelle des années 1960 un tout à la fois cohérent et instable, fondamentalement antagonique, mais aussi par là-même en mouvement. Ceci confirme que l'histoire d'une pensée, celle d'Althusser comme celle de Marx, ne se présente jamais sous une forme pure, et que le projet de l'expurger de ses impuretés est condamné à l'échec. Dans les dernières pages de l'article, Althusser parle de la "genèse dramatique de la pensée de Marx" qui, dit-il encore "conduit au marxisme, mais au prix d'un prodigieux arrachement de ses origines". La genèse de toute pensée ne serait-elle pas ce drame, précisément ? Ceci serait la meilleure leçon à tirer des essais théoriques du jeune Althusser.

Or, de cette idéologie de la Science on pourrait dire en paraphrasant Althusser qu'elle-même ne présente pas les caractères d'une idéologie de, mais ceux d'une idéologie pour: elle n'est pas naturellement issue du mouvement de développement des savoirs humaines, pour autant que celui-ci est confronté des problèmes relevant de la connaissance pure, mais elle résulte de la reprise de ce processus par une instance extérieure à celle de la connaissance, instance intéressée aux résultats de celle-ci dans la mesure où elle entrevoit la possibilité de les récupérer à son profit: les motivations propres à cette instance sont, non pas théoriques, mais pratiques, et, pour le dire crûment, politiques. L'idéologie de la Science qui soutient l'idée d'un "marxisme achevé" est une idéologie politique, nourrie d'éléments empruntés à l'histoire et à l'épistémologie des connaissances récupérés en vue de renforcer et d'authentifier la séparation dans laquelle la théorie se maintient en réserve des dénaturations, ou comme on disait dans le langage d'alors, les "déviation" auxquelles était inévitablement exposé son processus vivant. Et toute l'épistémologie althusserienne des "continents scientifiques", qui fait de Marx le Galilée de l'histoire et de Freud le Galilée de l'inconscient, allait être

supportée par cet *a priori* politique, revêtu d'une apparence scientifique, mais en dernière instance idéologique.

En d'autres termes, l'idée d'un "marxisme achevé" serait elle-même un moment de l'histoire concrète du marxisme, et rien, sinon un présupposé dicté par des motivations politiques, à savoir la nécessité pour le parti des travailleurs et des masses d'avoir une doctrine qui fût définitivement viable, ne permettait de reconnaître à ce moment un caractère terminal. Et en effet, ce présupposé s'est effondré, en même temps que disparaissaient ses bases pratiques. Cela signifie-t-il que l'histoire du marxisme s'est achevée dans ce naufrage d'une idée, apparue à un certain moment de son développement, et emportée par ce qu'on appellera, faute de mieux, la force de la vie? Affirmer cela, n'est-ce pas ajouter à crédit à un nouveau présupposé, non moins politique que le précédent?

L'étrange dans toute cette affaire est qu'il y a avait dans la réflexion ébauchée par Althusser au moment où il écrivait son article sur le jeune Marx des éléments qui auraient permis d'échapper à ce piège du marxisme achevé, c'est-à-dire, non pas précise une note du texte d'Althusser, du marxisme arrêté, donc n'ayant plus du tout à produire de connaissances nouvelles, mais du marxisme irréversiblement entré dans l'ère de la scientificité en raison d' l'appui fondateur qu'il tire de ses "questions de théorie"

Copyright Pierre Macherey