

UCL

Université
catholique
de Louvain

Faculté de philosophie, arts et lettres (FIAL)
Ecole de philosophie (EFIL)

Qu'est-ce que le contemporain ? L'action politique et philosophique au regard de la théorie de l'histoire chez

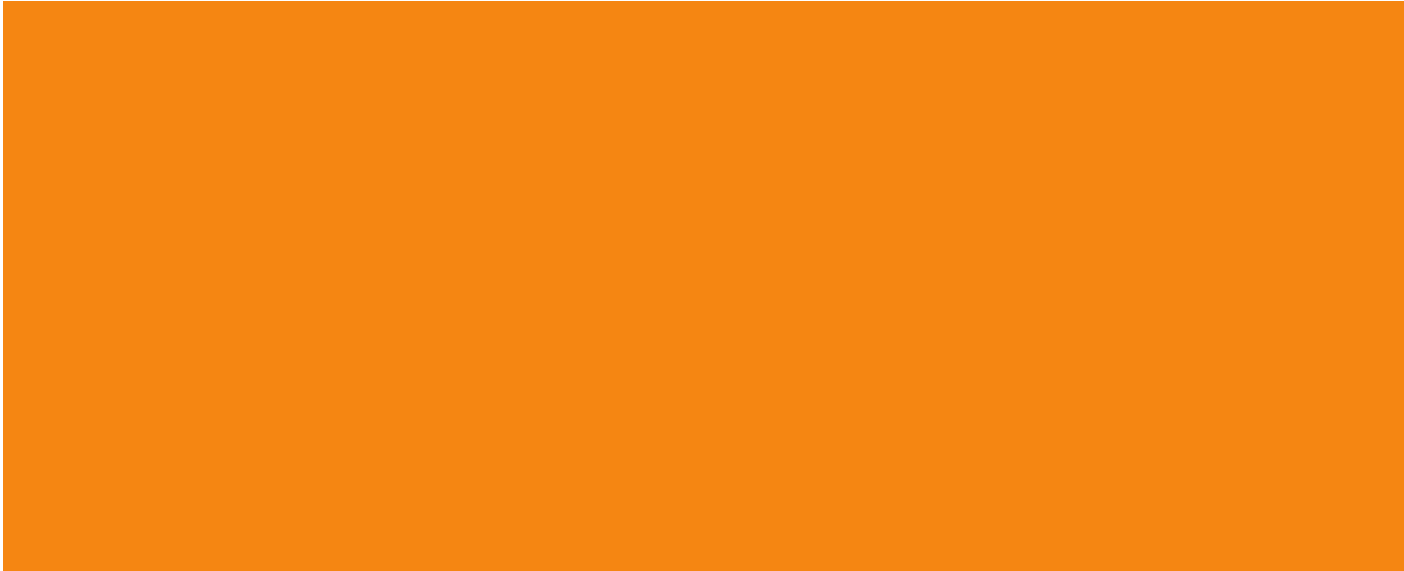
Louis Althusser

Mémoire réalisé par
François Schmitz

Promoteur(s)
Marc Maesschalck

Année académique 2016-2017
Master [120] en philosophie à finalité approfondie

EFIL : Place du Cardinal Mercier, 14 bte L3.06.01, 1348 Louvain-la-Neuve, Belgique
Place Blaise Pascal, 1 bte L3.03.11, 1348 Louvain-la-Neuve, Belgique www.uclouvain.be/fial





Université catholique de Louvain
Faculté de philosophie, arts et lettres

**Qu'est-ce que le contemporain ? L'action politique et philosophique
au regard de la théorie de l'histoire chez Louis Althusser**

Mémoire présenté en vue de l'obtention du grade de Master en philosophie
par François Schmitz

Promoteur : Marc Maesschalck

Louvain-la-Neuve, août 2017

Table des matières :

Introduction	7
 Chapitre I. L'organisation structurelle de la contemporanéité et du tout sociétal	21
Analyse et détachement par rapport au discours idéologique.....	22
Le principe unificateur et combinatoire de l'idéologie.....	28
Le rapport dialectique entre la pratique et l'idéologie.....	31
L'expansionnisme idéologique.....	34
La limitation de l'idéologie.....	44
Le tout sociétal comme totalité épistémologique.....	52
La dialectique marxiste et le matérialisme historique.....	55
 Chapitre II. Le devenir historique et objectif de la théorie	63
L'histoire et la production de la théorie.....	64
La possibilité du basculement historique et productif de la théorie.....	79
 Chapitre III. Une pratique politique de la contemporanéité	89
La dialectique et la production politique.....	90
La dialectique et la pratique politique.....	98
 Conclusion	111
 Bibliographie	121

Introduction

Comme point de départ à cette entreprise théorique, ou du moins d'explicitation conceptuelle, il me paraît nécessaire de commencer directement par l'explication du titre choisi, ou du moins de son terme et de son concept central, celui que l'on suivra tout au long de ce travail, tout en l'amenant également, au fil des lectures, là où il me semble qu'il nous conduit, c'est-à-dire celui de « contemporain ». L'emploi de ce terme trouve dans un premier temps son origine et son sens dans un texte de Louis Althusser, lu lors de la préparation de ce mémoire, à savoir, le texte portant sur « L'objet du « Capital » »¹, un des textes de l'ouvrage collectif *Lire Le Capital*, établi sous la direction d'Althusser. Lors d'une première approche méthodologique que j'aimerais exposer dans cette introduction, je voudrais dans un deuxième temps, après avoir mis en évidence le lieu particulier de l'emploi de ce terme par Louis Althusser lui-même, désigner d'autres textes, principalement deux, à savoir « Qu'est-ce que le contemporain ? »² de Giorgio Agamben et « La souveraineté aujourd'hui : entre vieilles fragmentations et nouvelles excédences »³ d'Antonio Negri, décisifs quant à la possibilité de discuter et de cerner les possibilités conceptuelles actives de ce terme de contemporain, à la fois théoriquement et pratiquement, au sein d'une tradition philosophique marxiste et althussérienne. Sans joindre la démarche de ces auteurs à celle d'Althusser, ceux-ci donnent tout de même, il me semble, des orientations au concept de contemporanéité qui peuvent, voire se doivent, d'être mises en dialogue avec les indications qu'Althusser nous en donne. Ces différentes remarques nous amènerons, je l'espère, à une première explicitation générale non seulement du concept de contemporain, mais également de son importance décisive au sein d'une théorie marxiste-althussérienne structuraliste qu'il s'agira aussi de définir et de rendre

¹ L. Althusser, « L'objet du « Capital » », in L. Althusser, É. Balibar, R. Establet, P. Macherey et J. Rancière, *Lire Le Capital*, Paris, PUF, coll. Quadrige, 2014.

² G. Agamben, *Qu'est-ce que le contemporain ?*, Paris, Payot et Rivages, coll. Rivages poche/Petite Bibliothèque, 2008.

³ A. Negri, *La souveraineté aujourd'hui, entre vieilles fragmentations et nouvelles excédences*, in « Tracés. Revue de Sciences humaines », #08 2008, Hors-série pages 101-119, Lyon, ENS Éditions, 2008.

active à l'épreuve de la pensée, notamment et principalement, du moins c'est le pari principal de ce mémoire, au travers du terme de contemporain.

Althusser pose effectivement, autour de ce terme de contemporain, une première problématique qu'il retrouve dans la lecture de l'histoire de Hegel, ce qu'il désigne comme « la contemporanéité du temps, ou catégorie du *présent* historique »⁴, lecture de laquelle il faudra à Althusser, et il nous faudra avec lui, nous détacher tout en s'y rattachant quant aux impasses théorico-pratiques et structurelles qu'elle peut poser. En effet, cette contemporanéité, ou cet événement historique qu'est l'instant présent d'une époque et d'un contexte donné est saisi par Hegel comme ce qu'Althusser critiquera comme étant l'avènement de l'approche méthodologique en philosophie, soit de « la réflexion et l'application de la connaissance acquise dans une nouvelle expérimentation »⁵, c'est-à-dire la retranscription automatique et évidente d'un événement historique et déterminé comme réalité interprétable et entièrement compréhensible dans une lecture méthodologique donnée et imposée a priori. C'est en opposition à cette idéologisation de l'histoire, à cette unification du tout historique en un seul continuum méthodologique et donc significateur que s'articulera le travail d'Althusser que je tenterai de saisir dans ce mémoire, en voyant justement les potentialités toutes autres que représente ou que peut représenter l'*événementialité matérielle* des faits historiques qui nous précèdent toujours déjà, à savoir les événements qui nous sont contemporains.

Mais lorsqu'Althusser définit avec Hegel ce terme de contemporain, c'est aussi, il me semble, pour mettre en évidence non pas uniquement la matérialité de ces faits ou de ces événements qui peuvent nous être contemporains, et donc finalement leurs hétérogénéités ou originalités historiques, mais également leurs aspects *idéologiques*, en ce qu'ils manifestent bel et bien la prolongation de la représentation du cadre théorique, voir idéologique, d'une époque ou d'une période donnée. Dès lors, si avec notre philosophe la pratique se caractérise toujours par « le primat sur la théorie »⁶, en ce que même la philosophie classique idéaliste, étant peut-être caractérisable sous ce

⁴ L. Althusser, « L'objet du « Capital » », in L. Althusser, É. Balibar, R. Establet, P. Macherey et J. Rancière, *Lire Le Capital*, p. 276.

⁵ L. Althusser, *Initiation à la philosophie pour les non-philosophes*, Paris, PUF, coll. Perspectives critiques, 2016, p. 377.

⁶ *Ibid.*, p. 161.

nom comme l'accomplissement de la théorisation de la réalité par excellence, se trouve toujours déjà précédée par la pratique, « toujours *après coup* [...] toujours *en retard* [...] toujours *différée* »⁷, il s'ensuit également que la pratique elle-même ne s'accomplit jamais dans une indépendance pure et complète par rapport à toutes théories, à toutes idéologies, dépendante à son tour de l'héritage théorico-pratique par rapport auquel elle prend place. C'est autour de cette difficile mais effective articulation entre idéologie et matérialisme que se joue pour Althusser le jeu de la mise en théorie de l'histoire, pratique intellectuelle décisive quant à l'actualité évènementielle sur laquelle tout intellectuel se doit d'être amené à penser.

Or c'est bien autour de ce rapport entre *idéologie* et *matérialisme*, et donc aussi entre *homogénéité* et *hétérogénéité*, ou encore entre *synchronique* et *diachronique* que se place la question théorico-pratique de ce qui nous est contemporain. Althusser caractérise en effet la lecture du présent de Hegel comme ce que l'on ne peut pas réellement dépasser, déranger, car « le présent constitue [...] l'*horizon absolu* de tout savoir, puisque tout savoir n'est jamais que l'existence dans le savoir du principe intérieur du tout »⁸. Que veut dire une conception de l'histoire ou du processus historique qui serait hétérogène, ou encore diachronique ? Il apparaît que ces processus représentent des coupures que l'on pourrait appeler en langage foucauldien *épistémologiques* radicales entre différentes époques ou périodes données, et qui ne peuvent alors se résoudre par des interprétations méthodologiques de la structure sociale que l'on tente d'étudier, mais qui nécessitent au contraire pour être compris des approches structurelles spécifiques à l'organisation sociale en place. En ceci se joue pour Althusser la seule possibilité *réelle* de saisir l'organisation particulière d'un ensemble de processus matériels desquels on peut alors faire science, c'est-à-dire être capable d'en définir le projet social nécessaire et décisif qu'un ensemble d'organismes relationnels interindividuels doit être amené à se proposer. Voilà selon le philosophe la leçon première et décisive que Marx s'est proposé de réaliser dans *Le Capital*, déroutant l'approche méthodologique en proposant, au travers d'un champ lexical, conceptuel et théorique nouveau, une lecture non pas simplement nouvelle

⁷ Louis Althusser, *Lénine et la philosophie suivi de Marx et Lénine devant Hegel*, Paris, François Maspero, coll. Petite collection maspero, 1972, p. 54.

⁸ Louis Althusser, « L'objet du « Capital » », in Louis Althusser, Étienne Balibar, Roger Establet, Pierre Macherey et Jacques Rancière, *Lire Le Capital*, p. 278.

mais bel et bien réelle de l'organisation économique de *sa* société allemande, permettant de changer l'objet de l'économie dominante en y dénonçant les processus réels et matériellement actifs voilés par le discours des sciences économiques de l'époque et permettant ainsi de couper radicalement avec le processus reproductif de l'idéologie sociétale alors en place. Dès lors :

Ce n'est pas par la répétition, mais par la non-répétition de cet espace, qu'on parvient à échapper à ce cercle : par la seule fuite théoriquement fondée, – qui justement ne soit pas une *fuite*, toujours vouée à ce qu'elle fuit, mais une fondation radicale d'un nouvel espace, d'une nouvelle problématique, qui permette de poser le *problème* réel, méconnu dans la structure de reconnaissance de sa position idéologique.⁹

Cette proposition d'un fonctionnement théorico-pratique en mesure de pouvoir contrer tout processus de maintien idéologique dans une société ou dans un ensemble relationnel interindividuel est fortement mise en avant par un des élèves des plus attentifs, des plus compréhensifs et des plus fidèles par rapport à la philosophie althussérienne, à savoir Étienne Balibar. Celui-ci a bien compris la nécessité historique et théorico-pratique de donner place, voire de favoriser les potentialités créatrices des réalités pratiques en place dans un espace temporel, dans un contemporain, particulier à une société donnée. Le contemporain, étant l'espace ou le moment de tension qui de par sa particularité toujours pré-objective et donc pré-discursive, toujours en possession d'une certaine avance sur la théorie ou la théorisation, voire la modélisation, de son époque, semble bien être ce moment possible au sein duquel il nous est encore, voire toujours, possible d'échapper à toute fixation en règle d'une analyse méthodologique donnée a priori par rapport à l'élaboration sociétale d'un lieu et d'un temps donné. Dans le renvoi stimulant et actif entre théorie et pratique, qui sera principalement étudié par Althusser, la prolongation du mode idéologique en place est toujours dépendant de la pratique idéologisée active et stimulante d'un moment et d'un espace donné, seule condition possible pour la prolongation non pas uniquement pratique mais aussi théorique du cadre idéologique dominant. Cela, Balibar l'aura à son tour bien lu chez Marx, soulignant que :

⁹ *Ibid.*, p. 58.

L'idée la plus profonde de Marx – sa découverte –, c'est que, si l'exploitation du travail salarié est bien une oppression, si les prolétaires sont bien « assujettis » de toutes les façons possibles au mécanisme de l'accumulation pour l'accumulation, s'ils sont bien la chair à canon des batailles de la production capitaliste, le capital n'est pas pour autant un souverain, un despote, un maître. Mais un rapport social anonyme, personnel-réel, immanent à la division du travail et à l'organisation économique¹⁰.

Si l'on en revient alors au texte de Louis Althusser dans *Lire Le Capital*, il apparaît que le terme de contemporain soulève justement l'ambiguïté historique ou historicisante de l'effectivité réelle et concrète de faits ou d'évènements contemporains, c'est-à-dire qui, en existant toujours simultanément au cadre organisationnel, donc aussi théorique d'une époque, d'une période ou d'un moment donné, le précède pourtant toujours. Dès lors, l'étude minutieuse de l'articulation et de la caractérisation des pratiques réelles et concrètes d'une époque, d'une période, ou encore d'un moment donné est la seule étude à même de pouvoir non pas uniquement caractériser les pratiques de son temps, mais également en anticiper les conséquences théorico-pratiques, ou idéologico-pratiques qui s'en suivront. Cette étude est bel et bien pour Althusser caractérisable comme une approche à la fois *matérialiste* (concernant les pratiques d'une société, d'un groupe ou d'un ensemble donné) et *structuraliste* (concernant l'organisation des rapports entre individus ou instances au sein d'une société, d'un groupe ou d'un ensemble donné). Au lieu donc de voir le contemporain comme répétition ou apparition d'un donné connu et contenu au sein de la théorie préexistante à la pratique contemporaine, il serait intéressant et me semble-t-il pertinent de voir avec notre philosophe français le « ce-qui-nous-est-actuel » comme une articulation particulière de faits ou d'évènements particuliers, une articulation qui est construite en fonction de l'organisation des pratiques en places au sein d'un ensemble donné, et qui nous est dès lors non-historiquement nécessaire, homogène, mais structurellement déterminé ou défini, donc théorico-pratiquement défini. Mais ce qu'Althusser nous propose justement de penser, c'est cette possibilité de considérer ce cadre théorico-pratique comme non pas totalement contingent, mais structurellement déterminé, et dès lors tout autrement structurellement déterminable, et cela au travers

¹⁰ Étienne Balibar, *La crainte des masses. Politique et philosophie avant et après Marx*, Paris, Galilée, coll. La philosophie en effet, 1997, p. 161-162.

de la compréhension de ces pratiques qui sont parfois à même de nous proposer des articulations théorico-pratiques nouvellement déterminées. Cependant, bien qu'une volonté scientifique se détache ici clairement, le rapport entre théorie et pratique et le jeu de renvoi entre ceux-ci questionnera cette scientificité au sein même il me semble du travail et de la réflexion d'Althusser. Sans anticipé sur cela et en restant donc à ce stade du mémoire dans une certaine catégorisation du travail d'Althusser, il me faut passer à d'autres éléments permettant de mieux comprendre ce terme de *contemporain*.

La volonté de faire tourner ce travail autour du terme et du concept de contemporain vient également d'un deuxième texte, celui de Giorgio Agamben intitulé « Qu'est-ce que le contemporain ? », texte qui reprend la leçon inaugurale du cours de Philosophie théorique donné par Agamben en 2005-2006 à l'Université IUAV de Venise. Sans m'attarder sur l'entièreté de ce texte assez court, je tenterai ici d'en retirer les éléments principaux qui enrichissent et enrichiront la réflexion autour de ce en quoi consiste le contemporain. En suivant le texte, et donc également en suivant la voie que nous propose de tracer avec lui Agamben, j'aimerais me rapporter tout d'abord et de manière spécialement importante à la première invitation que l'auteur nous propose sur ce thème, définissant le contemporain comme attitude intellectuelle par rapport à l'actualité. En cela, il me semble que l'on retrouve un des thèmes principaux que j'ai tenté de mettre en évidence chez Althusser, caractérisant la posture matérialiste de l'histoire comme non pas uniquement une définition de l'histoire, mais une réelle *attitude* intellectuelle qui nous permet d'interpréter autrement la réalité et d'en faire une réelle étude, d'en faire science.

Pour en venir plus spécifiquement au texte d'Agamben, celui-ci cerne effectivement bien que c'est dans la manière ou dans l'attitude face à l'actualité événementielle que ce caractérise le fait de se rapporter aux choses de manière contemporaine. Mais avant de définir le contemporain comme une manière de se rapporter à l'actualité de son temps, il tente de le définir et d'y voir, avec Nietzsche, toute l'ambiguïté historique qu'il pose. En effet, le contemporain y est caractérisé comme l'inactuel, c'est-à-dire non pas ce qui n'est pas temporellement actuel, mais ce qui échappe finalement toujours déjà aux évidences avec lesquelles on se rapporte et

on perçoit les événements de notre actualité, de notre temps. C'est en ce sens que l'auteur utilise les termes de « déphasage », de « disconvenance »¹¹, termes qui situent bel et bien l'actualité événementielle dans une position d'ambiguïté entre ce qui nous est déjà là et ce qui nous est toujours anticipé, dans lequel on n'est pas encore. Ainsi donc, « le-ce-qui-nous-est-contemporain » est caractérisé par à la fois le fait qu'il y a quelque chose en lui qui nous échappe toujours déjà, mais aussi auquel nous-mêmes on ne peut échapper puisqu'il nous est toujours actuel : « Un homme intelligent peut haïr son époque, mais il sait en tout cas qu'il lui appartient irrévocablement. Il sait qu'il ne peut pas lui échapper »¹². Or si Agamben nous parle bel et bien à travers cela d'une attitude courageuse à adopter par rapport à son actualité, c'est par le fait de tenter d'y voir non pas uniquement ce qui nous apparaît comme évident – et en suivant Althusser et de ce qui a été dit précédemment il me semble que l'on peut dire ce qui nous apparaît comme a priori évident, idéalement et méthodologiquement évident –, mais au contraire ce qui se dérobe à notre regard, ce qui ne se donne pas à voir à notre regard mais qui nous est pourtant bel et bien actuel : « le contemporain est *celui* qui fixe le regard sur son temps pour en percevoir non les lumières, mais l'*obscurité* »¹³ [je souligne]. Dans cette définition qu'Agamben nous donne, c'est bien par une attitude, ou plus exactement une posture qu'il définit le contemporain, comme si tout échappait à celui qui ne se donne pas l'occasion de voir et de découvrir ce qui ne lui appartient pas, ce qui n'est pas (encore) avec lui, mais qui pourtant l'accompagne déjà.

En se tenant à ces quelques réflexions d'Agamben, il me paraît intéressant et riche pour ce travail de le faire dialoguer avec plusieurs aspects importants du contemporain tel que j'ai essayé de les mettre en évidence précédemment. Deux choses sont, je pense, principalement à souligner, mais celles-ci se rejoignent. La première, c'est le caractère anti-idéologique de la définition qu'Agamben nous propose du contemporain. En effet, l'événementiel de l'actualité est bel et bien cette ambiguïté qui fait coexister à la fois du connu, c'est-à-dire de l'actuel méthodologique ou encore du continuel idéologique, et à la fois de l'inactuel, ou encore ce que l'on pourrait appeler avec l'auteur du disconvenant ou du déphasé. Ce mélange que l'on

¹¹ Giorgio Agamben, *Qu'est-ce que le contemporain ?*, p. 10.

¹² *Ibid.*, p. 11.

¹³ *Ibid.*, p. 19.

pourrait appeler grossièrement du mélange de connu et d'inconnu, inconnu qui ne nous est jamais réellement accessible, propose bel et bien une posture intellectuelle et une considération de l'évènementiel comme anti-idéologique, c'est-à-dire qui scinde le temporel en continu et discontinu, en possibilité de déphasage par rapport aux temps, époques, périodes existantes, et donc aussi aux cadres idéologiques ou de savoirs, ou encore aux cadres méthodologiques existants. C'est il me semble en ces termes qu'Agamben nous parle d'« une essentielle hétérogénéité »¹⁴ dans le temps. Ici peut apparaître le deuxième point de contact entre les réflexions d'Althusser et d'Agamben, ce dernier nous parlant également d'une réelle posture intellectuelle qui doit être à même de pouvoir considérer ce qui ne se donne pas à voir dans notre actualité mais qui pourtant existe. Sans être uniquement une caractérisation du processus qu'est la contemporanéité, il apparaît nécessaire de porter une réelle attention à ce qui habite l'actualité, afin non pas de la connaître et de la faire entrer dans des convenances méthodologiques qui nous appartiendraient déjà, mais de proposer avec elle, avec son originalité et avec sa nécessité une nouvelle caractérisation de ce que peut être et devenir notre temps. De là à voir chez Agamben une proposition d'une pratique intellectuelle matérialiste ? :

Cela signifie que le contemporain n'est pas seulement celui qui, en percevant l'obscurité du présent, en cerne l'inaccessible lumière ; il est aussi celui qui, par la division et l'interpolation du temps, est en mesure de le transformer et de le mettre en relation avec d'autres temps, de lire l'histoire d'une manière inédite, de la « citer » en fonction d'une nécessité qui ne doit absolument rien à son arbitraire, mais provient d'une exigence à laquelle il ne peut pas ne pas répondre.¹⁵

Il m'importe désormais d'en venir à un troisième texte, celui d'Antonio Negri qui s'intitule « La souveraineté aujourd'hui : entre vieilles fragmentations et nouvelles excédences » dans lequel il est davantage mis en valeur, dans certains de ses passages, l'aspect performatif de ce que l'on peut appeler l'activité du contemporain, ou encore l'évènementialité du contemporain. Il y souligne en effet l'importance d'y déceler ce qu'il appelle des processus de « fragmentations » et d'« excédences », processus

¹⁴ *Ibid.*, p. 39.

¹⁵ *Ibid.*, p. 41-42.

dépendants de la mise en place historique de nos modes de fonctionnements sociétaux mais actifs au sein de notre contemporanéité et à même de pouvoir redéfinir nos cadres de fonctionnements théorico-pratiques. Sans entrer spécifiquement dans les exemples et les descriptions de ce qui est aujourd'hui pour lui caractérisable comme des processus de fragmentations et d'excédences, il me paraît important pour ce travail de mettre en évidence à ce stade deux caractéristiques principales de ces deux processus qui rejoignent ce qui a déjà été dit plus haut du contemporain, mais en insistant comme je l'ai souligné sur l'aspect performatif de l'évènementialité du contemporain, de l'actualité.

La première, c'est bien le caractère propositionnel de l'actualité, nécessitant par là, comme on l'a déjà vu avec Agamben, une position critique, seule capable de saisir les enjeux décisifs de notre contemporanéité et de les rendre actifs : « La critique qui devient *masse critique* (sociale et politique) dépasse ainsi le seuil historique que le pouvoir impose aux mouvements critiques »¹⁶. Comme on le voit dans cet extrait, l'enjeu est ici non seulement de souligner les réalités sociales actives et particulières de notre actualité, mais aussi et surtout de leur permettre de s'exprimer de manière concrète et bouleversante par rapport au cadre théorico-pratique, ou encore épistémique pour reprendre un terme que Negri emprunte à Michel Foucault, et ainsi de proposer de nouvelles réalités à prendre nécessairement en compte de par leurs nécessités contestataires. Le matérialisme scientifique dont nous parle Louis Althusser ne semble pas éloigné de cette position, du moins dans sa volonté politique. J'y reviendrai plus tard au fil de ce travail. Ce qu'il me paraît capital, et sur lequel je veux insister encore ici, c'est la nécessité de rendre possible et de promouvoir l'expression de ce qu'il appelle la fragmentation de nos processus normatifs sociétaux ou encore institutionnels, ces expressions étant justement ces « excédences », ce qui apparaît en avant, en trop par rapport à nos cadres normatifs, ou encore ce qui apparaît comme le n'étant pas encore, ce sur quoi, comme je l'ai souligné avec Althusser, la théorie inscrit sa marque mais qui pourtant la dépasse ou la devance déjà toujours, lui proposant potentiellement déjà toujours quelque chose de différent, de plus. Cependant, cela offre également la possibilité de reprise ou de réaffirmation par l'idéologie dominante des processus d'« excédences », mais c'est là justement ce sur

¹⁶ A. NEGRI, *La souveraineté aujourd'hui, entre vieilles fragmentations et nouvelles excédences*, p. 101.

quoi Negri va insister en parlant de position critique. Je n'insisterai pas davantage là-dessus car j'y reviendrai plus tard en caractérisant le travail intellectuel althussérien, mais je laisse ici s'exprimer la définition qu'en donne Negri en y comprenant bien l'aspect performatif et actif qu'elle se doit de proposer :

La *critique*, c'est cette activité intellectuelle (sociale et politique) qui, parce qu'elle traverse la crise de la modernité et évite d'être réassimilée par elle, génère un ensemble de force qui permet de transformer à la fois le monde dans lequel nous vivons et le savoir et l'éthique de celui-ci¹⁷.

Ceci m'amène à l'autre caractéristique principale qu'il me faut brièvement expliquer avec Negri. Si c'est bien d'une activité, à la fois pratique et théorique, qu'il est question quant à ce que doit être ou se doit d'être la définition du contemporain chez cet auteur, alors c'est bien de la caractérisation d'un mouvement anti-idéologique dont il est question. En tentant d'offrir des possibilités de manifestations des affirmations réelles et excédentes de notre temps par rapport aux cadres épistémologiques sociétaux de nos sociétés actuelles, Negri voit dans cette position à la fois intellectuelle, critique, et pratique la caractérisation de ce qu'est l'affirmation de la complexité du processus de la contemporanéité, processus qui est et se veut être à la fois structurant et déstructurant. Sans ne plus affirmer du tout l'aspect idéologique ou structurant que se proposent à elles-mêmes nos sociétés, et en maintenant l'idée de gouvernance comme une affirmation théorique et pratique que se donnent continuellement à penser nos sociétés, il en propose la possibilité de se maintenir en dehors d'un pur fonctionnement idéologique par l'analyse critique et la mise en lumière de ce qui se marque comme questionnant et déstructurant par rapport à toutes tentatives de fixations fonctionnelles. En soulignant ainsi la menace continue de l'idéologisation, et en proposant une pratique critique à même de toujours se détacher de mise en idéologie, ou de fixation du savoir et des pratiques, bref du cadre épistémologique pour reprendre ses mots, Negri s'inscrit bien il me semble à ce niveau dans la proposition qu'Althusser essaye de nous faire.

¹⁷ *Ibid.*

Avant d'en venir à la continuité du travail suite à ce premier chapitre introductif et explicatif du concept central de ce mémoire, j'aimerais travailler à une première conclusion ou synthèse sur base des textes que j'ai exposés. Plusieurs caractéristiques de ce qu'est ou de ce que peut être le contemporain dans ce travail et dans l'œuvre d'Althusser sélectionnée ici se retrouvent selon moi dans ces textes à la fois d'Althusser, d'Agamben, et de Negri. Je vais les exposer en essayant de voir dans leur complémentarité une première tentative de définition de ce que peut être ce contemporain.

Ces différents auteurs semblent tous trois s'accorder sur l'*ambiguïté historique* ou encore l'hétérogénéité que propose l'évènementialité contemporaine ou l'actualité dans son articulation fondamentale. Tous trois semblent en effet souligner l'effectivité de pratiques et de réalités originales et donc déstructurantes ou discontinuantes par rapport au cadre théorique ou idéologique en place servant de grille d'analyse méthodologique quant aux réalités pratiques passées, présentes et à venir. Face à cet aveuglement méthodologique, les auteurs nous proposent donc de penser l'actualité qui nous traverse comme la source possible d'évènements décisifs et nécessaires pratiquement et théoriquement. Que cela ait été un dépassement de l'économie classique pour Marx, repris et analysé comme tel par Althusser, ou encore un dépassement nécessaire du concept et de la pratique de la souveraineté et de la gouvernance pour Negri, il me semble qu'il s'agit là d'un fond interprétatif commun.

Le second point principal sur lequel les auteurs semblent s'accorder et se rejoindre est l'interprétation du sens du terme de contemporain comme relevant d'une *attitude intellectuelle* et critique. Mais cela ne signifie pas que le contemporain désigne par essence l'appropriation d'une attitude critique, mais plutôt que pour rendre significatif et compréhensible ce que l'on peut continuer à appeler une certaine ambiguïté historique propre ou particulièrement effective au sein d'une actualité particulière, il faille nécessairement promouvoir et affirmer des attitudes intellectuelles critiques à même de pouvoir, à la fois, saisir et rendre effective l'importance capitale, décisive voire historiquement et théorico-pratiquement nécessaire de la prise en compte d'affirmations potentiellement déstructurantes et discontinuantes.

Enfin, le terme de contemporain se trouve marqué chez ces auteurs par son aspect potentiellement *anti-idéologique*. Cela s'inscrit dans la continuité des deux premières caractéristiques, non seulement dans le cas de l'ambiguïté historique qui est à même de proposer des réalités originales, mais aussi nouvellement analysables uniquement par des attitudes intellectuelles nouvelles et se proposant des grilles d'analyses non pas méthodologiquement données a priori, mais dépendantes des réalités à prendre en compte et donc se proposant des défis au cas par cas et dès lors non-généralisables. Cette anti-globalisation du cadre interprétatif à tout évènement, et cette anti-sélectivité des évènements significatifs de ceux qui ne le sont pas, s'inscrivent bel et bien dans une volonté de contrer tout processus d'idéologisation, qui ne serait alors plus à même de faire face et de prendre en compte les défis que l'actualité lui propose peut-être toujours déjà de penser. Cependant, ces auteurs restent lucides quant au risque continu et perpétuel de la reprise idéologique et de toutes synthétisations d'une coupe de temps pour utiliser un vocabulaire althussérien, l'homme étant « par nature un animal idéologique »¹⁸.

L'ambition était ici de poser quelques éclaircissements et quelques bases conceptuelles autour du terme de contemporain proposé par ces trois principaux auteurs, complété par les différentes analyses des textes plus spécifiquement althussériens qui suivront. Cependant l'enjeu majeur de la section suivante sera de ne délimiter plus uniquement ce en quoi consiste ou peut consister le terme de contemporain, mais de parler de cette difficulté qu'il pose en tant qu'actualité au sein d'un fonctionnement structuraliste et épistémologique, de savoir et de connaissance spécifique. Pour cela, c'est bien Althusser qu'il va falloir mobiliser puisqu'il tente justement de répondre à cette question, au travers bien sûr de l'analyse des écrits de Marx sur les sociétés capitalistes de l'époque de celui-ci, mais également de la sienne. L'ambition donc du chapitre suivant sera de délimiter cet espace que le structuralisme nous donne à penser, et de caractériser ce structuralisme combinatoire, comme on peut l'appeler avec Althusser, afin de pouvoir y cerner l'importance que l'on peut y donner au concept de contemporain, et l'enjeu théorico-pratique majeur que celui-ci peut y représenter dans une perspective de mise en place d'un fonctionnement théorico-

¹⁸ L. Althusser, *Sur la reproduction*, Paris, PUF, coll. Actuel Marx Confrontation, 2011, p. 295.

pratique anti-idéologique, du moins anti-idéologique de par la non-institution d'idéologies dominantes, qui réaffirmeraient alors l'importance hiérarchique de la lutte des classes, fonctionnement qui est pourtant, lorsqu'il est pratiqué sous le signe de la domination d'une classe et d'une idéologie sur d'autres, antihistorique.

Si la tâche du prochain chapitre sera donc de mettre en place et de saisir le terrain sur lequel le structuralisme althussérien sera à même de se définir en tant que théorie, le chapitre deux se voudra quant à lui le lieu du questionnement de ce sur quoi justement se construit une entreprise de théorisation. Ce qu'il s'agira dès lors d'y questionner, c'est cet objet à partir duquel ou autour duquel s'organise et se définit un discours théorique. De la manière avec laquelle on se rapporte à l'objet dépendra aussi, comme on le verra, le rapport non seulement à la réalité qu'entretient un développement théorique, mais également l'aspect historique ou non de cette théorie, c'est-à-dire la possibilité que cette théorie se donne de faire histoire, ou au contraire de se développer séparément ou autrement que le contenu historique réel. Il s'agira plus particulièrement de se rapporter au travail d'Althusser dans son analyse du *Capital* de Marx dans son ouvrage collectif *Lire le Capital*, ouvrage qui spécifie son analyse évidemment autour du discours de l'économie classique, mais dont la tâche théorique peut, en suivant le travail d'Althusser notamment dans *Sur la Reproduction*, être mise en rapport avec d'autres développements théoriques, d'autres types de discours à visée de domination. Ainsi, bien que la particularité appartienne à tous types de discours en tant qu'ils s'inscrivent particulièrement dans une formation sociétale donnée, cela n'empêche que dans la méthodologie de domination qu'ils entretiennent, ces démarches théoriques semblent s'organiser dans une certaine correspondance.

Enfin, comme chapitre final et en suivant le sens de ce qui a été dit dans ces quelques descriptions précédentes, je tenterai de comprendre en quoi l'on peut parler d'attitude ou de démarche intellectuelle qui soit en adéquation avec cette importance accordée au fait de saisir l'aspect décisif de l'histoire et de la contemporanéité dans le travail d'Althusser. Et pour prendre un certain angle d'approche de cette question, je choisirai celui qui me semble le plus décisif et le lieu réel d'action selon Althusser, à savoir la démarche politique que l'on peut entreprendre au départ des différentes analyses qui auront été établies précédemment. C'est donc une attitude

« contemporaine » qu'il s'agira de décrire, en tant qu'elle est à même de permettre de repenser non seulement la dimension historique de l'action politique, dimension qu'il nous faudra alors définir, mais également l'action politique en tant qu'action réellement matérialiste, rejoignant par là le projet d'une science du matérialisme historique dans le travail de Louis Althusser. Ce chapitre, rejoignant les éléments décrits et donnés dans les deux chapitres précédents, se voudra comme en quelque sorte un chapitre conclusif, en ce sens qu'il définit non pas uniquement les enjeux finaux d'une théorie de l'histoire althussérienne, comme découlant donc de ces apports théoriques et de son discours théoriques, mais bien plutôt en ce sens qu'il est le lieu de début et le lieu final de l'action que l'on peut tenter de et être amené à saisir au travers de cette retranscription théorique.

I. L'organisation structurelle de la contemporanéité et du tout sociétal

Dans les différentes étapes qui vont m'occuper au cours de ce travail, il me paraît nécessaire de passer par l'explication de ce en quoi peut consister l'étude ou l'appréhension d'un contemporain, d'un tout actuel, et dès lors de tenter de définir ce en quoi il nous est possible de travailler l'*objet du contemporain*. Par objet du contemporain, il me semble qu'il est important de ne pas saisir cette expression comme immédiatement désignation du contemporain comme évènementialité à saisir en sélectionnant uniquement ce qui rentre dans une ligne d'analyse méthodologique précise et prioritairement donnée, mais plutôt l'organisation structurelle particulière d'un tout relationnel. C'est du moins la tâche que tentera de se donner Althusser, qui rejoint bien évidemment l'importance de toute actualité dans la formulation d'une théorie de l'histoire, tâche que se donne aussi à penser Agamben et par lequel j'aimerai brièvement commencer. En effet, j'ai montré que chez le philosophe italien, ce qui est contemporain n'est ni uniquement ce qui nous apparaît en pleine lumière, clair et évident (on pourrait dire méthodologiquement évident), ni uniquement ce qui est sombre et s'échappe à notre regard. C'est plus précisément l'association des deux que l'on est tout un chacun, y compris l'intellectuel de son temps, amené à vivre, en ce sens qu' « être contemporain signifie [...] revenir à un présent où nous n'avons jamais été »¹. Le présent qui se confronte à nous est bien plutôt mêlé de passé, c'est-à-dire ce que l'on pourrait qualifier comme ce qui nous est connu, et de perspectives inconnues, c'est-à-dire de ce qui nous échappe encore toujours mais qui pourtant s'exprime déjà. Cette originalité propre du présent, lieu de l'affirmation de possibles et de nécessaires qu'il faut prendre en compte, s'affirme donc bel et bien comme la nécessaire affirmation du connu et de l'inconnu, qu'il faut alors mettre en dialogue. En cela se trouve d'ailleurs une réponse intéressante et pertinente à la question de la formation des processus idéologiques et des réponses que l'on peut proposer pour déjouer ces processus. Non seulement la prise en compte uniquement du visible ou

¹ G. Agamben, *Qu'est-ce que le contemporain ?*, p. 38.

uniquement de l'invisible ne permet pas le dialogue entre ce qui nous est connu et ce qui ne l'est pas, mais cette incapacité de dialogue amène à des situations au sein desquelles ne sont aucunement remises en question les positions a priori décidées ou au contraire toutes nouvellement établies. Bref, si seul l'éclairage des connaissances du passé nous permet de comprendre l'organisation des enjeux du présent, ou si seule la découverte et la prise en compte de ce qui se dévoile nous donnent à penser ce qui se passe réellement, cela semble cacher pour Agamben, et comme on le verra aussi pour Althusser, l'enjeu organisationnel et relationnel réel qui nous est donné dans notre actualité et dans l'ensemble de ses propositions.

Analyse et détachement par rapport au discours idéologique

Pour appréhender cette structure organisationnelle, il faut désormais se tourner vers l'approche structuraliste qu'Althusser nous propose. Celui-ci tente en effet de nous proposer de penser comment, en tant qu'intellectuel, peut-on appréhender la réalité concrète, structurelle, de notre temps. C'est ce travail qu'il tente de mettre en évidence dans l'œuvre de Marx et dans son étude des relations économiques au sein du capitalisme, alors l'objet central qui, selon lui, travaille et est au cœur de l'organisation sociétale et relationnelle de son époque. Marx a effectivement décidé de lire l'économie classique dans toute sa réalité, c'est-à-dire non plus en tant que donné mais en tant que réalité théorique, appliquée à des formes relationnelles concrètes. Comment rendre compte de cette nécessité d'une approche que l'on pourrait déjà qualifier de scientifique, terme qu'il me faudra définir plus loin. Se rapporter d'une manière critique à l'objet de son temps, c'est, comme on l'a déjà vu, se rapporter toujours déjà autrement à la réalité de son époque, réalité qui, si elle s'applique automatiquement comme le seul seuil perceptible de la compréhension et donc de la théorisation des évènementialités qu'elle prend en compte, se place dans un fonctionnement que l'on peut, je pense, qualifier d'idéologique. Par réalité, il faut entendre ici le cadre méthodologique qui nous donne les outils pour penser un évènement, ou encore le cadre du savoir ou des connaissances, bref le cadre épistémologique général d'une société particulière et située temporellement, culturellement ou encore spatialement. Ce cadre, comme on le verra, s'applique et est

appliqué à toute une série d'instruments sociétaux, variés au sein d'une société donnée, et variable selon les époques, les lieux, les cultures, ...

Suite à ces quelques définitions de termes qui vont m'occuper dans les pages à venir, j'aimerais expliciter davantage ce qu'Althusser identifie chez Marx comme son analyse originale de l'économie classique, afin d'illustrer cette nécessité de se rapporter en tant que scientifique, en tant que critique, mais aussi en tant que contemporain à la réalité de la société de son temps. Lorsqu'Althusser décide de lire « Le Capital » en tant que philosophe, c'est parce qu'il comprend que Marx lui-même lit en philosophe l'économie classique qui s'affirme dans sa société. Que veut alors dire lire en tant que philosophe ? C'est pour Althusser l'œuvre de « « spécialistes » capables de poser » à un objet (ici le capitalisme ou l'économie classique) « la question préalable de la *nature différentielle* de son objet »² [je souligne]. Cette nature différentielle de l'économie classique, Marx la cerne en amenant l'économie classique non pas là où elle n'existe pas, mais en remettant au sein de son discours théorique les réalités qui la constituent mais dont elle ne fait pas mention afin de ne pas mettre à mal ou de ne pas inscrire de contradiction dans son discours qui se veut discours d'évidence, naturellement nécessaire et vital, et donc aussi « *nécessairement clos* »³. En fonctionnant de cette façon, l'économie classique ne se donne, ou ne veut pas se donner, la possibilité de se poser les vraies questions auxquelles elle est pourtant confrontée, puisqu'elle omet de penser toute une série de réalités qui entrent en dialogue avec elle. En se comportant comme discours fermé et complet sur un ensemble terminologique clos, seule condition pour l'affirmation de la vérité totale du discours, aucun rapport dialogal et problématisant ne devient possible. Or si l'économie veut se poser les questions qu'elle doit effectivement, nécessairement, réellement, se poser, c'est-à-dire tout simplement, il me semble, l'ensemble des questions qui se posent à elle et à la pratique de sa théorie, il faut selon Marx et Althusser qu'elle puisse se poser les questions de son effectivité sur de tous autres modes, sur de toutes autres terminologies :

² L. Althusser, « L'objet du « Capital » », in L. Althusser, É. Balibar, R. Establet, P. Macherey et J. Rancière, *Lire « Le Capital »*, p. 251.

³ L. Althusser, « Du « Capital » à la philosophie de Marx », in L. Althusser, É. Balibar, R. Establet, P. Macherey et J. Rancière, *Lire « Le Capital »*, p. 57.

On ne sort pas d'un espace clos, en s'installant dans son simple *dehors*, que c'en soit l'extérieur ou la profondeur : tant que ce dehors ou cette profondeur restent *son* dehors et *sa* profondeur, ils appartiennent encore à *ce* cercle, à *cet* espace clos, comme sa « répétition » dans *son* autre-soi. Ce n'est pas par la répétition, mais par la non-répétition de cet espace, qu'on parvient à échapper à ce cercle : par la seule fuite théoriquement fondée, – qui justement ne soit pas une *fuite*, toujours vouée à ce qu'elle fuit, mais une fondation radicale d'un nouvel espace, d'une nouvelle problématique, qui permette de poser le *problème* réel, méconnu dans la structure de reconnaissance de sa position idéologique⁴.

Ces réalités, présentes en toute absence au sein du discours des économistes classiques de l'époque de Marx, semblent bel et bien être les sources de la mise en discussion nécessaire des ces thèses économiques. Dès lors, c'est dans cette entreprise que se caractérisera le travail marxiste, se devant non plus d'inscrire au sein de l'histoire des processus de pensées qui renient le réel, ou encore se veulent réponses atemporelles aux questions temporelles, inscrites dans des époques, des lieux, des cadres de savoirs particuliers. C'est en ce sens, il me semble, que Karl Marx déclare que « l'histoire a donc la *mission*, une fois que la *vie future de la vérité* s'est évanouie, d'établir la vérité de la vie présente »⁵, coupant court avec l'idée d'une idéologie atemporelle ou qui voguerait librement à travers l'histoire et à travers les conflits historiquement situés, et considérant le présent, ou encore le réel, comme le lieu effectif de l'action et de la formation théorique.

Il me faut désormais faire un petit détour, avant d'en revenir plus précisément à la description de ce en quoi peu consister ce type d'approche, pour montrer en quoi cela rejoint également un point dont il a déjà été souvent question précédemment dans ce travail et qui rejoint la formulation de la définition de ce en quoi consiste la contemporanéité. Louis Althusser souligne en effet, à l'instar de Marx, et pour rejoindre ce que j'ai déjà dit sur Agamben, que l'actualité à laquelle le travail philosophique se doit d'être amené se manifeste comme l'expression de connu et d'inconnu, et plus exactement de caché, d'obscur, de zones d'ombres ou ombragées par d'autres manifestations qui elles, s'affirment davantage comme les éléments éclairants, lumineux, ou encore évidents par rapport à ce que l'on peut, je pense, se permettre d'appeler notre héritage épistémologique. Cependant, il est important de

⁴ *Ibid.*, p. 57-58.

⁵ K. Marx, *Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel*, Paris, Allia, 1998, p. 9.

pointer le langage althussérien sur la question, qui modifie le peu de ce qu'on a pu tirer d'Agamben, puisqu'Althusser nous parle lui en termes de rapports de dominations entre différents modes de productions. Mais ce qu'il me semble intéressant de saisir ici comme point de ralliement, c'est bel et bien l'obscurité faite sur certaines manifestations sociales, manifestations que l'on ne se donne pas ou que l'on est incapable de se donner à penser si l'on en reste à un fonctionnement perceptif sur le mode de l'évidence :

Toute formation sociale concrète relève d'un mode de production *dominant*. Ce qui implique aussitôt qu'en toute formation sociale existe plus d'un mode de production : au moins deux, et parfois beaucoup plus. Parmi l'ensemble de ces modes de productions, l'un d'entre eux est dit *dominant*, et les autres dominés. Les modes dominés sont soit ceux qui subsistent du passé de l'ancienne formation sociale, ou *celui* qui est éventuellement en train de naître dans le présent même de la formation sociale⁶.

Il est important pour moi de signaler ici l'hypothèse faite avec l'emploi de ces termes d'obscurité, de vide, ..., qui se devront d'être davantage repositionnée suite aux éclaircissements des textes d'Althusser concernant la description du rapport entre l'intellectuel et le tout social donné et structurellement organisé, principalement dans le dernier chapitre et dans la conclusion de ce travail. Cependant, on peut encore, à ce stade, faire une deuxième remarque ou un deuxième point de ralliement entre ce que j'ai déjà dit du terme de contemporain, et les différents éléments qui ont été soulignés chez Althusser et chez Marx. En effet, si le travail de contemporain est celui qui permet de cerner au sein d'une actualité les éléments qui se dérobent à notre regard, le travail qui s'applique à les rendre perceptibles, intelligibles, ou du moins qui s'applique à rendre théoriquement juste leurs manifestations réelles, ce travail ne donne pas uniquement la possibilité de qualifier autrement l'actuel et de le ranger comme ce qui n'est plus à penser, mais permet au contraire de le rendre autrement actif, autrement historiquement significatif. C'est en ce sens qu'Althusser voit dans le travail de Marx « que la conscience exacte du problème précis impliqué dans la

⁶ L. Althusser, *Sur la reproduction*, p. 54-55.

théorie du *Capital*, nous ouvre de nouveaux horizons, en nous posant de nouveaux problèmes »⁷.

Mais comment donc peut-on saisir, ou encore délimiter, si cela est possible, l'objet d'une entreprise intellectuelle qui se veut active sur les réalités de son temps ? Et comment non seulement s'y rapporter, mais aussi comment en faire, comme nous venons de le voir au travers de la citation de Marx, une proposition, réelle, c'est-à-dire réellement et concrètement nécessaire, sur des bases d'analyses scientifiques, et active ou encore performative en sa nécessité ? C'est en cela qu'Althusser et Marx comprennent la nécessité de considérer en premier lieu la pratique, puisque c'est en elle que s'exprime dans toutes leurs particularités une pluralité de discours ou de processus discursifs, repris d'une certaine façon et après coup par la théorie dont la tendance est de rendre compte du réel et de ses processus par une approche méthodologique, unificatrice, soit en englobant la pluralité sous le signe de l'unité, soit en effaçant ces pluralités au profit d'un mode, celui qui deviendra dominant. On peut voir par là l'affirmation d'Althusser désignant l'homme comme animal idéologique, ainsi que celle rendant compte de l'automatisation perpétuelle de la domination d'un mode sur les autres, bref du processus de lutte comme le fonctionnement historique majeur et principal. La problématique devenant alors celle de comment non pas simplement en finir avec ces processus de luttes, mais plutôt de comment ne pas en arriver à la domination d'un mode sur les autres.

Si l'on part comme Althusser le fait de l'analyse du *Capital*, soit des relations économiques de son époque, inscrites sur le mode de l'économie classique, comme l'objet décisif que Marx analyse au sein de l'organisation des sociétés de son temps, faut-il dans un premier temps nécessairement considérer que la compréhension d'un contemporain se joue au sein d'un objet principal et décisif qui est à identifier et à travailler théoriquement ? Il semble que non et qu'il faille plutôt considérer avec Marx la nécessité de penser la particularité du contexte sociétal auquel il se rapporte. Bien que celui-ci semble naturaliser dans plusieurs de ses formules les relations économiques comme le rapport relationnel décisif et primordial entre être humains, il s'agit au contraire pour Marx, en suivant Althusser, de la nécessité de se rapporter au mode dominant de son époque, soit l'organisation capitaliste des relations

⁷ L. Althusser, « Du « Capital » à la philosophie de Marx », in L. Althusser, É. Balibar, R. Establet, P. Macherey et J. Rancière, *Lire « Le Capital »*, p. 75.

interindividuelles, de se rapporter donc en critique à l'objet dominant des sociétés qui le concernent dans sa contemporanéité. C'est à cet objet, l'organisation capitaliste de l'économie classique, qu'il va falloir pour Marx, poser les bonnes questions, c'est donc à cette idéologie dominante qu'il va falloir poser les questions et donc aussi les contradictions que le réel lui pose et auquel il tente, à travers son discours, d'échapper ou qu'il tente d'évincer, afin de se maintenir en tant que mode dominant :

Là où le jeune Marx des Manuscrits de 44 lisait à livre ouvert, immédiatement, l'essence humaine dans la transparence de son aliénation. *Le Capital* prend au contraire l'exacte mesure d'une distance, d'un décalage intérieur au réel, inscrits dans sa *structure*, et tels qu'ils rendent leurs effets eux-mêmes illisibles, et font de l'illusion de leur lecture immédiate le dernier et le comble de leurs effets : *le fétichisme*⁸.

C'est donc dans une volonté de désidéologisation du modèle dominant de son temps auquel il veut se rapporter que Marx travaille, attaquant non pas le seul objet théorico-pratique de son époque et de sa société, mais tentant d'inscrire au sein de cet objet lumineux les zones d'ombres auxquelles il se rapporte pourtant et avec lesquelles il est bel et bien en dialogue, du moins au sein de sa pratique.

Si l'on part davantage de ce point d'observation et d'appréciation du travail de Karl Marx, il nous faut plutôt tenter de considérer en quoi la question de la mise en évidence de l'objet idéologique central est une question de la délimitation, ou au contraire de l'expansion de cet objet au sein de l'organisation sociétale et relationnelle d'une société et d'un temps donné. Il me faut pour cela en revenir à ce qui a été dit précédemment d'Althusser et du rapport de domination d'un mode de production par rapport aux autres. Ainsi, l'observation et la critique de l'intellectuel se devra toujours, sans se faire prendre à son tour dans une entreprise idéologique, de comprendre dans quelle mesure et comment l'idéologie dominante articule les conditions d'existences de sa reproduction, de son maintien, à la fois au sein de la pratique et de la théorie. Ou encore, pour parler dans un discours althussérien et pour cibler davantage l'appareil idéologique majeur qu'il identifie comme étant, à l'instar de Marx, l'organisation des relations économiques, il s'agit d'identifier et d'étudier

⁸ Ibid., p. 8.

« la *reproduction des conditions de la production* »⁹. Par cette capacité de reproduction, Althusser constate non seulement la reproduction telle quelle de son mode opératoire, mais également et même surtout en ce qui nous concerne ici, sa reproduction sur base de toute une série de conditions qui peut-être ne lui appartenaient pas mais auxquelles elle s'adapte afin de se maintenir. En effet, c'est bien comme processus qu'Althusser parle de l'idéologie, comme processus d'*idéologisation* donc, processus dont la visée première est avant tout le maintien de l'idéologie dominante. Ainsi se trouve concerné ici la question de la ou des limites de l'objet auquel tout intellectuel se rapporte, puisqu'il s'agit de savoir identifier quelles sont les conditions qui permettent la reproduction du mode de production dominant, conditions qui, comme on le voit et comme on le verra par la suite, peuvent s'articuler au sein de nombreux cadres pratico-pratiques apparemment bien distincts, comme l'école, la religion, la famille, les syndicats,..., englobés pour Althusser au sein de ce qu'il nommera les *appareils idéologiques d'État (AIE)*. Mais ces articulations qui sont à déceler ne seraient pas décelables sans une compréhension de l'organisation sociale comme fonctionnant sur le mode de ce que l'on peut appeler avec le philosophe un *structuralisme combinatoire*. C'est la description de ce structuralisme auquel Althusser se rapporte à travers et avec l'aide de Marx qu'il me tâchera dans un premier temps d'explicitier.

Le principe unificateur et combinatoire de l'idéologie

Dans ce jeu entre limitation et extension, j'aimerais tout d'abord prendre un passage de l'ouvrage *Pour Marx* dans lequel Althusser identifie chez le jeune Marx (qui comprend selon lui les ouvrages allant de 1840 à 1844, dont l'œuvre majeure étant les *Manuscrits de 1844*) ce complexe rapport entre la délimitation claire et distincte d'une idéologie forte, d'un discours terminologique fort, et sa capacité ou sa nécessité d'adaptation, ou plutôt d'association et de combinaison au champ théorico-pratique qui lui est extérieur. Ainsi, sans encore voir toute idéologie comme processus, il souligne davantage dans un premier temps l'organisation unifiée du tout terminologique auquel le discours idéologique se rapporte de manière claire et forte :

⁹ L. Althusser, *Sur la reproduction*, p. 82.

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 sens¹⁰.

Si cette citation met déjà en évidence la force et la faiblesse de tout discours idéologique, il a pour tâche avant tout d'affirmer la nécessité de non-contradiction au sein de tout discours qui se veut seul discours de vérité, ainsi que le principe unificateur, voire d'unification, qui est nécessaire à sa propre affirmation.

Comme deuxième temps majeur et au final fondateur de tout discours idéologique, Althusser met en évidence chez le jeune Marx le développement procédural, voire dialectique, de toute entreprise d'idéologisation, entreprise d'idéologisation qui ne réside pas dans sa réussite comme affirmation pure et simple, éternelle et sans pareille d'un discours de vérité, mais qui affirme sa réussite par identification et combinaison de son propre discours terminologique aux conditions théorico-pratiques qu'il rencontre. Ce discours idéologique s'affirmera alors au sein de ce processus dialectique entre réalité idéologique d'acteurs, conditions pratiques d'existence, et idéologie dominante. On me pardonnera, je l'espère, l'emploi encore flou de plusieurs termes et concepts clefs, qui s'éclairciront davantage au fil du travail et de son élaboration. Pour expliciter cette remarque capitale d'Althusser, je m'en tiendrai à ce stade à une nouvelle citation :

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 réfléchissent¹¹.

Althusser, en désignant l'accomplissement idéologique singulier, montre également en quoi sa réalisation idéologique il y a, c'est parce qu'il y a, et essentiellement parce qu'il y a, combinatoire entre l'idéologie singulière et le discours terminologique à vocation dominante, rejoignant par là l'idée à la fois de la conduite procédurale de toute entreprise idéologique, et à la fois le processus combinatoire non seulement théorique (entre différentes théories, rapports terminologiques), mais également

¹⁰ L. Althusser, *Pour Marx*, Paris, La Découverte, coll. Sciences humaines et sociales, 2005, p. 59.

¹¹ *Ibid.*

pratique (en lien aux conditions matérielles d'existence auxquelles ces discours se rapportent et qui les précèdent également toujours déjà) :

Que le principe moteur du développement d'une idéologie, singulière ne réside donc pas au sein de l'idéologie elle-même, mais hors d'elle, dans l'*en-deçà* 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 l'individu à cette histoire¹².

Mais bien différente est la combinaison sur laquelle on porte un regard idéologique, et ce que l'on peut appeler avec Althusser le structuralisme combinatoire dont il tente de mettre en avant la valeur explicative du fonctionnement sociétal. Dans le cas de la combinaison sur le mode de l'idéologisation, c'est dans un cas de totalisation, de saisissement par le processus idéologique des conditions théorico-pratiques qui permettent sont maintien, voire plus, sa domination que l'on se situe. Or, dans le cas de la théorie du structuralisme combinatoire de base, l'entreprise fondamentalement explicatrice de ce fonctionnement relationnel se rapporte aux conditions réelles d'existence et de fonctionnement de l'organisation sociétale comme fonctionnement permettant voire favorisant la formation de rapports dialectiques, pouvant devenir communicatifs, donc unificateurs, donc totalisants. Dès lors, le processus combinatoire est non seulement une effectuation d'une idéologie qui est à même de s'accomplir au sein de conditions d'existences particulières et qui de ce fait se combine à ces conditions d'existence, à ce cadre théorico-pratique, mais il est également, en suivant Althusser, le fonctionnement explicatif de l'organisation relationnelle sociétale. Ainsi la tâche intellectuelle ou critique majeure consiste comme on le verra à mettre en évidence « la *structure systématique typique*, qui unifie tous les éléments de la pensée », de tout processus idéologique, et leur donne « *sens* », afin de comprendre comment une idéologie donnée non seulement s'affirme « *avec les problèmes légués ou posés* » par son actualité, mais également se déconnecte toujours déjà de l'ensemble des contradictions que l'actualité lui pose pourtant toujours¹³. En cela l'on rejoint une partie du travail qu'Étienne Balibar se donnera durant sa carrière, soit l'automatisation de toute entreprise d'idéologisation,

¹² *Ibid.*

¹³ *Ibid.*, p. 63-64.

peut importe le groupe ou la classe sociale concernée, ainsi que le travail d'Althusser, lorsqu'il parlera de l'être humain comme d'un animal fondamentalement idéologique, travail auquel il sera conduit et auquel il se consacrera spécialement durant la fin de sa carrière.

Le rapport dialectique entre la pratique et l'idéologie

Ainsi, ce philosophe tente de nous faire percevoir un système qui est à la fois ce qui permet à un projet idéologique de s'étendre ou de se réaliser pleinement, mais il est également ce qui nous permet de mettre en contradiction tout projet idéologique, non seulement parce qu'il est compris et condamné, mais également et surtout parce qu'il permet « naturellement » de faire entrer en contradiction, en dialogue, des réalités différentes. Je ferai dans un premier temps une explicitation de ce rapport entre unification du tout et contradiction au sein du tout, avant d'en venir à une tentative de définition de différents termes et concepts clefs qui permettent de comprendre ces deux positions de l'organisation structurelle sociétale.

En quel sens donc, tout d'abord, peut-on parler plus précisément de processus idéologique favorisé par ce que l'on peut appeler le structuralisme combinatoire ? Comme j'en ai déjà parlé, et comme Althusser le remarque dans les ouvrages du jeune Marx, il y a relation dialectique à des fins de complémentarité entre les discours idéologiques individuels, les discours idéologiques dominants, et les réalités pratiques contextuelles. Althusser remarque et illustre cela par la capacité d'adaptabilité historique et contextuelle du projet capitaliste, adaptatif aux conditions pratiques d'existence elles-mêmes « historiquement *variable* »¹⁴ en ce qui concerne notamment la capacité d'adaptabilité à l'appropriation ou à l'enrôlement de la force de travail. Mais sans être uniquement adaptation aux contextes pratiques qu'il traverse, le capitalisme entre aussi, selon l'auteur, dans une ré-acclimatation des conditions d'existences aux cadres épistémologiques et aux discours terminologiques que forme et que propose le capitalisme. C'est en cela également qu'il faut y voir un processus combinatoire, en ce qu'il fait entrer non pas réellement en dialogue, mais en complémentarité des instances réelles et pratiques qui sont à même de pouvoir faire

¹⁴ L. Althusser, *Sur la Reproduction*, p. 85.

entrer en coordination les discours individuels et le discours dominant, non seulement théoriquement, mais aussi et surtout pratiquement :

La reproduction de la force de travail fait donc apparaître, comme sa condition *sine qua non*, non seulement la reproduction de sa « qualification », mais aussi la *reproduction de son assujettissement* à l'idéologie dominante, ou de la « pratique » de cette idéologie¹⁵.

Sans entrer déjà dans la description d'appareil potentiellement productif en faveur de l'idéologie dominante, il me paraît important à ce moment-ci de mieux situer avec Althusser la notion d'échange entre ce qu'est justement l'authenticité idéologique dominante, et la productivité idéologique, pratiquement ou concrètement située, relevant d'articulations entre discours et pratiques. C'est en ce sens, il me semble, qu'il identifiera le rapport entre infrastructure et superstructure comme un rapport complexe d'échanges, mais un rapport organisé. Dans les quelques pages concernant le sujet dans son ouvrage *Sur la Reproduction*, le philosophe français nous donne l'essentiel de l'intuition intellectuelle sous-jacente à cette idée. Si c'est bien, comme j'ai déjà tenté de le remarquer, parce que l'organisation des pratiques s'inscrit dans la formation d'une pratique idéologique ou idéologisée que peut s'affirmer « en dernière instance » l'autonomie, l'efficacité et l'effectivité, ou encore la performativité et la vérité, d'une idéologie dominante, alors il apparaît nécessaire de parler de détermination de l'idéologie dominante en premier lieu et essentiellement « *par la base* »¹⁶. Mais l'échange ne s'arrête pas là, car si l'organisation pratique est toujours déjà cette mise en place de l'idéologie, avant même qu'elle ne s'affirme théoriquement au sein de son discours, il n'empêche que cette formulation théorique et terminologique est à son tour déterminante de l'organisation pratique qui la rend légitime, et plus encore, qui lui donne force de vérité et de domination, comme « une « action en retour » de la superstructure sur la base »¹⁷. Pratique et théorie semblent alors fonctionner, comme on le verra plus tard, dialectiquement, en ce sens que, si c'est bel et bien la pratique qui joue le premier rôle, comme faiseur de théorie ou du moins qui remplit les conditions de possibilités d'une théorisation, la théorie elle, vue au sens large, rejoue en retour sur la pratique, tendant par là à faire dialoguer ou

¹⁵ *Ibid.*, p. 87.

¹⁶ *Ibid.*, p. 90.

¹⁷ *Ibid.*

tendre la pratique avec son discours théorique. Pour clarifier davantage le propos, et pour saisir mieux ce qu'il faut entendre par la primauté de la pratique sur la formation idéologique, Althusser nous aide à penser que c'est dans la reproduction des conditions de la production du discours et de l'autonomie idéologique que se trouve le processus réel et efficace conduisant à l'avènement de l'idéologie dominante : « Nous pensons que c'est à partir de la *reproduction* qu'il est possible et nécessaire de penser l'existence et la nature de la superstructure »¹⁸ [je souligne]. Ainsi, c'est au sein de cette reproduction pratique des conditions de la production du discours et de l'affirmation du discours idéologique que semble pour Althusser se placer la clef fondamentale de l'explication de la formation idéologique, bien que, comme expliqué plus haut, là ne réside pas la seule explication de la mise en place idéologique, l'idéologie pouvant tendre à s'engendrer, ou à s'entretenir soi-même, en refaisant dialoguer pratique et théorie autrement, donnant le rôle premier dans ce dialogue à la théorie, qui devient alors formatrice de la pratique.

Mais, de la même manière avec laquelle Althusser en viendra à l'explicitation de ce qu'il appellera les Appareils idéologiques d'Etat, la théorie, ou l'idéologie, est bel et bien dépendante, en dernier recours, de la traduction en son sein de la pratique formelle qu'elle pose, ou qu'elle impose. En effet, bien que la théorie agisse en retour sur la pratique, cette dernière constitue le lieu qui donne à penser la théorie, c'est ainsi pourquoi l'action pratique et sa cohérence avec le projet idéologique deviennent si importantes dans tous projets idéologiques. C'est en ce sens que le moment, ou la phase de la reproduction du mode de production devient si important, puisque c'est en elle que l'idéologie peut chercher sa véritable et certaine vérité, en toute relativité bien sûr en ce qui nous concerne. Cependant, si l'on s'en tient sur le coup davantage à la description de ces Appareils, il apparaît qu'avec eux se marque toute la complexité de ce structuralisme combinatoire, puisqu'en eux se jouent non seulement le problème de la primauté de la pratique et de l'action en retour de la théorie, mais aussi le problème à la fois relationnel et justement combinatoire que ces institutions jouent, offrant l'espace au sein même de leurs pratiques à la diffusion, la propagation du contenu idéologique, et la mainmise de l'idéologie sur ses Appareils. C'est dans ce complexe rapport qu'il faut tenter de définir le structuralisme combinatoire comme

¹⁸ *Ibid.*, p. 91.

avant tout une alliance procédurale, alliance entre pratique et théorie, entre superstructure et infrastructure, ... Dans cette unification procédurale, puisque c'est bien au sens de processus qu'il faut comprendre le devenir idéologique d'un groupe et d'une société, il faut donc voir un certain développement combinatoire entre les différentes instances qui composent ces groupes sociaux, s'organisant dialectiquement, pouvant dès lors tendre à une certaine homogénéité idéologique, tout en cernant bien l'importance de la place de toutes tentatives ou volontés de contestation, caractéristiques d'un processus idéologique que l'on pourrait qualifier à la fois de fort et de faible. Ainsi se retrouve mis au centre de ce processus combinatoire le concept de *dialectique*, concept qui fait entrer en tant que tel les instances décisives qu'Althusser se donne pour tâche de marquer au sein de la société capitaliste de son époque, et qui déterminent alors le dispositif et l'organisation sociale dominante, ainsi que, rejoignant les termes clefs que j'explicitai plus loin, les processus d'expansion et de limitation idéologique qui se mettent en place dans cette structure sociale. Ce qu'il faut entendre précisément par dialectique sera plus particulièrement explicité dans le dernier chapitre, repositionnant la question du rapport entre pratique et théorie selon l'angle de l'action politique.

L'expansionnisme idéologique

Cela nous amène nécessairement à discuter les tendances procédurales au sein de la société que j'ai mentionnées précédemment. Et pour prendre celle qui s'inscrit de manière plus évidente, plus naturelle même si l'on suit Althusser, dans les sociétés capitalistes dont il est principalement question ici, à savoir la tendance à l'*expansion* du discours, de la théorie, et donc de la pratique idéologique ou idéologisée, bref à l'expansion idéologique au sens large. Sans redire ce qui a déjà été dit, il me semble important de caractériser dans un premier temps ce processus expansionniste par la relation dialectique entre théorie et pratique. Cette expansion s'organise en effet autour de la complexité et de la réussite dialectique entre théorie et pratique. Si pour Althusser la solution des problématiques réelles et existantes pour nos sociétés se trouve décisivement et nécessairement dans cette connexion réussie entre pratique et théorie, en comblant, « sur un point précis, un « écart » entre la théorie et la

pratique »¹⁹, l'expansionnisme idéologique table également sur cette réussite, mais en ne posant pas la problématique réellement, c'est-à-dire dans sa spécificité prioritairement pratique, mais comme une problématique au contraire prioritairement théorique. Il faut donc à ce stade tenter de distinguer, bien qu'il faille les faire dialoguer par la suite, l'approche théorique, ou idéaliste, et l'approche pratique, ou matérialiste, de ce que l'on peut appeler l'évènementialité historique :

C'est à l'intérieur de cette dépendance complexe que se pose la question philosophique du primat de la pratique sur la théorie (qui définit la position matérialiste), ou du primat de la théorie sur la pratique (qui définit la position idéaliste). En affirmant le primat de la théorie, l'idéalisme affirme que c'est la contemplation ou l'activité de la raison qui détermine en dernière instance toute pratique. En affirmant le primat de la pratique, le matérialisme affirme que c'est la pratique qui détermine en dernière instance toute connaissance²⁰.

En effet, si l'on prend l'exemple avec Althusser de la diffusion de l'idéologie de l'Etat bourgeois, celui-ci instaure au sein de la pratique des modes de fonctionnement qui sont à même de pouvoir à la fois faire entrer les pratiques dans un certain fonctionnement qui se joint à la théorie idéologique dominante, et à la fois qui deviennent les lieux d'actions réelles de l'idéologie dominante, c'est-à-dire qui la diffusent, et qui lui donnent force d'activité théorique et pratique, en ce sens que, puisqu'elle se fonde alors sur des bases pratiques, la théorie idéologique peut se dresser en connaissance de cause. De ce besoin de coordination entre théorie et pratique naît aussi le besoin de l'adaptabilité entre théorie et pratique, dans les deux sens ou plus exactement de manière quasi simultanée. Pour éclaircir davantage le propos, je prendrai dans un premier temps cette citation d'Althusser, pour qui certaines institutions sociétales *s'alignent* « sur la politique de l'Etat bourgeois », et *répandent*, « avec les variantes convenables à leur public respectif, les grands thèmes de la messe idéologique perpétuelle de l'Etat bourgeois, ceux de *l'Idéologie d'Etat* »²¹. Si l'on peut saisir de manière plus évidente le fait de l'alignement de ses institutions ou Appareils à l'idéologie dominante, en ce sens qu'ils répondent aux demandes idéologiques, il est capital de prendre en compte le rôle d'acteurs de ces

¹⁹ L. Althusser, *Pour Marx*, p. 166.

²⁰ L. Althusser, *Initiation à la philosophie pour les non-philosophes*, p. 166.

²¹ L. Althusser, *Sur la Reproduction*, p. 116.

Appareils, ici montré par le fait qu'ils répandent cette idéologie, mais qu'en la répandant, ils en deviennent également les réelles voies de commerces. Ainsi par voies de commerces faut-il entendre non seulement en quoi ces Appareils font agir le contenu idéologique, mais également, et on peut même être tenté de dire surtout, en quoi ils le définissent par rapport à la pratique en place, à ses enjeux, ... afin que le discours idéologique n'en soit que mieux constitué. Même dans l'approche idéaliste, qui met donc en avant l'importance du contenu théorique, se trouve défini l'aspect décisif et capital, en dernière instance, de la pratique, ici en tant que décisive à l'expansionnisme et à la justification théorique. Ainsi, on peut être tenté à ce stade de définir l'action en retour comme double, s'appliquant soit de la théorie à la pratique, soit de la pratique à la théorie, ces deux positions extrêmes dépendant du fait que l'on se place dans une approche idéaliste ou une approche matérialiste de l'explication des événements. Cependant, comme le montrera Althusser,

À bien y regarder de près, on s'avisera que cette distinction ne peut consister à ranger d'un côté des thèses qui seraient purement matérialistes, et de l'autre des thèses qui seraient purement dialectique [en tant que s'appuyant sur des lois de la dialectique, donc théoriquement et pratiquement généralisables, idéalistes donc], mais qu'au contraire, *toute thèse est à la fois matérialistes et dialectique*²².

J'y reviendrai car il s'agit là d'une des thèses finales d'Althusser, qu'il faudra donc expliciter par la suite, mais il est à mon sens encore trop tôt pour cela dans ce travail.

S'il faut dégager de ces remarques une particularité des fonctionnements idéologiques, il me semble bien que ce soit le fait que ces fonctionnements agissent sur le mode de la généralisation, de l'englobement des particularités au sein de son fonctionnement homogène :

Puisqu'elle prétend valoir pour tout être au monde, la « *totalité* » des êtres, qu'ils soient réels ou simplement possibles, c'est-à-dire inexistants. L'idéalisme, en tout cas, affirme clairement cette prétention²³.

²² L. Althusser, *Initiation à la philosophie pour les non-philosophes*, p. 381.

²³ *Ibid.*, p. 140.

De cette façon, l'idéalisme ne prend pas en compte la priorité formatrice de la réalité, de la pratique, mais bien l'explication méthodologique, la cohérence, ou encore l'homogénéité de son propre discours comme facteur de validité généralisable, et devant d'ailleurs être généralisable pour être tout simplement valide. En effet, il me semble bien que si elle veut faire discours cohérent, une approche méthodologique de l'histoire définie ne peut se poser comme méthodologie du cas par cas, mais bien de la totalité des événements appréciables, sous peine de ne pas pouvoir en tant que telle s'imposer comme la méthodologie valide.

Deux points me semblent fondamentaux, concernant la question de l'expansionnisme idéologique, dont j'ai déjà esquissé certaines explications dans les paragraphes concernant la description de ce qu'Althusser appelle le structuralisme combinatoire. Comme premier point, il me paraît nécessaire de discuter davantage la relation entre l'Idéologie dominante, définie par le philosophe français comme étant instituée au sein de l'Etat, du moins en ce qui concerne l'Etat bourgeois, et ses Appareils idéologiques, c'est-à-dire les Appareils ou institutions participants à l'expansionnisme de l'idéologie étatique. Mais si, c'est bien de cette relation que je voudrais ici discuter, il me semble plus pertinent pour ce point précis de la discuter sous le signe tout d'abord de l'utilisation idéologique de ces instances, afin de pouvoir par la suite discuter de la place réelle de ces appareils par rapport à tous procédés idéologiques, place réelle qui se définit, de manière extrême, soit par son autonomie première par rapport à toutes idéologies, soit par la composante idéologique ou fondamentalement à vocation idéologique de ceux-ci. On verra par là qu'une nouvelle fois, la description d'une telle relation se doit d'être pensée dans la perspective du matérialisme historique pour être pleinement saisie. J'y reviendrai plus tard. Pour prendre dans un premier temps l'organisation sociale dans sa description la plus générale et la moins remplie de références significatrices :

Disons simplement, pour être compris de tous et de chacun, qu'une formation sociale désigne toute « société concrète » historiquement existante, et qui est *individualisée*, donc distincte de ses contemporaines, et de son propre passé, par le mode de production qui y domine²⁴.

²⁴ L. Althusser, *Sur la reproduction*, p. 54.

C'est à une telle formation sociale que tout intellectuel se doit de se rapporter, afin d'y comprendre l'actualité, ou le ou les éléments de la contemporanéité, qui y dominant.

De cette forme sociétale particulière, de part sa forme et sa pratique historiquement située, c'est-à-dire aussi, comme le dit Althusser, « individualisée », il s'ensuit la nécessité d'en venir à la caractérisation du comment de l'approche qui nous permet de la rendre intelligible, approche qui se définit de manière radicalement différente que l'on en soit le contemporain ou non. Tentant de comprendre l'organisation sociétale sur le mode d'une société de production capitaliste, c'est-à-dire une société qui non seulement se reconnaît dans sa pratique comme capitaliste, mais s'y reconnaît historiquement, donc en prolongeant et en redéfinissant cette pratique capitaliste en fonction et au sein des pratiques réelles, Althusser nous amène alors à penser la spécificité des éléments, des instances, des institutions, des organismes,... qui composent cette société capitaliste non pas en les séparant, mais en les situant dans leurs fonctions de prolongements de l'idéologie capitaliste, et dès lors, en les reliant, puisque c'est par ce lien que l'homogénéité idéologique peut être théoriquement et pratiquement prolongée :

L'addition est un constat d'observation qui « fait le compte », dont il faut certes partir, mais dans lequel on ne peut demeurer. Nous soupçonnons que ce que nous décrivons comme une addition n'est pas un agrégat de hasard, mais une combinaison spécifique, possédant, pour chaque mode de production, une *unité spécifique*, qui fonde justement la possibilité matérielle de cette combinaison, de cette *conjonction*, que nous saisissons empiriquement sous la forme de la décomposition d'éléments que nous *additionnons*²⁵.

Ce qui va alors questionner Althusser, c'est cette addition, donc cette autonomie apparente des éléments qui composent la société, société qui s'organise selon lui pourtant bel et bien sur un mode de production particulier, c'est-à-dire aussi un mode théorico-pratique, ou encore idéologique particulier, celui du capitalisme, en ce qui concerne la société que l'auteur tente de dévoiler.

De par ce qui a déjà été dit, peut-on en tirer une dépendance, ou du moins une non-autonomie fondamentale de toutes ces institutions conséquentes de la diffusion

²⁵ *Ibid.*, p. 61.

idéologique ? Il me semble que cela serait aller beaucoup trop vite, principalement du point de vue de la précision de ce que Althusser appelle les Appareils idéologiques d'Etat, qui constituent des instances, ou institutions, déjà particulières du pouvoir au sein desquelles on retrouve une sorte de cohésion entre l'idéologie dominante d'Etat et l'organisation de ces institutions, cohésion que je ne dirais pas ici fondamentalement logique, mais plutôt qu'au sein même de ces institutions se propose un fonctionnement idéologisant, donc en quelque sorte cohérent. Si l'on peut y trouver, outre l'appareil étatique, l'appareil juridique, Althusser liste ceux-ci, parmi lesquels l'Appareil Scolaire, Familial, Religieux, Politique, Syndical, Culturel, l'Appareil de l'Information et de l'Edition-Diffusion²⁶. Ce qu'il s'agit alors de penser pour l'auteur, c'est la spécificité de ces instances mobilisatrices de pouvoir lorsqu'elles s'inscrivent dans la continuité de la diffusion de l'idéologie dominante. C'est pourquoi le terme d'appareil est d'ailleurs choisi par Althusser, et pourquoi on peut sans doute parler de ce type d'institutions comme d'institutions naturellement idéologiques, au même titre que pour le philosophe français l'homme est un animal « naturellement » idéologique. Ces Appareils, et la détermination qu'Althusser fait de ces Appareils, trouvent en effet leurs rôles au sein de la société capitaliste de par la fonction de diffusion qu'ils permettent. Ils ne semblent donc pas qu'il faille les apparenter à des Appareils fonctionnant à l'idéologie capitaliste, mais bien comme des instances qui trouvent une certaine utilité, une certaine fonction, au sein d'un développement systémique, celui par exemple de l'idéologie capitaliste, qui nécessite, afin de se reproduire et de se maintenir en tant qu'idéologie dominante, « la reproduction des conditions *matérielles* de la production »²⁷, c'est-à-dire de la production de l'idéologie dominante, du moins dans le cas du capitalisme.

Dans le prolongement de ce qui vient d'être dit, il me paraît important de refaire un bref exercice de re-situation historique de la problématique avec Althusser, car c'est en effet de la société capitaliste dont il est ici question. Du fait que l'on se place dans l'analyse d'une société non seulement établie sur le mode de production capitaliste, et sur un fonctionnement hiérarchique fondé sur le fonctionnement étatique, dépend en effet l'aménagement et la combinaison des différentes instances de l'espace sociétal. Cependant, il faudra par la suite établir certaines constances

²⁶ *Ibid.*, p. 111.

²⁷ *Ibid.*, p. 85.

historiques qu'Althusser remarque, sans pour autant que celles-ci soient de l'ordre de constances pratiquement identifiables.

Pour revenir au descriptivisme d'Althusser concernant la forme étatique capitaliste, celui-ci identifie une constance principale à ces Appareils idéologiques d'Etat, celle-ci étant qu'ils fonctionnent en tant qu'appareils répressifs. Ceux-ci se distinguent pourtant de l'Appareil étatique, qui, lui, « comprend dans la « théorie marxiste » : le gouvernement, l'administration, l'armée, la police, les tribunaux, les prisons, qui constituent ce que nous appellerons désormais *l'Appareil répressif d'Etat* »²⁸, Appareil fonctionnant autour de l'exercice de la force répressive physique selon l'auteur, principalement au sens de la punition qui suit un geste fautif ou déviant par rapport à l'ordre normatif en place désigné par l'Etat. À la différence de l'Appareil répressif d'Etat, les Appareils idéologiques d'Etat s'apparentent quant à eux plutôt à un type d'appareil répressif sur le mode de la prévention, de l'anticipation, et donc finalement de la pré-soumission à l'idéologie d'Etat, afin que des déviations ne soient pas commises. Ainsi, « c'est donc dire que les Appareils idéologiques d'Etat se distinguent de l'Appareil d'Etat en ce qu'ils fonctionnent non pas « à la violence », mais « à l'idéologie » »²⁹. Par idéologie, il faut alors entendre un mécanisme de reprise du comportement des individus, afin de les faire entrer en correspondance avec un ordre social dominant, et les y faire entrer librement, par une voie autre que celle de la répression physique. C'est alors « « librement » qu'on va à l'Eglise, qu'on va à l'Ecole, bien qu'elle soit « obligatoire », qu'on adhère à un parti politique et lui obéit »,³⁰... Comme on le voit déjà dans la citation précédente, bien qu'ils soient des Appareils idéologiques, les Appareils idéologiques d'Etat, en fonctionnant idéologiquement, fonctionnent également à la répression, c'est-à-dire qu'ils font passer pour libre un comportement qui ne peut pas être identifié comme tel, puisqu'il devient nécessaire, afin de ne pas être réprimé, de s'y soumettre. Cette soumission, cette violence répressive, se traduit alors d'une toute autre façon, par la violence idéologique, ou du moins par l'idéologisation :

²⁸ *Ibid.*, p. 111.

²⁹ *Ibid.*, p. 115.

³⁰ *Ibid.*, p. 114.

Nous dirons en effet que tout Appareil d'Etat, qu'il soit répressif ou idéologique, « fonctionne » à la fois à la violence et à l'idéologie, mais avec une différence très importante, qui interdit de confondre les Appareils idéologiques d'Etat avec l'Appareil (répressif) d'Etat. C'est que pour son compte l'Appareil (répressif) d'Etat fonctionne de façon massivement prévalante à *la répression* (y compris physique), tout en fonctionnant secondairement à l'idéologie. [...] De la même manière, mais à l'inverse, on doit dire que, pour leur propre compte, les Appareils idéologiques d'Etat fonctionnent de façon massivement prévalante à *l'idéologie*, mais tout en fonctionnant secondairement à la répression, fût-elle à la limite, mais à la limite seulement, très atténuée, dissimulée, voire symbolique. (Il n'existe pas d'appareils purement idéologiques)³¹.

Beaucoup de choses sont à retirer d'une telle citation, touchant, il me semble, à l'aspect principal, du moins en ce qui concerne les Appareils idéologiques d'Etat, de la capacité expansionniste de tout projet idéologique dominant. Que font en effet ces Appareils lorsqu'ils fonctionnent de la façon qui a été décrite précédemment, c'est-à-dire en fonctionnant de manière prioritairement idéologique, bien qu'il ne faille pas oublier la dimension répressive ? Ces pratiques s'inscrivent selon Althusser au sein de la vie même des individus, c'est-à-dire qu'elles s'ancrent en effet non pas par la répression, mais préventivement, dans l'organisation de leurs pratiques, et se construisent, s'inscrivent avec elles :

Les idées ont disparu en tant que telles (en tant que dotées d'une existence idéale, spirituelle), dans la mesure même où il est apparu que leur existence était inscrite dans les actes des pratiques réglées par les rituels définis en dernière instance par un appareil idéologique. Il apparaît donc que le sujet agit en tant qu'il est agi par le système suivant (énoncé dans son ordre de détermination réelle) : idéologie existant dans un appareil idéologique matériel, prescrivant des pratiques matérielles réglées par un rituel matériel, lesquelles pratiques existent dans les actes matériels d'un sujet agissant en toute conscience selon sa croyance³².

De cela, je pense que l'on peut en retirer plusieurs points, trois pour être plus exact, parmi lesquels la dimension nécessairement et définitivement pratique, matérielle, de « l'enrôlement idéologique » ou de la soumission idéologique, pour relier l'idée de répression au fonctionnement idéologique, ou du moins pour les relier en ce qu'ils

³¹ *Ibid.*, p. 276.

³² *Ibid.*, p. 294.

s'inscrivent tous deux au sein de la pratique de ces Appareils idéologiques d'Etat. Un autre point que l'on peut ici retirer est, il me semble, avec Althusser, l'idée que c'est en s'inscrivant au sein de cette pratique quotidienne, bref au sein de ce qui fait l'identité du *sujet*, que se réalise l'idéologie, dans ce qu'elle peut mobiliser de plus fort comme conviction idéologique. En cela, on retrouve de la manière la plus accomplie et donc aussi probablement la plus certaine, la plus nécessaire, l'accomplissement final de toute idéologie, qui fonctionne non pas avec l'histoire, mais qui se rend capable, ou qui rend la pratique capable de lire l'histoire selon cette image, cette méthodologie pratique de l'idéologie qui se veut dominante. Enfin, cela me conduit, en suivant Althusser, à un troisième point, lié au précédent, et qui fait plus office de remarque nécessaire afin d'approfondir la thèse althussérienne, consistant à dire que si l'idéologie peut se réaliser, c'est parce qu'elle est capable de jouer, comme je l'ai entrevu plus haut, sur ce qui réalise la notion de *sujet*, et que c'est ainsi uniquement par lui que toute idéologie peut se réaliser :

Nous disons : 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*³³.

De cela ressort bel et bien que pour se constituer, toute idéologie joue non seulement sur le mode théorique, mais aussi sur le mode pratique, puisque c'est en cela et seulement en cela qu'elle s'inscrit réellement et durablement. Mais on peut, et on doit avec Althusser et le matérialisme marxiste, en retirer une deuxième conclusion, bien plus complexe mais bien plus juste aussi que la première, pour laquelle c'est au sein de la pratique, c'est-à-dire au sein du faire et du devenir que les individus se donnent à eux-mêmes que se trouvent la source *en dernière instance* de la formation de tout discours idéologique final. Rejoignant le fait que pour Althusser tout homme est « naturellement » un animal idéologique, cela montre surtout que c'est bien en jouant dans et sur l'organisation matérielle que l'idéologie se réalise pleinement, en ce qu'elle est déjà ou qu'elle se réarrange à nouveau continuellement de par le discours qui peut émaner de différentes pratiques. Là où l'on peut alors parler d'expansion ou

³³ *Ibid.*, p. 295.

de diffusion idéologique, et tenter de s'opposer à de tels types de démarches, c'est lorsque le réinvestissement continu de la théorie, ou de l'idéologie lorsqu'elle est dominante, vers la pratique ne peut plus offrir la possibilité au déroulement historique de la pratique, c'est-à-dire à ce que d'elle puisse naître de la nouveauté théorico-pratique, de la nouveauté organisationnelle, ..., voire même, de la nouveauté idéologique. Ainsi, il ne devient plus possible de se reconnaître au sein d'une pratique, car, si le développement idéologique se trouve inscrit jusque dans la pratique subjective, rien ne permet de pouvoir se saisir comme faisant partie d'une idéologie particulière :

C'est un des effets de l'idéologie que la *dénégation* pratique du caractère idéologique de l'idéologie, par l'idéologie : l'idéologie ne dit jamais « je suis idéologique », il faut être hors de l'idéologie, c'est-à-dire dans la connaissance scientifique, pour pouvoir dire : je suis dans l'idéologie (cas tout à fait exceptionnel), ou (cas général) : j'étais dans l'idéologie³⁴.

Mais puisque les individus sont toujours déjà des êtres idéologiques, il apparaît que ceux-ci ne peuvent échapper au fait qu'ils sont aussi « *toujours-déjà des sujets* »³⁵, faisant renaître par là la dangerosité de l'expansionnisme idéologique, ou de l'établissement d'une idéologie dominante, de par le fait que les individus entrent toujours déjà en relation avec un contenu idéologique.

Je pense qu'il est temps de conclure, avec ce qui a été dit, sur ce que l'on peut essayer de comprendre comme l'expansionnisme dans la théorie althussérienne de l'histoire, et plus précisément de la formation idéologique capitalise, en ce qui nous concerne et en ce qui concernait Louis Althusser. Si cette expansion se fait bien théorico-pratiquement, c'est parce qu'elle s'inscrit au sein d'un réinvestissement de l'organisation pratique de la part du discours théorique, ou plutôt idéologique, dominant, jouant l'enjeu d'un certain accord ou formatage idéologique au sein des pratiques des individus, jusqu'à un niveau macro-organisationnel, redéfinissant par là la notion de sujet individuel en lien avec le discours idéologique dominant. Cependant, il ne semble pas que l'on puisse identifier avec Althusser la capacité d'expansionnisme de l'idéologie à un cadre institutionnel sociétal particulier, mais

³⁴ *Ibid.*, p. 298.

³⁵ *Ibid.*, p. 299.

qu'il faille plutôt tenter de considérer que c'est dans cette combinaison entre le développement des organisations relationnelles entre les différentes institutions qui composent une société particulière, ainsi qu'avec les différents acteurs qui en sont les sujets, que peut se jouer l'expansion stratégique de toute potentielle idéologie dominante.

La limitation de l'idéologie

S'il faut effectivement discuter cette potentialité de l'expansion de tout pouvoir idéologique afin qu'il devienne dominant au sein d'une société particulière, il me paraît intéressant d'en venir directement à ce que l'on peut considérer avec Althusser comme étant les lieux ou les phases de limitation de ces expansions, dans leur expansionnisme pratique et appareillé aux différentes institutions qui organisent nos cadres sociétaux et relationnels. Par possibilité de limitation, il faut comprendre à la fois la possibilité que l'expansion se limite elle-même, donc l'impossibilité de l'idéologie à sa propre expansion, ainsi que les principes de limitations que l'on peut, peut-être à partir de ces limitations intrinsèques, lui donner.

Mais dans un premier temps, il me semble plus approprié de lier cette question de la limitation à un questionnement sur l'importance de l'histoire et du déroulement historique par rapport à cette possibilité de limitation de l'expansion mécanique d'une idéologie qui tente de s'inscrire de manière dominante. Comme j'ai déjà essayé de le montrer, il s'agit dans ce cas-ci de considérer l'histoire dans son développement réel historique donc, comme un ensemble de situations particulières, potentiellement liées pour certaines d'entre elles en une certaine continuité, mais surtout et avant tout des situations qui possèdent leurs propres originalités organisationnelles,..., essentiellement de par leurs cadres épistémologiques particuliers, pour parler avec Foucault, ou encore de leurs cadres d'organisations idéologiques particuliers, pour en venir plus précisément à Althusser.

Si l'on peut voir tout d'abord ces contradictions, ou plus exactement ces processus contradictoires, d'un point de vue strictement historique, on peut aussi voir ces processus contradictoires au sein même des fonctionnements structuraux particuliers aux organisations sociétales, ou plus exactement à l'articulation sociétale. En effet, il faut entendre par articulation un processus que l'on pourrait déjà appeler

dialectique, bien qu'il faille revenir plus tard sur ce concept, un processus qui est donc ainsi déjà toujours en mouvement, en activité historique. On peut tenter de voir l'importance de penser la contradiction dans la discussion que fait Althusser avec Hegel, essentiellement il me semble sur le fait de tenter de penser autrement le principe d'unification du tout sociétal. Si, comme je l'ai déjà montré et comme je le montrerai davantage plus tard dans ce travail, on peut le penser autrement historiquement, au sens d'une histoire globale ou générale, il semble donc que l'on puisse le penser autrement d'un point de vue historique particulier, ou encore d'un point de vue structurellement procédural. En effet, là où, pour Althusser et Marx, les hégéliens se trompent fondamentalement dans leurs lectures du développement sociétal, c'est parce que leur lecture est d'ores et déjà, a priori, *idéologisante*, du moins au sens d'unificatrice et de systématique :

Ce que refuse le marxisme c'est la prétention philosophique (idéologique) de coïncider exhaustivement avec une « origine radicale », quelle qu'en soit la forme[...] ; aussi rejette-t-il la prétention philosophique hégélienne qui se donne cette unité simple originaire (reproduite à chaque moment du processus) qui va reproduire ensuite, par son auto-développement, toute la complexité du processus, mais sans jamais s'y perdre elle-même, sans jamais y perdre ni sa simplicité ni son unité, – puisque la pluralité et la complexité ne seront jamais que son propre « phénomène », chargé de manifester sa propre essence³⁶.

Ainsi, c'est dans cette pré-formation idéologique que se cache selon Althusser l'impossibilité de lire réellement tout développement structuraliste, et de considérer le structuralisme, ou du moins toute instance sociale, comme un tout cohérent, détaché donc de toutes contradictions internes fondamentales, ou qui viendraient désarticuler l'ordre cohérent. Or, chez le philosophe français, structuralisme ne va pas nécessairement de pair avec cohérence ou encore unité, mais bien également avec le découpage particulier d'une société particulière qui se donne potentiellement cohérence de par l'articulation de ses différentes instances ainsi que par les relations qu'elles se créent entre elles.

Ainsi donc, pour Althusser, celui qui se rapporte à un ensemble structurel ne s'y rapporte pas idéologiquement, avec un donné théorique déjà donné, mais il s'y

³⁶ L. Althusser, *Pour Marx*, p. 203.

rapporte en tant que ce qui se donne à penser se donne en tant que « *le toujours-déjà-donné d'une unité complexe structurée* »³⁷, non au sens donc d'à nouveau un tout d'ores et déjà cohérent ou qui tendrait vers sa propre cohérence, mais un tout qui se donne prioritairement simplement en tant qu'ensemble de particularités qui s'organisent entre elles. De cette manière, le tout idéologique, ou la visée unificatrice de toutes idéologies dominantes, ne semble pouvoir être possible que par un certain a priori par rapport au tout complexe qu'il se donne à penser, ou plus exactement qu'il se donne à unifier, ou à faire penser. J'utilise le terme d'un « certain a priori » afin de mettre tout de même en évidence le fait qu'Althusser remarque, il me semble, la complexité des processus d'idéologisation, en ce sens que ceux-ci ne sont pas purement et simplement la résultante de données a priori, mais qu'ils se forment plutôt en constante relation avec la pratique, tirant d'elle leur justification afin d'y faire jouer en retour leur puissance, ou encore leur force de cohésion et d'auto-persuasion.

Partant de ce constat matériel, dans quelle mesure peut-on parler plus précisément avec Althusser de ce que sont les contradictions non pas tellement internes au système, mais plus exactement les contradictions qui sont à l'œuvre dans la continuité formatrice de tout développement sociétal qui s'organise structurellement ? Sans revenir sur ce que j'ai déjà explicité précédemment, j'aimerais me rapporter davantage à un texte d'Althusser dans *Pour Marx* et qui s'intitule « Structure à dominante : contradiction et surdétermination » et qui questionne autrement ce en quoi consiste le développement et le fait d'une structure à dominante, ou encore une société idéologiquement organisée, en tentant de ramener cette question avec l'importance de la contemporanéité au sein du travail althussérien. En revenant à ce qui a été dit plus haut, Althusser considère le tout sociétal comme un tout d'ores et déjà structurellement organisé, et qui s'identifie dans ce donné immédiat. En cela, c'est bel et bien en un tout que se donne la réalité qui est à penser, c'est bien en un tout qui est, d'une certaine façon, unifié, d'ores et déjà toujours organisé, mais qui l'est dans sa spécificité immédiate. Ainsi, le tout qui se donne à penser devient un tout unifié dans toute sa complexité et dans toutes ses contradictions en tant que tout immédiat, structurellement organisé, ce qui y induit donc un certain principe d'instances à dominantes, et d'autres à soumissions :

³⁷ *Ibid.*, p. 204.

Affirmer que l'unité n'est pas, ne peut être l'unité de l'essence simple, originaire et universelle, ce n'est donc pas, comme le croient ceux qui rêvent au « monisme », concept idéologique étranger au marxisme, sacrifier l'unité sur l'autel du « pluralisme », – c'est affirmer tout autre chose : que l'unité dont parle le marxisme est *l'unité de la complexité même*, que le mode d'organisation et d'articulation de la complexité constitue précisément son unité [et donc que son immédiateté constitue également son unité particulière]. C'est affirmer que le *tout complexe possède l'unité d'une structure articulée à dominante*. C'est cette structure spécifique qui fonde en dernier ressort les rapports de domination existants entre les contradictions et entre leurs aspects, que Mao décrit comme essentiel³⁸.

Si l'on peut voir dans cette citation les prémisses théorico-pratiques d'une possibilité de pratiquer de réelles sciences sociales, ce qui m'y intéresse plus particulièrement pour le sujet qui m'occupe, c'est cette approche que fait Althusser du principe d'unité ou de tout social, qui, comme on le voit, n'est plus pris comme tout déjà, idéalement, donné, mais comme tout toujours déjà pratiquement donné, et donc également toujours déjà immédiatement donné dans sa particularité matérielle. Dès lors, au sein de cette unité fondamentale peuvent s'inscrire des rapports internes contradictoires, qui ne remettent pas en question l'unité structurelle immédiate, mais qui questionnent bel et bien une certaine homogénéité idéale, ou une certaine homogénéité théorico-pratique fonctionnelle du tout structurel. Cette totalité marxiste prend donc dans sa totalité, c'est-à-dire dans sa complexité, et dans ses contradictions, l'ensemble des réalités pratiques, sans les sélectionner au départ dans un principe de modélisation, s'opposant ainsi à cette « *totalité hégélienne* » qui n'est que :

Le développement aliéné d'une unité simple, d'un principe simple, lui-même moment de développement de l'Idée : elle est donc, rigoureusement parlant, le phénomène, la manifestation de soi de ce principe simple, qui persiste dans toutes ses manifestations, donc dans l'aliénation même qui prépare sa restauration³⁹.

Cette approche idéale de la réalité ne peut dès lors devenir l'actrice de ce qu'elle tente d'étudier, puisque l'objet de son étude se trouve déjà démontré dans l'approche méthodologique qu'elle développe alors sur le temps historique qu'elle tente de

³⁸ *Ibid.*, p. 207-208.

³⁹ *Ibid.*, p. 209.

comprendre. Au contraire selon Althusser, la force de la totalité marxiste est qu'elle permet non seulement de rendre compte de la réalité, puisqu'elle en souligne les contradictions et l'ensemble de ces phénomènes comme partie intégrante de cette totalité, mais qu'elle permet aussi et surtout de donner à ce tout structurel momentané sa réelle force d'action historique, en tant que ses originalités et l'ensemble de ses particularités se font voix. D'où Althusser en tire comme conclusion que « ce n'est pas un hasard si la théorie hégélienne de la totalité sociale n'a jamais fondé une *politique*, s'il n'existe et ne peut exister de politique hégélienne »⁴⁰, au contraire d'une certaine politique marxiste.

En continuant de suivre, un peu simplement, ce texte de Louis Althusser dans *Pour Marx*, on peut, il me semble, saisir de plus en plus précisément ce en quoi le contemporain consiste, mais également ce que cette notion apporte au structuralisme althussérien et à la démarche théorico-pratique marxiste en général. En effet, ce donné actuel qui se présente à tout qui veut se donner pour tâche de saisir et de faire agir ce monde qui l'entoure, se donne toujours à lui dans son actualité, nous offrant par là deux caractérisations de ce qu'est ce « tout complexe toujours-déjà-donné »⁴¹. Tout d'abord, comme je l'ai déjà montré, c'est l'ensemble des éléments, donc tout autant des contradictions, qui font en sorte que le tout donné à un moment est bel et bien un tout, unitaire, d'un ensemble momentané d'éléments qui lui font être ce tout. Ainsi, c'est l'articulation des éléments de ce tout qui en fait un tout, bien que cela ne veuille pas dire que toute unité, toute structure, ne repose pas sur un certain élément qui domine la fonctionnalité ou la mise en place de l'organisation de ce tout. J'y reviendrai plus loin. Ce qui m'intéresse ici surtout chez Althusser, c'est en quoi il montre donc que ce sont ces éléments particuliers du tout qui, qu'ils soient contradictoires ou non entre eux et par rapport à la dominante de cette structure, en composent bel et bien les conditions d'existences, dans un jeu de renvoi avec la dominante structurelle :

⁴⁰ *Ibid.*, p. 210.

⁴¹ *Ibid.*, p. 213.

Les contradictions secondaires sont essentielles à l'existence même de la contradiction principale, qu'elles en constituent réellement la condition d'existence, tout comme la contradiction principale constitue leur condition d'existence⁴².

Mais comme je le montrerai davantage par la suite, ce qui est stimulant ici pour le thème principal de mon travail, il me semble que c'est plus particulièrement le fait que c'est dans cet accomplissement de la contemporanéité, au sens d'une prise en compte réelle de son unité complexe qui se donne à penser, que se trouve la possibilité de saisir avec Althusser les enjeux réels d'une société donnée. Et plus encore que cela, il apparaît que tout principe d'unité marxiste ne peut envisager, contrairement au principe d'unité idéaliste, l'existence de l'unité matérielle qu'il tente de saisir, sans considérer l'ensemble des éléments mêmes secondaires comme des éléments décisifs et nécessaires à l'existence de l'unité : « aussi on parle bien des « conditions d'existence » du tout, en parlant des « conditions existantes » »⁴³.

Cependant, l'unité marxiste n'en demeure pas moins une unité structurelle à dominante, désignant par là une certaine direction, ou plus exactement il me semble une certaine organisation particulière à un tout sociétal, définissant ainsi une certaine articulation qui va pouvoir devenir compréhensible, scientifiquement compréhensible pourrions-nous dire avec Althusser. Les éléments structurels du tout ne trouvent dès lors pas dans leurs multiplicités évidentes des directions théorico-pratiques équivoques, qui feraient d'eux des produits « de la première pluralité empirique venue, à la merci des circonstances, et des « hasards » »⁴⁴, mais dans un certain jeu de renvoi entre le fonctionnement structurel dominant (que l'on pourrait désigner comme étant peut-être un fonctionnement idéologique, mais en tout cas comme un fonctionnement normatif voire épistémologique), et les différents éléments composant l'unité sociétale. En effet, l'unité marxiste repose toujours déjà sur un rapport relationnel fort entre les différentes parties qui composent le tout, définissant par là le tout comme primordialement constitué de par les relations que ses différentes parties entretiennent entre elles. Mais comme je viens de le montrer, l'articulation idéologique, ou la structure dominante du tout sociétal s'articule en retour sur les différents éléments qui le composent, comme dans le cas de l'action en retour de la

⁴² *Ibid.*, p. 211.

⁴³ *Ibid.*, p. 213.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 215.

théorie sur la pratique. Il devient dès lors possible d'identifier la contradiction à l'œuvre dans un certain processus sociétal et relationnel, d'en identifier les enjeux, les conséquences réelles, ... afin de lui donner ou de se donner la possibilité de penser une certaine scientificité de l'articulation particulière d'une société donnée, bref d'en penser l'action et le devenir réel :

Tout au contraire cessant d'être univoque, donc déterminée une fois pour toutes, au garde-à-vous dans son rôle et son essence, elle se révèle déterminée par la complexité structurée qui lui assigne son rôle, comme, si on veut bien me pardonner ce mot épouvantable ! complexement-structuralement-inégalement-déterminée... J'ai préféré, je l'avoue, un mot plus court : surdéterminée⁴⁵.

Sans parler donc de détermination a priori, il faut au contraire y voir un renvoi de détermination, redéfinissant la structure à dominante en fonction du développement particulier d'une société particulière, qui se définit au sein d'une certaine idéologie. Ainsi, lorsqu'Althusser nous parle des Appareils idéologiques d'Etat comme étant des appareils qui permettent notamment la diffusion de l'idéologie dominante, il ne condamne pas en tant que telles ces instances particulières en tant que les instances idéologiques par excellence, mais en tant qu'elles redéfinissent partiellement leurs actions en fonction de l'organisation idéologique de la société particulière dans laquelle elles se trouvent. Cependant, comme je l'ai montré dans le point concernant l'expansionnisme idéologique, certains appareils ou institutions semblent être, dans leurs fonctionnements internes, des appareils portant une certaine idéologie.

Si le structuralisme althussérien est dès lors marqué par ce mécanisme de la contradiction, il l'est aussi par celui de la continuelle contradiction qui se produit au sein de l'unité « contemporaine » qui se donne à penser. En effet, chaque « contemporain », si l'on peut se permettre de parler ainsi, offre à penser une unité théorico-pratique toujours-déjà contradictoire par rapport à la précédente, répondant à d'autres enjeux pratiques ou du moins offrant la possibilité de répondre autrement à des enjeux pratiques nouveaux. Ainsi existe pour Althusser ce que Mao Tsè-Toung appelle « *l'identité des contraires* », processus global au sein duquel agit :

⁴⁵ *Ibid.*

1° le passage, dans des conditions déterminées, d'un contraire à la place de l'autre le changement des rôles entre les contradictions et leurs aspects (nous appellerons ce phénomène de substitution le *déplacement*) ; 2° « l'identité » des contraires dans une unité réelle (nous appellerons ce phénomène de « fusion » la *condensation*). C'est en effet la grande leçon de la pratique que, si la structure à dominante reste constante, l'emploi des rôles y change : la contradiction principale devient secondaire, une contradiction secondaire prend sa place, l'aspect principal devient secondaire, l'aspect secondaire devient principal. Il y a bien toujours une contradiction principale et des contradictions secondaires, mais elles changent leur rôle dans la structure articulée à dominante, qui, elle, demeure stable⁴⁶.

Si ici n'est pas inscrit nettement cette importance, que l'on retrouvera plus tard chez Althusser, de la réponse théorico-pratique de l'organisation sociétale aux enjeux réels de son temps ou de son contemporain, il n'empêche que l'on peut bien, à mon sens, y lire le contemporain comme un toujours-déjà contradictoire, comme un toujours-déjà en train de rendre compte différemment des éléments qui le composent, et de se faire articuler différemment les éléments entre eux, redessinant par là continuellement le paysage théorico-pratique d'une époque, d'un lieu, d'un temps donné. Ainsi, j'y reviendrai plus tard, se trouve peut-être une possibilité de mettre toujours-déjà à mal tout processus idéologique à vocation de domination en tant que tout processus se trouve toujours-déjà autrement situé dans le moment qu'il traverse.

Afin de conclure sur ce que l'on peut penser comme étant les limites d'un processus expansionniste tel qu'il a pu être décrit, il me semble juste de tenter de faire discuter les limitations que l'on vient de voir, qui semblent internes au « processus temporel », ou plus exactement au concept même de contemporain, concept qui ne semble pas trouver sa justification uniquement dans une perspective de justification d'une certaine attitude intellectuelle, pour qui tout processus idéologique ou d'idéologisation serait en tant que tel un processus contradictoire ou qui du moins ne se donne pas la possibilité de rendre compte du déroulement réel des événements qui la concernent, mais qui au contraire semble trouver sa justification justement dans cette possibilité qu'il se donne de rendre en lui-même compte de la complexité des événements, et de l'unité de cette complexité qui se pose tout d'un coup à chaque période, lieu, et temps de l'histoire. Ainsi, pour en finir par une phrase

⁴⁶ *Ibid.*, p. 216-217.

contradictoire en apparence, peut-être pouvons-nous parler de la contemporanéité ou du contemporain, ou encore de l'actualité, comme le « moteur de l'histoire », en ce sens qu'il rejoint dans son rendu épistémologique, l'évidence matérielle de la lutte comme moteur de l'histoire :

Dire que la contradiction est motrice, c'est donc, en théorie marxiste, dire qu'elle implique *une lutte réelle, des affrontements réels situés en des lieux précis de la structure du tout complexe*⁴⁷.

Cependant, comme je l'ai aussi montré précédemment, tout moment historique semble se définir autour d'une certaine organisation déterminée et qui se détermine avec ce contenu qui se donne à penser à elle et qu'elle se donne à penser, rejoignant par là l'idée que c'est bel et bien en tant qu'un certain discours que les ou que certains éléments différents d'une certaine société, dans un moment particulier, se rejoignent. Voilà donc une nouvelle caractérisation de ce que l'on pourrait peut-être se permettre ici d'appeler la construction épistémologique d'une époque, d'un lieu, et d'un horizon donné, en tant que comprise entre *déplacement* et *surdétermination*.

Le tout sociétal comme totalité épistémologique

Comme troisième concept qui me paraît majeur de la pensée althussérienne caractérisant la formation sociétale, il nous faut à mon sens en venir à la description plus précise de ce qu'il faut entendre par l'idée de contenu épistémologique d'une société particulière. Il me semble que l'on retrouve bien dans ce concept l'idée, comme chez Michel Foucault, d'un rapport constant entre la réponse théorico-pratique particulière d'une société aux enjeux de son temps, mais aussi et sans doute surtout la détermination, ou la surdétermination en retour de l'ordre que cette société se donne sur la pratique qu'elle redéfinit. En effet, il se redéfinit au cours du développement sociétal la formation d'un certain savoir, et d'une certaine pratique. Développant cette idée, Althusser identifie alors dans cette formation du tout social l'élaboration d'une unité basée sur une articulation particulière d'éléments particuliers qui se redéfinissent par rapport à ce tout, offrant alors à cette ambiguïté entre déplacement et surdétermination, entre pratique et théorie, la place de son

⁴⁷ *Ibid.*, p. 222.

expression. Comme on le voit, c'est bel et bien d'idéologie dont il est ici question, ou de processus idéologique au sens général, essentiellement il me semble quant à l'horizon que cette époque permet de penser, l'idéologie ne reposant ainsi pas que sur le moment, sur le contemporain, sur lequel elle s'applique, mais redéfinissant l'avenir théorico-pratique d'une société basée sur ce savoir idéologique particulier. C'est en ce sens que l'on peut, je pense, parler avec Althusser de l'idéologie comme processus qui nie l'histoire, de l'idéologie comme n'étant pas actrice de l'histoire puisqu'elle travaille sur les événements jusqu'à en nier leurs originalités réelles.

En effet, de la même manière qu'Althusser tente de l'identifier chez Karl Marx et dans son travail sur *Le Capital*, en prenant l'exemple sur le coup de la terminologie de l'économie classique, l'idéologie dominante d'une société s'en va jusqu'à, non seulement nier certains éléments de la réalité qui s'offrent ou qui s'offriraient à elle afin de toujours déjà se justifier et être justifiée, mais aussi jusqu'à réutiliser une partie de cette réalité nouvelle quant à son discours, afin de la réutiliser pour se justifier peut-être partiellement autrement, mais surtout majoritairement à nouveau. Je m'explique. Althusser pose effectivement, comme Marx, le problème principal de l'économie classique en ce que, au sein de son discours ou plus exactement de sa définition, elle omet d'identifier principalement l'existence de deux conceptions différentes de la notion de valeur, à savoir la valeur d'usage et la valeur d'échange, concepts qui s'ils étaient identifiés au sein du discours de l'économie classique, mettraient à mal l'existence et la justification de ce discours. Cette omission d'une partie de la réalité devient dès lors idéologiquement nécessaire, rendant invisible et excluant une partie pourtant bien réelle selon Marx et Althusser de la pratique des relations économiques basées sur le modèle de l'économie classique :

La même relation qui définit le visible définit aussi l'invisible, comme son envers d'ombre. C'est le champ de la problématique qui définit et structure l'invisible comme l'exclu défini, *exclu* du champ de la visibilité, et *défini* comme exclu, par l'existence et la structure propre du champ de la problématique ; comme ce qui interdit et refoule la réflexion du champ sur son objet, c'est-à-dire la mise en rapport nécessaire et immanente de la problématique à tel de ses objets⁴⁸.

⁴⁸ L. Althusser, « Du « Capital » à la philosophie de Marx », in L. Althusser, É. Balibar, R. Establet, P. Macherey et J. Rancière, *Lire « Le Capital »*, p. 19-20.

Autant dire qu'il [le champ théorique] ne lui est de limites qu'*internes*, et qu'il porte son dehors au-dedans de soi. Le paradoxe du champ théorique est ainsi d'être si nous voulons sauver la métaphore spatiale, un espace *infini* parce que *défini*, c'est-à-dire sans limites, sans frontières *extérieures*, qui le séparent de rien, justement parce qu'il est *défini* et limité en dedans de soi, portant en soi la finitude de sa définition, qui, d'exclure ce qu'il n'est pas, le fait ce qu'il est⁴⁹.

De cette métaphore, il me semble que nous pouvons en retirer surtout cette remarque sur la force et la faiblesse de tout champ théorique que l'on pourrait appeler « classique » ou du moins fondé sur la nécessité de la reproduction du traitement de sa problématique, et ainsi de la reproduction de sa justification, dont la force réside dans cette re-modélisation de la réalité, redéfinissant ainsi ce qui non seulement nous est connaissable, mais aussi et surtout ce qui existe en tant que tel, et dont la faiblesse réside dans cette critique qu'en fait surtout Marx (du moins dans le cas du modèle de l'économie classique), en redéfinissant le champ terminologique du champ théorique sur base de l'existence matériellement exacte de ses différentes définitions.

Sans m'étendre davantage sur ce qu'il me semblait important de préciser quant au concept d'épistémologie dans la pensée althussérienne, il n'empêche que ce concept souligne fortement l'articulation entre théorie et pratique, et entre déplacement et surdétermination. Ainsi, on pourrait dire que ce concept se place surtout dans la caractérisation que l'on peut faire de l'expansionnisme idéologique, en constituant toujours déjà en son sein une identité théorico-pratique, qui redéfinit l'essentiel d'un champ théorique, en effaçant en cela, comme on l'a vu, une partie de la réalité pourtant bien réelle. Cependant, afin de se détacher d'une telle vision qui prendrait peut-être le risque d'un certain réductionnisme, et en restant à mon sens fidèle à Althusser, il ne semble pas que ce soit l'épistémologie en soi qui soit problématique, mais plutôt l'usage que l'on en fait, et en ce qui nous concerne je pense devoir parler de l'usage historique que l'on en fait. En effet, en suivant l'auteur, ça n'est non pas en tant qu'elle se définit que toute épistémologie, que tout unité du savoir sociétal, se traduit comme projet idéologique, mais plutôt il me semble en tant qu'elle se définit comme unique projet sociétal, reniant en cela les prochaines probables coupures épistémologiques qui pourraient, et devraient, survenir.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 21.

D'ailleurs, dans la science marxiste telle que tente de la mettre en place Althusser, c'est justement dans l'identification de ces points de césure et de basculements que se place aussi la possibilité d'enfreindre la continuité idéologique, donnant par là la place à la nécessité de passer d'une épistémologie à une autre, afin de faire le mieux possible dialoguer et exister les traductions théoriques des problématiques réelles d'époques, de lieux, de moments différents :

Car on n'obtient pas une science en renversant une idéologie. On obtient une science à la condition d'abandonner le domaine où l'idéologie croit avoir affaire au réel, c'est-à-dire en abandonnant sa *problématique* idéologique (la présupposition organique de ses concepts fondamentaux, et avec ce système, la plupart de ces concepts eux-mêmes) pour aller fonder « *dans un autre élément* », dans le champ d'une nouvelle problématique, scientifique, l'activité de la nouvelle théorie⁵⁰.

Sans être donc en tant que telle une critique radicale des formations épistémologiques, il me semble que la pensée althussérienne s'offre plutôt la possibilité de pouvoir en penser et en permettre le changement, en répondant toujours mieux aux exigences théorico-pratiques que le matérialisme lui pose afin de faire de ces cadres épistémologiques en devenir de réels acteurs historiques. Ces épistémologies apparaissent d'ailleurs toujours comme des productions naturelles, l'homme étant par nature un animal idéologique selon Althusser. Or ce qui le tracasse particulièrement, c'est leurs reproductions et les moyens qu'elles se donnent pour y arriver.

La dialectique marxiste et le matérialisme historique

A la suite de cela, il me semble opportun d'en venir au dernier concept qui me paraissait central dans la description du fonctionnement sociétal et historique chez Althusser, et qui concerne la notion de *dialogue* ou de *dialectique*. Pour suivre ce qui a été dit plus haut concernant l'épistémologie, c'est dans cette réponse au mécanisme de négation historique qu'effectue un projet d'idéologisation que le philosophe français va trouver, je pense, l'apport majeur de la dialectique marxiste. En effet, celle-ci s'inscrit dans cette volonté de faire non seulement ressortir l'importance

⁵⁰ L. Althusser, *Pour Marx*, p. 196.

historique de la succession d'épistémologies ou de cadres théorico-pratiques différents, mais aussi dans cette nécessité de penser ces successions et ces échanges au sein même du champ théorique unitairement toujours-déjà donné dans ce contemporain au sein duquel nous sommes situés, permettant par là non seulement de toujours-déjà nier toute idéologie qui se voudrait dominatrice, mais aussi et surtout de répondre réellement aux exigences que les événements lui posent de par la situation contradictoire, et donc nécessairement dialogale et dialectique, que toute unité, au sens marxiste, pose toujours-déjà. De ces exigences découlent donc des rapports particuliers, qu'il faut détacher de la conclusion relationnelle qu'en tire Hegel, avec qui l'on déboucherait finalement, selon Marx et Althusser, sur une impasse théorico-pratique, principalement pratique, puisque la conclusion du rapport dialectique serait toujours déjà décidée avant même que le rapport s'installe ou se réalise réellement.

Or il ne me semble pas tout à fait exact de comprendre la dialectique marxiste comme elle aussi imposant ses conclusions avant même que la dialectique marxiste ne se produise réellement. Ce qui semble plus juste, et c'est le travail qu'entreprend de faire Althusser, c'est essayer de montrer en quoi cette dialectique marxiste tente tout d'abord de rendre compte des enjeux réels du matérialisme historique, et ainsi de tenter de conduire la réalité matérielle vers ses conclusions nécessaires, ou encore la lutte des classes vers sa nécessaire fin, mais en faisant l'effort perpétuel de suivre ce qui se dit dans ses luttes afin qu'elles nous amènent non pas là où l'on voudrait les conduire a priori, avant qu'elles aient lieu et nous donnent leurs verdicts, mais bien là où elles se conduisent nécessairement. Enfin, comme deuxième point de cette dialectique marxiste, il me semble que cette dialectique se donne pour tâche non pas de penser un projet historique, comme il pourrait tout de même être en partie le cas dans la première remarque que j'ai faite, mais de pouvoir se donner les clefs d'approches que l'on pourrait appeler *descriptives* et *compréhensives* d'une unité contemporaine qui se donne à penser, à la fois dans ses zones d'ombres et dans ses zones de lumières.

Ainsi, la première remarque semble davantage montrer les enjeux idéologiques du marxisme ou plus exactement de la lutte marxiste, enjeux idéologiques qui sont bien réels puisque, s'ils veulent se réaliser en tant que classe affirmant son existence et son action ou sa répercussion historique, les prolétaires se doivent bel et bien de se

dresser en tant que groupe idéologique provisoire. Ils sont alors porteurs, dans leur action, d'un basculement du rapport idéologique à même de pouvoir redéfinir le sens même du rapport idéologique dominant, mais surtout de faire agir en tant que telle la préoccupation historique du prolétariat dans lequel réside selon Marx et Althusser l'objet décisif de l'inégalité de la société capitaliste :

L'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. Seules, d'ailleurs, l'existence et la reconnaissance de sa nécessité peuvent permettre d'agir sur l'idéologie et de transformer l'idéologie en instrument d'action réfléchi sur l'Histoire⁵¹.

L'idéologie apparaît alors, si elle n'est pas organisée de manière dominante à long terme, c'est-à-dire aussi hors du réel ou hors de toute continuité historique, comme un outil ou une organisation théorique d'un moment ou d'une partie d'un moment historique particulier, semblant dès lors nécessaire en tant que réalisation théorique de ce moment. Ceci étant dit, il est alors important de remarquer que c'est, à mon sens, à partir de cette prise de conscience de l'importance de la primauté pratique de l'origine de toutes théories que naît la prise de conscience que c'est en tant qu'elle repose sur la pratique que toute idéologie entre en jeu, et mieux encore selon Althusser, entre réellement en jeu. C'est, je pense, sur ce point précis que le matérialisme historique trouve tout son sens, redéfinissant l'idéologie non pas comme une « aberration », mais bien comme un projet, susceptible continuellement d'être déjoué par l'apparition de nouvelles réalités au sein de l'unité marxiste, nouvelles réalités qui sont toutes en tant que telles importantes et éléments à part entière de cette unité historiquement située.

C'est en ce sens que prend acte la deuxième partie importante de la dialectique marxiste que je voudrais remarquer, dans laquelle, comme je l'ai dit plus haut, c'est dans ce jeu de contradictions que se construisent également la lutte marxiste et l'importance des éléments de l'unité comme importants dans leurs multiplicités et leurs complexités et contradictions. Ainsi se pense chez Althusser l'idée d'un certain dialogue collectif qui ne s'identifie pas uniquement dans un projet historique futuriste, mais également surtout dans une prise en compte de l'actualité et du

⁵¹ *Ibid.*, p. 239.

contemporain comme le lieu de la lutte historique par excellence, ou du moins de la rencontre contradictoire par excellence. Le contemporain devient ainsi cet espace duquel il faut faire agir entre elles ces contraintes, mais non pas afin d'établir une sorte de compromis collectif, mais davantage en tirer la lutte nécessaire, l'objet de lutte nécessaire, rendant dès lors l'ensemble des éléments du contemporain, acteurs de luttes historiques. Le contemporain semble alors nous offrir la place pour penser ce qui sera finalement la tâche du matérialisme marxiste, mais aussi la tâche prolongée, perpétuelle, du matérialisme historique, à savoir la recherche de ce qui est réel. Ainsi, c'est bien ce déplacement qui est à effectuer selon Althusser, ce déplacement théorique et méthodologique fondamental, cette toute autre approche de ce qui nous est donné à penser et de ce que l'on se donne à penser, de ce que l'on se donne comme théorie, afin de potentiellement renverser l'ordre théorique non-réel pour en arriver au réel. Pour prendre un exemple de ce type de démarche, Althusser nous parle du concept d'humanisme, concept important théoriquement à son époque et de nos jours, qu'il faut selon lui non plus chercher au sein d'un projet théorique qui se suffit à lui-même, mais bien dans ce réel, dans lequel se trouveront finalement peut-être les éléments de définitions de l'humanisme auquel l'humanisme théorique ne répond pas, ou qu'il tente de dissimuler :

[...] pour rencontrer et trouver la réalité à laquelle on fait allusion en cherchant non plus l'homme abstrait mais l'homme réel, il faut *passer à la société*, et se mettre à l'analyse de l'ensemble des rapports sociaux [les prendre dans toutes leurs complexités, leurs contradictions, ...]. Dans l'expression humanisme-réel, je dirais que le concept « réel » est un concept pratique, l'équivalent d'un *signal*, d'un panneau indicateur, qui « indique » quel mouvement il faut effectuer, et dans quelle direction, jusqu'en quel lieu il faut *se déplacer* pour se trouver non plus dans le ciel de l'abstraction, mais sur la terre réelle. « Par ici, le réel ! ». Nous suivons le *guide*, et nous débouchons dans la société, les rapports sociaux, et leurs conditions de possibilité réelle⁵².

C'est dans ces conditions que peut alors se penser un travail dialectique qui prend place comme on l'a vu dans un projet historique, dans une sorte de projet de déplacement *réel*, mais aussi au sein de ce contemporain, dans ce tout donné

⁵² *Ibid.*, p. 254.

instantané au sein duquel il ne faut pas uniquement dégager la contradiction dominante, mais plutôt faire parler les contradictions afin d'y comprendre les luttes en œuvres et les déplacements nécessaires.

Il me paraît temps désormais de conclure en quelques mots et d'ajouter quelques remarques nécessaires sur le travail d'Althusser par rapport à ce qui a été dit dans cette section importante. Sans avoir voulu être répétitif sur ce que l'on peut tirer du travail althussérien, j'ai voulu tenter de comprendre ce travail en le prenant sous l'angle de différentes questions ou de différents angles et concepts importants qui le traversent, et qui amènent chacun, à mon sens, une certaine compréhension particulière du travail du philosophe français et de sa pensée structuraliste. C'est donc bel et bien autour de ce structuralisme que s'inscrit la compréhension sociétale et historique d'Althusser, notamment au travers du concept d'unité marxiste, d'idéologie dominante, de théorie et de pratique,..., structuralisme qui permet alors d'être à la fois la clef de compréhension et de critique de tout modèle et de tout le modèle idéologique lorsqu'il s'inscrit dans une perspective de domination non seulement du contenu sociétal, du tout sociétal immédiatement donné, mais aussi de domination de l'histoire en générale. La tâche qu'Althusser se donne, c'est alors de montrer tout ce mécanisme de négation propre à tout projet idéologique dominant, comme dans le cas de l'économie classique pour Marx, ou encore dans le cas, que j'ai très brièvement mentionné, de l'humanisme abstrait pour Althusser. Ainsi, cette lutte face à l'idéologie se déroule dans un double mouvement me semble-t-il, premièrement pourrait-on dire par la prise de conscience de l'idéologie comme processus intrinsèque au fonctionnement théorico-pratique des hommes (en ce qu'il se développe, commence, au sein de la pratique, avant d'être théorisé et d'agir alors en retour de la théorie sur la pratique), et deuxièmement, grâce à cette prise de conscience, par un décalage de l'approche qui ne s'inscrit plus dans le contenu théorique, sous peine de se renfermer au sein de ce fonctionnement modélisé, mais bien tout près du réel, afin d'y voir ce qui s'y joue, ce qui est à même de redéfinir réellement et justement le contenu théorique, pour en faire le contenu réel de son temps. De là naît donc la possibilité de devenir réellement acteur de l'histoire, c'est-à-dire plus en définissant a priori ce qu'est ou plutôt ce que sera le contenu historique,

et donc de définir le réel en fonction de la méthodologie que l'on possède, mais bien de réfléchir notre compréhension de la société en fonction de ce qu'elle nous dit dans l'ensemble de sa complexité.

De cette conclusion quelque peu abstraite, il me semble intéressant d'en venir désormais à une série de remarques critiques par rapport au travail de Louis Althusser et à sa pensée structuraliste, mais une série de critiques auxquelles, je pense, l'auteur répond tout au long de son travail. Je prendrai ces remarques sous le signe particulier du travail politique que tente de mettre en place Althusser, notamment au travers d'une certaine définition de ce que peut être une politique communiste, plus particulièrement, dans un dernier temps, sur son travail historique.

On peut en effet questionner l'ambiguïté idéologique qu'Althusser semble nous proposer, discutant une certaine méthodologie ou du moins une certaine approche scientifique, celle du matérialisme historique, ainsi que la nécessité d'en venir à une certaine lutte idéologique du prolétariat, deux exemples de sa pensée qui pourraient nous amener à voir une certaine approche méthodologique et un certain projet idéologique au sein de son travail, alors que toute son intuition fondamentale semble être basée sur une critique radicale de, notamment, l'approche méthodologique que l'on pourrait qualifier d'idéaliste, et de tout projet idéologique à vocation de domination sur les autres. Or, comme j'ai déjà tenté de le montrer, il me semble que considérer le travail d'Althusser comme rempli de cette ambiguïté est trompeur et réducteur dans les termes, car si le matérialisme historique et si la lutte du prolétariat sont bel et bien défendus chez lui, ceux-ci résident sur un tout autre mode que celui de la méthodologie idéaliste et de l'idéologie dominante classique. En effet, pour être bref, le matérialisme historique ne propose pas en tant que tel une approche méthodologique qui substituerait une unité événementielle, un contemporain, aux règles de saisie de cette méthodologie, à ses lois et à ses termes, mais a la volonté de permettre justement de poser un cadre permettant à la pratique, ou plus exactement au développement matérialiste de l'histoire et plus encore d'une actualité en tant que telle, de s'exprimer et d'agir en conséquence des enjeux qui sont les siens. En ce qui concerne l'idéologie dont nous parle Althusser, celui-ci identifie effectivement l'idéologie comme une dimension naturelle du développement des sociétés humaines, mais si l'idéologie ou le développement d'une idéologie trouve sa justification chez le

philosophe français, c'est bel et bien en tant qu'elle devient manifestation d'enjeux réels et historiquement décisifs (comme dans le cas de la lutte du prolétariat), comme moteur de lutte réelle, afin de permettre plus tardivement un basculement de la notion de classe dominante. Si les idéologies ont donc bel et bien une justification, c'est dans leur sens historique de lutte contre l'idéologie dominante, et de lutte contre l'idéologie sans histoire, qui s'installe éternellement, ne prenant plus en compte les enjeux de luttes réelles qui se posent à elle et qui doivent, pour se rendre existantes, s'organiser au sein d'un certain discours idéologiquement construit, mais qui répond donc bien à ces enjeux réels, non seulement de par leur point de départ, mais aussi et surtout de par leur discours théorique. En effet, il me semble que si l'on veut se placer dans un discours « idéologique » qui soit cependant une réponse en adéquation aux enjeux réels, il faut, comme avec l'exemple d'Althusser et de l'humanisme réel et de Marx avec l'économie classique, se donner les moyens de faire correspondre la justesse de ce discours et la justesse terminologique de ce discours afin de pouvoir proposer un discours qui ne soit pas un projet idéologique à vocation de domination sur les autres discours et sur le développement historique en général, et qui se donne pour objet et pour projet de confronter son discours et la terminologie de son discours aux exigences matérielles et réelles que son actualité, et que l'histoire qu'il traverse, lui pose toujours déjà.

Ainsi, pour en venir davantage à l'idée de projet politique tel qu'il est travaillé par Althusser, peut-être nous faut-il discuter en quelques mots et davantage plus tard dans ce travail, l'idée de communisme chez notre auteur, ou du moins l'idée d'action communiste. En effet, il me semble qu'il faille penser un certain détachement entre les quelques pages concernant le communisme dans le travail de Karl Marx, et le communisme ou du moins l'attitude communiste telle qu'elle peut être pensée par Louis Althusser. Sans en dire davantage, mais pour établir un lien avec ce qui a été dit dans ce chapitre, Althusser me paraît s'éloigner, tout comme Marx le faisait déjà, d'une volonté de penser la société communiste comme un avenir mais l'identifie davantage à une posture intellectuelle et politique qui se donne pour tâche non pas uniquement de penser le devenir sociétal comme l'embouchure de ce qui se dit déjà dans l'actualité brûlante, mais aussi et surtout comme le regard posé sur ce qui nous donne déjà toujours à penser. Si l'on se place uniquement dans la première posture, il

me semble que l'on peut y voir avec Althusser l'impossibilité de pouvoir se penser avec son temps et de s'enfermer plutôt dans une non-lecture de ce qui nous pose pourtant toujours question, anticipant ainsi la réalité matérielle des événements et en risquant dès lors de les rater par le discours, risquant de s'enfermer dans un discours méthodique qui ne leur correspond peut-être déjà plus.

II. Le devenir historique et objectif de la théorie

L'objet de ce chapitre, afin d'approfondir la question du structuralisme d'Althusser, par le questionnement plus précis et davantage critique du positionnement historique et, pour en venir déjà à ce qui se dira plus tard, sera l'étude de la construction historique d'un contemporain. Partant des analyses et des remarques parfois générales qui ont été faites dans le chapitre précédent, il me paraît en effet opportun d'en venir à une caractérisation plus précise de ce qu'est le contemporain, en l'entourant de son contexte historique, afin de pouvoir en penser, comme le fait Althusser, l'enjeu réellement historique qu'il représente, à la fois pratiquement et théoriquement. Pour ce faire, j'aimerais dans un premier temps reprendre une des leçons que Giorgio Agamben donne dans son petit écrit *Qu'est-ce que le contemporain ?* dans lequel il amène, à mon sens, un élément important à mettre en question avec la théorie de l'histoire de Louis Althusser en mettant le passé comme un élément décisif de la connaissance, de la compréhension, et de l'explication de ce qui nous est contemporain. En effet, lors du chapitre précédent, l'insistance a, peut-être, parfois, été trop importante sur l'aspect décisif de prendre le contemporain ou l'actualité dans son unité immédiate, comme si, bien que la réalité en soit différente, l'essentialité de ce qui nous est contemporain se trouve quasiment tout entièrement prise dans cette immédiateté qui nous est donnée à penser. C'est cet élément décisif qui me semble important de penser dans le matérialisme historique de manière générale et plus précisément, en ce qui me concerne, dans la complexité du jeu historique qu'Althusser tente de nous décrire. Comme deuxième point majeur de ce chapitre, j'en reviendrai davantage à ce qui a été dit et mentionné dans le chapitre précédent concernant l'élément finalement décisif de la pensée althussérienne de l'histoire, à savoir l'importance de la récupération, ou encore de la formation idéologique, à partir de tout ce jeu historique qu'il s'agira de comprendre. Cependant, la particularité ici viendra de ce qui aura été ajouté dans le premier point de ce chapitre concernant l'importance du passé, tout en reprenant également l'idéologie comme étant l'avènement historique d'un objet particulier, qui se construit et est

construit de par l'héritage contextuel qui lui est proposé, et qu'elle se propose en retour. Ainsi, ce qu'il me semble important de travailler à ce stade du travail, c'est ce terme ou ce concept de contemporain, mais en le prenant peut-être davantage sous le signe ou sous le mode d'un objet de savoir particulier, et de se demander alors comment pouvoir se donner la possibilité de travailler cet objet particulier, en se demandant surtout comment il se construit, mais ici dans une perspective davantage historiciste.

L'histoire et la production de la théorie

Comment par contre inscrire, dans un premier temps, la réflexion autour du concept de contemporain d'Althusser au sein d'une certaine perspective historiciste, au sens d'un certain héritage et d'un certain avenir du contemporain ? Giorgio Agamben tente lui de saisir ce lien à la fois étroit et à la fois majeur qui peut exister entre le passé comme clef de compréhension du devenir de ce qui nous est contemporain, et en même temps cette originalité particulière du contemporain qu'Althusser se donne quant à lui comme le lieu décisif de l'élaboration d'une science marxiste à même de pouvoir saisir la complexité d'une unité sociétale qui se donne à penser. Mais revenons-en aux remarques que nous fait Agamben sur l'importance du passé historique :

Les historiens de l'art et de la littérature savent qu'il y a entre l'archaïque et le moderne un rendez-vous secret, non seulement parce que les formes les plus archaïques semblent exercer sur le présent une fascination particulière, mais surtout parce que la clé du moderne est cachée dans l'immémorial et le préhistorique¹.

Sans travailler plus profondément la question de l'historicisme dans la pensée d'Agamben, cette remarque semble permettre de comprendre en quoi il se laisse penser, dans ce qui nous est contemporain, toujours-déjà une trace de ce qui nous a été précédé, voire plus, dans ce qui nous est devenu immémorial. Sans parler directement d'inconscient collectif, il apparaît tout de même qu'un certain objet semble se construire de par l'« immémorialité » ou l'histoire collective qui se constitue. Mais d'autres passages du livre d'Agamben nous permettent de mieux

¹ G. Agamben, *Qu'est-ce que le contemporain ?*, p. 37.

comprendre à la fois le rôle de l'origine dans le contemporain que nous décrit l'auteur, et à la fois l'approche, en tant qu'intellectuel ou qu'acteur de ce contemporain, devrions-nous nous donner : « L'écart – et tout ensemble l'imminence – qui définit la contemporanéité trouve son fondement dans cette proximité avec l'origine, qui ne perce nulle part avec plus de force que dans le présent »². Ainsi semble se traduire, ou pour parler dans un vocabulaire qui me sera utile plus tard, s'objectiver un certain passé dans le présent, jamais mieux que dans ce présent. Une partie primordialement incompréhensible de ce présent, de ce contemporain, semble donc trouver sa justification existentielle dans un certain passé, dans une certaine origine de l'objet qui le définit aujourd'hui. De cela nous pouvons tirer sans doute l'idée, sur laquelle je reviendrai évidemment, d'un certain point de départ de l'objet ou encore de la théorie objective, du cadre objectif de la société qui s'actualise, de la société qui est contemporaine. Ainsi, de ces quelques réflexions, Agamben en retire une posture qu'il faut être en mesure de se donner afin de comprendre ce qui est, et ce qui n'est pas, l'objectivité contemporaine, afin de pouvoir jouer à la fois sur le tableau de ce qui s'est construit comme objet ou comme l'objet du contemporain, et sur celui de la relecture réelle de cet objet, c'est-à-dire cette relecture contemporaine qui n'en revient en rien à cet a priori méthodologique qu'Althusser et Marx tentaient de voir notamment dans l'idéalisme de Hegel, mais qui en vient bien à ce tout donné qui produit son originalité de par les combinaisons historiques complexes qui s'organisent en lui, et de par la « citation » théorico-pratique nouvelle qu'il propose déjà :

Cela signifie que le contemporain n'est pas seulement celui qui, en percevant l'obscurité du présent, en cerne l'inaccessible lumière ; il est aussi celui qui, par la division et l'interpolation du temps, est en mesure de le transformer et de le mettre en relation avec d'autres temps, de lire l'histoire d'une manière inédite, de la « citer » en fonction d'une nécessité qui ne doit absolument rien à son arbitraire, mais provient d'une exigence à laquelle il ne peut pas ne pas répondre.³

À la suite de ces réflexions d'Agamben, il me semble qu'il faille déjà les confronter aux théories althussériennes et marxistes au sens propre du terme, au

² *Ibid.*, p. 36.

³ *Ibid.*, p. 41-42.

travers des différents écrits dont il a déjà été fait mention jusqu'ici. Mais tout d'abord, de quelle manière peut-on les faire entrer en dialogue ? Ce qui apparaît comme prioritairement évident dans le travail notamment de Karl Marx, c'est davantage la critique de la méthodologie historiciste, comme on l'a vu, désignant par là le problème de la ressaisie des questions théorico-pratiques d'une actualité sur le mode d'un contenu théorico-pratique précédent, ou du moins qui n'est pas ressorti de cette actualité, notamment dans l'exemple de la société allemande de son temps, et donc de la modélisation de l'histoire allemande de manière générale, qui néglige l'aspect particulier de la société dans laquelle évoluait Marx :

Une école qui explique l'infamie d'aujourd'hui par l'infamie d'hier ; une école qui déclare que tout cri poussé par le serf sous le knout est un cri rebelle, du moment que le knout est un knout chargé d'années, héréditaire, *historique* [je souligne] ; une école à qui l'histoire, comme le Dieu d'Israël le fit pour son serviteur Moïse, ne montre que son a posteriori ; l'école de droit historique aurait donc inventé l'histoire allemande⁴.

Il s'agit donc chez Marx de penser un détachement radical de l'histoire en tant qu'elle se donne à penser la continuité idéologique qui y est lue et qu'elle réduit l'actualité au message ou à la méthodologie idéologique en tant que telle.

Cependant, Karl Marx montrera bel et bien, comme le met en évidence Louis Althusser dans *Lire le Capital*, que c'est au cours d'un certain développement que se produit une certaine objectivation d'un savoir particulier, savoir pouvant devenir la structure dominante, ou encore le discours dominant d'une société particulière. Ainsi le montrera-t-il, comme j'en ai déjà fait mention, de l'économie classique et du discours de l'économie classique comme le discours dominant de son époque et de la société allemande de son époque. C'est bien en tant qu'objet construit et se construisant que l'économie classique adviendra en une certaine forme finie, auto-suffisante, et détentrice d'un certain pouvoir d'action sur la société existante. Ainsi en dit-il de la pensée de l'économie classique, production du cadre épistémologique de la société allemande de Marx :

⁴ K. Marx, *Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel*, p.11.

Cette pensée est le système historiquement constitué d'un *appareil de pensée*, fondé et articulé dans la réalité naturelle et sociale. Elle est définie par le système des conditions réelles qui font d'elle, si je puis risquer cette formule, un *mode de production* déterminé de connaissances⁵.

Ce qui est important selon moi à ce stade de ce chapitre, c'est bien une nouvelle fois l'accent mis dans cette citation sur le développement épistémologique, ou encore théorico-pratique d'une société particulière, comme un développement historiquement construit, ou plutôt se construisant au fil du temps. Voilà la différence fondamentale autour du concept d'histoire ici présent et avec celui de la première citation de Marx citée précédemment concernant la méthodologie historique, qui, elle, ne permet pas de comprendre le développement historique d'un objet particulier, mais le confond au contraire avec les a priori méthodologiques au sein desquels elle impose l'histoire comme le propre développement de son idéalité de base, ou encore de l'idéalité qu'il s'agit d'accomplir au sein de l'histoire passée, présente et future. Ainsi s'objective donc dans le marxisme une certaine modélisation de la structure à dominante, de l'idéologie dominante, qui est alors identifiable, et plus encore lorsque l'on en saisit le point d'origine, et la construction globale qui la conduit au discours final.

C'est d'ailleurs par ce point précis qu'il me semble opportun de commencer, c'est-à-dire par la théorie d'un certain point de départ d'un objet précis qui est pensé, construit au fil du temps, mais que plus encore on se donne à penser. En effet, Marx ne se contente pas dans son travail d'approcher parfaitement l'objet qu'est le discours de l'économie classique, mais plus encore il tente de l'approcher selon un angle particulier, c'est-à-dire celui du philosophe ou de l'analyse philosophique. Ce positionnement autre, voire tout autre, est à même en effet de permettre d'approcher autrement la réalité du discours de l'économisme classique que par l'angle pris par ce discours lui-même, et d'ainsi pouvoir peut-être s'autoriser de voir ce que ce discours, en se suffisant à lui-même, ne peut pas voir, et donc de voir ce qui existe dans ce discours, au travers de sa pratique, mais n'y est pas dit ou vu :

⁵ L. Althusser, « Du « Capital » à la philosophie de Marx », in L. Althusser, É. Balibar, R. Establet, P. Macherey et J. Rancière, *Lire « Le Capital »*, p. 41.

A partir de cette restauration d'un énoncé porteur de vides, et de cette production de *sa* question à partir de la réponse, il est possible de mettre au jour les raisons qui rendent compte de l'aveuglement de l'économie classique sur ce que pourtant elle voit, donc de son non-voir intérieur à son voir⁶.

Une remarque qui me semble importante sur cette citation et sur ce qui vient d'être dit demeure celle de la nécessité de penser un réel positionnement intellectuel, condition de la possibilité de pouvoir penser tout autrement un discours que l'on peut qualifier d'idéologique. En effet, selon Althusser, si Marx a pu déceler ces manquements propres au discours de l'économie classique en générale, et a pu combler ces vides, ces trous, qui y existaient, c'est parce qu'il s'est fondamentalement donné les moyens de travailler ce qu'était l'économie classique en philosophe. C'est sous cette condition qu'a alors été possible la perception de ces vides, parce qu'il s'est penché sur ce qu'était le discours de l'économie classique, plutôt que sur la ou les questions auxquelles ce discours voulait répondre. C'est au travers de cette démarche que Marx a pu repenser la question elle-même à laquelle l'économie classique se devait de répondre.

Il s'agit en effet dans cette démarche de voir la connaissance non pas comme le produit nécessaire en réponse à une question fondamentale, amenant donc dans cette réponse les éléments nécessaires au progrès, mais bien de voir au sein même de la question et de son articulation avec l'ensemble des réponses, théories et pratiques qui en résultent, une production de connaissance. Par cet emploi du concept de production de connaissance, Marx, et Althusser, montrent en quoi l'édifice de la connaissance d'une société particulière, disons la société capitaliste pour rester en cohérence avec le travail marxiste, résulte d'une production particulière du savoir, d'une articulation particulière de données choisies, de questions choisies auxquelles une société se décide de répondre et à travers lesquelles cette société particulière s'organise alors :

Cette production, dans le double sens qui donne à l'opération de production la forme nécessaire d'un cercle, est la *production d'une connaissance*. Concevoir dans sa spécificité la

⁶ *Ibid.*, p. 17.

philosophie de Marx est donc concevoir l'essence du mouvement même par lequel est produite sa connaissance ou concevoir la connaissance comme sa *production*⁷.

Althusser désigne donc par là la problématique interne à chaque production de connaissance, c'est-à-dire ce mouvement circulaire à l'intérieur de soi, à l'intérieur de sa propre théorie, de sa propre production de connaissance, et par-dessus tout, ce mouvement circulaire autour et au travers de la question fondamentale que tel ou tel discours tente de répondre et pose comme étant sa question fondamentale. Sans pouvoir nier que ce positionnement conduise effectivement à des conclusions, découvertes et productions de connaissances qui permettent de mieux saisir l'objet sur lequel elles se positionnent, il n'empêche que c'est bel et bien grâce à cette multiplicité du dialogue entre les discours que peuvent s'enrichir les positionnements théoriques et intellectuels différents.

Mais, afin de poursuivre dans cette remarque, Althusser ne tente en rien de nous amener à penser la question que pose Marx à l'économie classique dans *Le Capital* comme une question qui resterait théoriquement juste avec elle-même, sans repositionner fondamentalement notre conception du savoir en général. En effet, bien qu'il travaille le discours de l'économie classique en philosophe, Marx se donne au travers de cela pour tâche de pouvoir se faire repenser les discours non plus au travers de leurs cercles terminologiques et épistémologiques, mais bien avec cette rencontre entre leurs discours et le réel, afin qu'ils puissent, comme je l'ai déjà dit précédemment dans ce chapitre, se poser les questions que *réellement* leurs pratiques et leurs théories leur posent. Ceci ne signifie pas nécessairement répondre ou définir l'essence de l'objet qui est travaillé, comme le prétend selon Marx la théorie empiriste de la connaissance, mais plutôt mettre l'objet construit, par exemple l'économie classique, en rapport non pas avec l'essence de son objet, mais avec les pratiques réelles qui se posent à lui, et qui se posent comme problématiques à lui. Ainsi, ça n'est pas tant l'essence qui est à rechercher, la vérité de l'objet, mais davantage l'adéquation du contenu théorique avec les exigences pratiques de la réalité, redéfinissant dès lors l'objet non plus par rapport à ce qui est dit de lui ou ce

⁷ *Ibid.*, p. 31.

qui est construit au sein de sa théorie, à savoir « l'objet de la connaissance », mais plutôt par rapport aux débouchés théorico-pratiques que sa construction engendre :

Lorsque l'empirisme désigne dans l'essence l'objet de la connaissance, il avoue quelque chose d'important, qu'il dénie dans le même instant : il avoue que l'objet de la connaissance n'est pas identique à l'objet réel, puisqu'il le déclare seulement partie de l'objet réel. Mais il dénie ce qu'il avoue, précisément en réduisant cette différence entre deux objets, l'objet de la connaissance et l'objet réel, à une simple distinction des parties d'un seul objet : l'objet réel⁸.

Cette critique de Marx de l'empirisme montre bien, à nouveau, l'importance qu'il accorde dans son travail, comme le fait également Althusser à sa suite, de désigner tout objet théorique comme, bien qu'il soit aussi un objet réel, un objet qui se construit au sein d'un certain processus qui le définit d'une manière particulière, définition ou discours théorique qui est lui-même remis en lien avec l'ensemble de la pratique qui l'entoure, risquant toujours de le faire passer, si l'on s'en tient au cercle théorique qui le définit, pour l'objet réellement défini et qui se supporte lui-même en tant qu'objet théoriquement défini.

À la suite de ces remarques concernant, une nouvelle fois, l'attitude intellectuelle prônée par Marx et Althusser, mais qui, bien plus qu'une simple attitude, définit l'entreprise théorique du marxisme de manière générale, il me paraît temps d'en revenir à la question de la construction historique d'un objet particulier, en désignant par là l'arbitraire d'un tel objet lorsqu'il est pris sous et uniquement sous la construction théorique qu'il engendre, en mettant en évidence tout d'abord ce qu'il faut entendre par l'idée du point de départ d'un objet. L'idée est ici aussi double : premièrement, donner sa place au terme d'histoire et de construction historique au sein du marxisme de Marx et d'Althusser, dans toute sa complexité, et deuxièmement, mettre à jour le concept de contemporain que je tente de définir dans ce travail, au travers notamment de ce qu'il faut comprendre comme étant l'enjeu décisif de toute théorie ou de tout développement théorique, à savoir non pas ce qu'il définit comme objet réel, qui n'est d'ailleurs au final toujours qu'un objet théorique, mais plutôt la manière avec laquelle il se positionne quant à la pratique qu'il engendre et qui se confronte à lui, bref la manière avec laquelle il se définit quant à son

⁸ *Ibid.*, p. 39.

actualité matérielle, afin de, peut-être, faire d'une certaine façon œuvre au projet marxiste de la transformation du monde : « Transformer le monde ce n'est pas explorer la lune. C'est faire la révolution et construire le socialisme, sans régresser vers le capitalisme »⁹. Dans cette citation, l'important n'est pas tant d'y voir, il me semble, le fait que c'est vers un socialisme qu'il faut aller, que d'y voir surtout l'idée de l'actualité brûlante de la question pour Althusser et Marx de repenser le fonctionnement sociétal en fonction des conditions théorico-pratiques de leurs époques et de leurs structures sociétales. Une nouvelle fois donc, j'aimerais remarquer avec ces auteurs en quoi l'objet qu'une société se donne à penser, objet qui est ou qui est pris au sein du projet idéologique global d'une société particulière, se doit d'être défini, lorsqu'il est pris dans un projet d'analyse que l'on peut avec ces auteurs qualifier de *philosophique*, en fonction non pas de ce qui s'y dit, mais de la manière avec laquelle il est signifié ou avec laquelle il entre en signification avec le contenu pratique de l'époque dans laquelle il se déclare comme objet *réel*. C'est bien, à mon sens, de cette analyse que ressort le travail de Marx mis en valeur par Althusser.

Ce qu'il s'agit donc d'analyser, c'est bien en quel sens se construit un objet particulier qui, comme on l'a vu, se construit dans sa particularité théorique, dans son cercle théorique, mais duquel il ne faut pas ne pas penser le fonctionnement conjoint entre l'organisation pratique d'une société et l'objet théorique qui se construit :

Loin donc que la « pensée » soit une essence opposée au monde matériel, la faculté d'un sujet transcendantal « pur », ou d'une « conscience absolue », c'est-à-dire ce mythe que l'idéalisme produit comme mythe pour s'y reconnaître et s'y fonder, la « pensée » est un système réel propre, fondé et articulé sur le monde réel d'une société historique donnée, qui entretient des rapports déterminés avec la nature, un système *spécifique*, défini par les conditions de son existence et de sa pratique, c'est-à-dire par une *structure propre*, un type de « combinaison » (Verbindung) déterminé existant entre sa matière première propre (objet de la pratique théorique), ses moyens de productions propres et ses rapports avec les autres structures de la société¹⁰.

⁹ L. Althusser, *Lénine et la philosophie*, p. 71.

¹⁰ L. Althusser, « Du « Capital » à la philosophie de Marx », in L. Althusser, É. Balibar, R. Establet, P. Macherey et J. Rancière, *Lire « Le Capital »*, p. 42.

La pensée, et la construction, d'un objet théorique ne peut alors se faire qu'en lien avec la pratique au sein de laquelle elle s'inscrit. Ainsi, bien que l'on puisse parler de point de départ de la construction d'un objet théorique, celui-ci semble toujours en lien avec les conditions théorico-pratiques au sein desquelles il s'inscrit. C'est pourquoi, je pense, Marx et Althusser ne sont pas fondamentalement en tant que tel en opposition à toute l'économie classique, mais y voient les apports et les constructions réelles de cette même économie, en voulant y travailler en retour les manquements réels que ce discours de l'économie classique est incapable de comprendre, s'il reste pris au sein de ce que l'on pourrait appeler son cercle théorique. En effet, c'est bien en tant que production théorique qu'un discours se crée en dernière instance, ainsi, c'est bel et bien en tant que production de connaissance qu'un discours ou qu'un cercle théorique se construit avec lui-même. Le constructionnisme théorique semble alors pris dans ce double mouvement, à la fois celui d'un renvoi continué entre le discours théorique et la pratique dans laquelle il s'inscrit, qui le forme également en retour et inversement, et à la fois cette visée qu'est la production finale du discours, qui ne peut trouver sa justification qu'en tant qu'il se définit en une certaine unité cohérente. Soulignant ce processus de production théorique, Althusser déclare qu' :

Alors que le processus de production de tel objet réel, de telle totalité concrète-réelle (par exemple une nation historique donnée), se passe tout entier dans le réel, et s'effectue selon l'ordre réel de la genèse *réelle* (l'ordre de succession des moments de la genèse *historique*), le processus de production de l'objet de la connaissance se passe tout entier dans la connaissance, et s'effectue selon *un autre ordre*, où les catégories pensées qui « reproduisent » les catégories « réelles » n'occupent *pas la même* place que dans l'ordre de la genèse historique réelle, mais des places toutes différentes qui leur sont assignées par leur fonction dans le processus de production de l'objet de la connaissance¹¹.

Mais si la production de connaissance autour d'un objet semble se constituer d'une certaine façon, selon un mode tout autre que celui du développement réel d'une société, il n'empêche pour Marx et Althusser que dans une certaine finalité, c'est de manière conjointe que ces deux productions dialoguent, définissant par là

¹¹ *Ibid.*, p. 40-41.

l'organisation que se donne cette société, s'articulant dès lors non seulement autour de l'histoire réelle qu'elle traverse, mais redéfinissant son savoir de cette histoire et des moments qu'elle traverse en lien avec la connaissance ou la production de connaissance qu'elle engage avec elle-même. Probablement faut-il alors voir autrement, pour ces deux auteurs, la production théorique ou idéologique, davantage liée non pas aux objectifs théoriques qu'elle se donne et à l'unité théorique qu'elle tente de penser, mais plutôt à ces mouvements historiques, à ces réalités historiques qui se doivent peut-être de devenir les lieux de production du savoir ou des questions auxquelles une société se doit de répondre :

L'histoire réelle du développement de la connaissance nous apparaît aujourd'hui soumise à de toutes autres lois que cette espérance téléologique du triomphe de la raison. Nous commençons à concevoir cette histoire comme une histoire scandée de discontinuités radicales (par exemple lorsqu'une science nouvelle se détache sur le fond des formations idéologiques antérieures), de remaniements profonds, qui, s'ils respectent la continuité de l'existence des régions de la connaissance (et encore ce n'est pas toujours le cas), inaugurent en leur rupture le règne d'une logique nouvelle, qui, loin d'être le simple développement, la « vérité » ou le « renversement » de l'ancienne, *prend littéralement sa place*¹².

De cette manière, il nous faut probablement penser avec ce marxisme le début de la connaissance, l'origine de l'objet d'une connaissance ou d'un savoir particulier non pas comme l'origine d'un lieu ayant une finalité à laquelle il nous faut arriver, mais comme la réponse non-homogène à un ensemble de circonstances et de problématiques réellement posées.

À partir de ces remarques, sans doute nous faut-il, avec Marx et Althusser, nous mettre en garde quant à la manière avec laquelle on se rapporte à cet objet, le définissant par là non plus comme une question théorique à laquelle il nous faut amener ou définir une certaine réponse, risquant de nous ramener à s'en tenir à un raisonnement systémique, clos, sur l'objet de la question, mais plutôt porter un regard tout autre sur cet objet, à la fois historique, considérant ainsi le constructionnisme de l'objet, et à la fois sur l'aspect décisif du rapport dialectique qui existe entre l'objet de

¹² *Ibid.*, p. 45-46.

connaissance et la complexité et l'ensemble des déterminations réelles qui se rapportent à lui :

Autant dire que toute l'histoire de la philosophie occidentale est dominée non par le « problème de la connaissance », mais par *la solution* idéologique, c'est-à-dire imposée d'avance par des « intérêts » pratiques, religieux, moraux et politiques, étrangers à la réalité de la connaissance, que ce « problème » *devait* recevoir. Comme le dit si profondément Marx, dès l'Idéologie allemande, « *ce n'est pas seulement dans la réponse qu'il y avait mystification, mais dans la question elle-même* »¹³.

Ce n'est pas par la répétition, mais par la non-répétition de cet espace, qu'on parvient à échapper à ce cercle : par la seule fuite théoriquement fondée, – qui justement ne soit pas une *fuite*, toujours vouée à ce qu'elle fuit, mais une fondation radicale d'un nouvel espace, d'une nouvelle problématique, qui permette de poser le *problème* réel, méconnu dans la structure de reconnaissance de sa position idéologique¹⁴.

Ce nouveau regard porté permet dès lors de saisir et de questionner le développement théorique et idéologique en fonction de son rapport avec le réel, historiquement situé, de par la démonstration de son constructivisme, et situé également de manière actuelle ou contemporaine, de par le renvoi de sa théorie par rapport aux questions sur lesquelles il pose sa théorie, c'est-à-dire le réel qui lui est actuel, lui pose comme question en retour.

Comment dès lors pouvons-nous penser ce en quoi consiste un point de départ d'un objet que l'on se donne à penser, et donc, en d'autres mots, comment pouvons-nous penser ce en quoi consiste la nature d'un objet théorique ? C'est ici que le terme de contemporain trouve également, selon moi, tout son sens. En effet, s'il faut distinguer, avec Althusser, l'objet réel de l'objet de la connaissance, et ainsi voir en tout objet théorique un objet détaché d'une authenticité réelle, et construit ou se construisant sur de tout autres modes que celui de la réalité, il semble qu'il faille concevoir en quoi il ne peut nous être possible de considérer l'objet théorique à connaître autrement que comme un objet historiquement et structurellement construit, et qui ainsi ne peut nous renvoyer qu'à un questionnement sur un rapport entre cet objet théorique et l'ensemble théorico-pratique complexe qui l'entoure et au sein

¹³ *Ibid.*, p. 57.

¹⁴ *Ibid.*, p. 58.

duquel il existe et se forme. Je reprendrai, afin d'être plus explicite, cette longue citation d'Althusser issue, une nouvelle fois, de *Lire le Capital* :

De la même manière que nous avons vu que le recours à un objet réel primitif ne pouvait nous décharger de penser la différence entre l'objet de la connaissance et l'objet réel, dont le premier objet nous donne la connaissance ; de la même manière, nous venons de voir que nous ne pouvions nous décharger sur un « effet de la connaissance » originaire du soin de penser pour nous le mécanisme de cet effet de connaissance actuel. Et, en vérité, nous savons que ces deux problèmes n'en font qu'un, puisque c'est non pas le mythe d'un effet originaire, mais la réalité même de l'effet de connaissance actuel qui peut nous donner la réponse que nous cherchons. Nous sommes, sous ce rapport, dans la même situation que Marx, qui nous dit en propres termes que c'est la connaissance de la « Gliederung » (de la combinaison articulée, hiérarchisée, systématique) de la société *actuelle* qu'il faut élucider, pour pouvoir accéder à l'intelligence des formes antérieures, et donc des formes les plus primitives¹⁵.

De cette même manière, c'est l'élucidation du mécanisme de l'effet de connaissance *actuel*, qui seule peut nous donner des lumières sur les effets antérieurs. Le refus du recours à l'origine est donc corrélatif d'une exigence théorique très profonde, qui fait dépendre l'explication des formes les plus primitives, du mode de combinaison systématique *actuel* des catégories qui se retrouvent en partie dans les formes antérieures¹⁶.

Ainsi, c'est bien de la compréhension de l'objet en tant qu'il est l'objet d'une certaine actualité que celui-ci répond à tout un ensemble de problématiques et de questions qui lui sont posées. Et c'est donc bel et bien dans la connaissance de cet objet contemporain que l'on est à même de comprendre ses enjeux, sans en revenir à un mythe d'une forme originaire auquel il faudrait répondre et qui nous entrainerait, il me semble, une nouvelle fois dans une incompréhension fondamentale de ce que peut devenir un objet, c'est-à-dire de ce qu'est fondamentalement un objet de connaissance, c'est-à-dire un devenir théorique, une construction théorique, défini par rapport au contexte dans lequel il se pratique.

Comment dès lors peut-on repositionner un questionnement historiquement situé avec un questionnement sur un objet théorique ? Comme Althusser le montre au travers de Marx, c'est dans ce questionnement par rapport à l'actualité que peut se penser la justification de cette théorie. C'est ainsi qu'est en effet donnée possible la

¹⁵ *Ibid.*, p. 72.

¹⁶ *Ibid.*

compréhension de la formation historique ou du processus de formation historique d'un objet théorique particulier, compris qu'il est comme relevant fondamentalement des conditions contextuelles qu'il traverse, et non d'un point originaire qu'il nous faille chercher :

Il y a bien un problème théorique, absolument distinct, à poser et résoudre, pour expliquer le mécanisme par lequel l'histoire a produit comme résultat le mode de production capitaliste actuel. Mais il y a en même temps un autre problème théorique, absolument distinct, à poser et résoudre, pour comprendre que ce résultat soit justement une forme d'existence *sociale*, et non la première existence venue : c'est ce second problème qui fait l'objet de la théorie du *Capital*, – sans se confondre un seul instant avec le premier¹⁷.

C'est, à l'opposé de cette démarche, ce point originaire que tente de comprendre selon Marx le discours moderne de l'économie classique, en cherchant la réponse à la question originaire de l'économie. Ainsi en comprenant les modifications d'un discours particulier, en fonction des exigences pratiques qu'il rencontre au cours de sa formation, est-il possible de comprendre l'histoire réelle de cette formation discursive et objective, et non plus la fixation de l'objet de ce discours comme une donnée mythique, qui n'est confondue en rien avec l'évolution particulière d'une société.

Quel est l'intérêt dès lors de parler d'un point de départ à tout développement théorique chez Marx ? En cela semble en effet comprise l'erreur fondamentale de tout développement théorique, qui ne se donne comme objectif de connaissance que l'objet réel, originaire, auquel il souhaite correspondre. Or ce qu'il s'agit de penser pour Marx, ce n'est plus la correspondance à l'origine que l'on peut émettre, mais bel et bien ce rapport avec les enjeux qui se posent concrètement, réellement, par rapport à cette construction théorique. Ce qu'il s'agit donc aussi de penser, c'est en quoi nous pouvons faire désormais, à partir d'une telle critique du contenu d'une théorie particulière, une production autre de ce développement théorique, notamment du discours de l'économie classique chez Marx, et d'ainsi pouvoir proposer un autre discours, qui n'est plus attaché à l'enjeu originaire qu'il s'était donné, mais à celui engagé avec les circonstances réelles auxquelles il se confronte. Cela n'est selon Althusser possible que par le saisissement du mécanisme qui fait agir cette théorie en

¹⁷ *Ibid.*, p. 73.

idéologie sociétale, c'est-à-dire de l'articulation de cette théorie avec son actualité, de la manière avec laquelle elle s'emploie à être non-contemporaine. C'est de cette manière que s'ouvre alors la compréhension de ce qui n'est pas correspondant entre l'actualité et l'organisme théorique particulier :

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. Lorsque Marx nous dit donc qu'en expliquant la société par sa genèse on rate son « *corps* », qu'il s'agit justement d'expliquer, il fixe à son attention théorique la tâche de rendre compte du mécanisme par lequel tel résultat fonctionne précisément *comme société*, donc du mécanisme qui produit l'« *effet de société* » propre au mode de production capitaliste¹⁸.

Partant de cette conclusion d'Althusser, il me semble que l'on ne peut accorder à ce que l'on peut appeler le point d'origine ou de départ d'un développement théorique, le lieu d'explication ou de vérité de cette théorie, mais au contraire y voir, si l'on en reste à une appréciation restreinte de ce point, l'identité fixée de cette théorie, qui est pourtant toujours déjà une théorie historiquement et contextuellement construite ou constituée. Ainsi, c'est, je pense, dans une perspective historique qu'il faut saisir le développement théorique en général, décisivement organisé afin de produire ce qu'Althusser appelle un « effet de société », c'est-à-dire la réalisation d'une théorie en un fonctionnement avec le corps sociétal, c'est-à-dire la réalisation de cette théorie non pas en fonction de ce qu'elle était ou peut être dans ce point d'origine, mais de ce qu'elle est ou de comment elle se définit par rapport à cette société avec laquelle elle fonctionne. Dès lors, c'est ici qu'intervient plus précisément le travail de Marx, c'est dans l'appréciation et la compréhension de ce fonctionnement contemporain entre idéologie ou théorie et organisation contemporaine que peut être saisi l'enjeu ou plus exactement le mode de développement de ce qu'est devenu cette théorie, à savoir une théorie qui restructure selon son propre mode la société contemporaine. Ainsi, c'est toute l'histoire de cette théorie qui peut être saisie, théorie qui n'a, en fin de compte, comme finalité non pas un discours de vérité par rapport à son objet d'origine, mais

¹⁸ *Ibid.*, p. 74.

plutôt une construction théorique en fonction du fonctionnement conjoint que cette théorie peut avoir avec le tout social d'une époque, c'est-à-dire aussi sa domination idéologique. Parler d'historicisme d'un objet théorique a donc un sens chez Marx et Althusser, si cela est pris sous le signe d'une reconstitution de la construction historico-sociétale d'un objet théorique particulier.

Si donc l'explication d'une théorie se fait par l'explication de son développement vers cette forme finale qu'est l'« effet de société » dans laquelle cette théorie ne fait pas juste que s'accomplir, mais dans laquelle elle se réalise en tant que telle, il apparaît, si l'on suit ce que dit Althusser dans *Lire le Capital*, que ce que permet ce type d'analyse, c'est non pas la répétition de l'objet théorique, mais la non-répétition de celui-ci, et la « création » d'un tout autre objet théorique, en décalage avec le premier, ramenant celui-ci non pas dans le contenu ou le cercle théorique où il se trouvait, mais plutôt dans un nouveau contenu théorique, permettant de proposer au contenu théorique précédent le décalage critique dont il a besoin et qui lui souligne son constructivisme historique et socialement situé, et son incapacité de rendre compte du déroulement réel des événements qu'il tente pourtant de décrire. Ainsi, en ce qui concerne la critique du travail théorique de l'économie classique pour Marx, c'est en y amenant une lecture toute autre et critique que l'on peut voir dans le discours du capitalisme ces zones invisibles mais pourtant réelles que le contenu théorique de ce discours ne peut découvrir par lui-même :

Ce Livre, que des milliers et des milliers de militants ouvriers ont étudié, – a été lu par des économistes et des historiens, mais très rarement par des *philosophes*, c'est-à-dire par des « spécialistes » capables de poser au *Capital* la question préalable de la nature différentielle de son objet¹⁹.

Dès lors, si l'économie et le fonctionnement des relations économiques que tente de mettre en évidence Marx tout au long de son travail dans *Le Capital* apparaissent comme fondamentalement novateurs ou nouveaux, c'est parce que cette économie change radicalement la nature ou le contenu théorique de son objet d'étude et de son axe de pensée, qui n'est plus tourné vers la direction de sa question originare, mais

¹⁹ L. Althusser, « L'objet du « Capital » », in L. Althusser, É. Balibar, R. Establet, P. Macherey et J. Rancière, *Lire « Le Capital »*, p. 251.

de la question de son contenu réel et contemporain, et plus exactement la question des enjeux que soulève la formation de ce discours. Remettant donc en avant l'importance du développement ou de la construction historique de tout contenu théorique, cette analyse marxiste re-questionne cependant ce contenu non plus sous l'angle de ce qu'il est en fonction de son contenu ou de son objet fondamental, ou de sa question originaire, bref en fonction de son contenu théorique fermé sur lui-même, mais bien en fonction de ce que son effort ou de son action au sein de la structure sociale dit de lui, de la manière avec laquelle il se définit au sein de cette structure et de la manière avec laquelle il entre en production avec ce tout social.

La possibilité du basculement historique et productif de la théorie

Ces différentes remarques m'amènent au second point principal de ce chapitre, concernant davantage la question de ce changement théorique que Marx amène avec lui, et dès lors du rôle historique qu'un tel changement de perspective théorique amène, plutôt que la description historique d'une construction théorique comme indiquée précédemment, qui, à mon sens, prendrait trop de temps et trop d'implication par rapport à un cas théorique ou à un objet théorique précis, et qui mobiliserait, de toute façon, trop d'analyses spécifiques sur cet objet théorique précis, sans nous indiquer spécifiquement ce qui est l'objet de travail de ce mémoire, à savoir l'enjeu actuel et historique du travail intellectuel que nous propose Marx, mais surtout Althusser. Concernant l'explicitation du développement d'objets ou de contenus théoriques particuliers, il me semble qu'il faut renvoyer au travail d'Althusser sur les Appareils idéologiques d'État que j'ai esquissé précédemment dans ce travail, et bien sûr, comme je l'ai déjà dit, au travail de Marx sur le discours de l'économie classique, relu par Althusser dans *Lire le Capital*. Ce qu'il s'agit d'amener à ces contenus théoriques, c'est en effet non seulement une analyse critique, qui questionne la validité réelle de ces contenus, mais c'est aussi le possible avènement d'un contenu théorique radicalement nouveau, révolutionnaire, qui se repositionne lui en tant que contenu valide quant à la relation que l'objet de cette théorie se doit d'engager avec le tout social de son temps, redéfinissant donc ce contenu théorique non plus sur le mode de la production d'un « effet de société », mais comme la description d'une correspondance avec la pratique de la structure sociale en question. C'est en ce sens

que, selon Althusser, ce qu'il faut poser comme question à tout modèle théorique, que ce soit aussi bien le discours de l'économie classique que l'analyse qu'en fait Marx et qui se transmet sous la forme d'un contenu théorique qu'est l'analyse du *Capital*, c'est la question de son objet, c'est-à-dire non pas de son contenu théorique, mais de l'objet qui définit, stimule et forme son développement théorique. Ainsi, ce qui stimule et forme selon Marx et Althusser le développement théorique qui est à l'œuvre dans la théorie capitaliste, c'est justement cette volonté de faire fonctionner le tout social sur le modèle idéologique de la structure organisationnelle du capitalisme, et dès lors, c'est dans la compréhension de ce fonctionnement idéologique actuel que peut se comprendre, à rebours, le développement historique de ce type d'idéologie ou de discours théorique, et plus exactement encore que peut se comprendre l'objet non plus originel, mais organisateur du contenu théorique.

Or, à la suite de ces indications, il apparaît que comprendre et saisir ce processus du développement théorique, c'est justement saisir là où la théorie qu'il s'agissait d'analyser ne faisait pas histoire, c'est-à-dire saisir ces zones invisibles que le contenu théorique précédent ne pouvait pas, au vu de ses moyens disons terminologiques et idéologiques, mettre en plein jour. Ainsi, ce que semble avoir permis Marx au discours de l'économie classique, c'est de le remettre sur pied par rapport aux incohérences réelles de son discours, du moins de le remettre à jour non pas quant à l'objet primordial de sa théorie, mais quant à sa pratique en cours :

Que peut être alors le propre de Marx, son mérite historique ? Tout simplement d'avoir prolongé et achevé un travail déjà presque accompli : comblé des lacunes, résolu des problèmes en suspens, accru en somme le patrimoine des classiques, mais sur la base de leurs propres principes, donc de leur problématique, en acceptant non seulement leur méthode et leur théorie, mais aussi, avec elles, la définition même de *leur objet*²⁰.

Car en effet, si redéfinition de la théorie il y a, c'est par cette remise sur pied de cette théorie en fonction non plus du but idéaliste qu'elle se donnait au départ, mais par le changement d'objet même, c'est-à-dire non plus celui qui est donné par avance, mais celui avec lequel cette théorie s'inscrit réellement, bref celui qui participe de cette production discursive, afin de parvenir à « l'histoire de la « reconversion » de cette

²⁰ *Ibid.*, p. 264.

dialectique, qu'il faut « remettre sur ses pieds » pour qu'elle marche enfin sur la terre ferme du matérialisme »²¹. L'analyse d'une théorie, donc l'objet auquel elle se donne pour tâche de répondre, se doit dès lors de porter un regard tout autre, historiquement actif :

Le reproche de fond que Marx, de *Misère de la Philosophie* au *Capital*, adresse à toute l'Economie classique, est d'avoir une conception *a-historique*, éternitaire, fixiste et abstraite, des catégories économiques du capitalisme. Marx déclare en propres termes qu'il faut historiciser ces catégories, pour mettre en évidence et comprendre leur nature, leur relativité et leur transitivité. Les Economistes classiques ont fait, dit-il, des conditions de la production capitaliste les conditions éternelles de toute production, sans voir ce que ces catégories étaient historiquement déterminées, donc historiques et transitoires²².

Mais, comme je l'ai déjà mentionné, ne faut-il pas penser, avec Althusser, un tout autre de l'analyse ou de la pensée historique, ne consistant pas « simplement », comme le signale le penseur français, à historiciser, c'est-à-dire traduire historiquement, le discours théorique ? Le danger de cette position est, selon Althusser, d'homogénéiser la problématique historique, de définir le contenu historique de cette théorie comme homogène et toujours déjà déterminé à définir l'identité finale de cette théorie, bref à idéaliser le contenu historique comme continuellement organisé en vue de sa proposition finale. Dès lors, il me semble qu'il faille, comme le fait Althusser, définir plus spécifiquement ce qu'il faut entendre par le concept d'histoire chez Marx et Althusser, et comment définir, par rapport à cela, un travail historique ou historiquement décisif. Ce qu'il faut entretenir comme type d'analyse afin de comprendre le concept d'histoire, c'est, selon l'étude althussérienne de Marx, une analyse que l'on pourrait définir comme à rebours, dans le sens où, comme montré précédemment, elle part non pas de l'origine en remontant le fil historique, cas où le concept d'histoire serait déjà compris en sa base et dans le développement qu'il définit, mais plutôt une analyse spécifique du tout social en question et qui est donné de manière instantanée, afin d'y découvrir l'histoire qui l'a défini, c'est-à-dire afin d'y découvrir le modèle historique sur lequel il s'est basé pour parvenir à son accomplissement théorique, voire idéologique :

²¹ *Ibid.*, p. 265.

²² *Ibid.*, p. 273.

Nous pouvons retenir ce résultat, produit par notre brève analyse critique : qu'il faut interroger avec rigueur *la structure du tout social* pour y découvrir le secret de la conception de l'histoire dans laquelle le « devenir » de ce tout social est pensé ; une fois connue la structure du tout social, on comprend le rapport apparemment « sans problème » qu'entretient avec elle la conception du temps historique dans laquelle cette conception se réfléchit²³.

Faut-il comprendre par là que le concept d'histoire n'est compréhensible ou rattachable uniquement par rapport à un cas particulier ? Qu'il n'est définissable et qu'il ne se réfléchit que par rapport à un objet théorique et par rapport à la visée que cet objet se donne ? N'est-il compréhensible, dans le marxisme, que comme l'élément raccordé au développement d'une théorie, ou est-il définissable en dehors de ce développement théorique ? Il me semble, pour répondre à ces questions, qu'il faille chercher la réponse dans le lien entre ces deux positions qui peuvent sembler, à première vue, opposées l'une à l'autre. En effet, sans partir, comme le voudrait toute idéologie, dans une homogénéisation de l'explication du contenu théorique de par, notamment, une homogénéisation de son développement historique, il apparaît pour ces auteurs que c'est bel et bien en partant de l'analyse de ce tout instantané que se comprend l'histoire spécifique à l'œuvre dans la formation de ce tout, voire l'idéologie ou l'idéal historique à l'œuvre dans la formation d'un certain tout théorique. Mais par là, c'est bien l'histoire qui tente d'être définie, en ce sens que si histoire il y a selon Marx et Althusser, c'est, non pas, l'histoire en générale, définie selon une terminologie applicable à l'ensemble des processus historiquement constitués, mais c'est au contraire l'histoire particulière d'une formation théorique, sociétale, idéologique, structurelle, institutionnelle, ... particulière. Dès lors, le processus historique qui tente d'être défini ne peut l'être que par rapport à une certaine projection théorique particulière, définie et définissable uniquement par un regard en arrière de la forme théorique étudiée vers le processus de sa mise en forme. Si le Droit est bel et bien une institution décisive de notre société selon Althusser, ce n'est pas dû à la nécessité historique de sa venue au monde, mais plutôt de la constitution de la nécessité de sa forme, nécessité qui nous est identifiable de par l'efficacité contemporaine toute particulière de cette institution. Pour illustrer cela, je

²³ *Ibid.*, p. 280.

prendrai cette citation d'Althusser concernant l'accomplissement historique et temporel de l'appareil juridique, plus extrême puisqu'elle prend la direction d'une critique de l'idéologie juridique :

Si l'immense majorité des personnes juridiques respectent les clauses des contrats qu'elles ont souscrites, c'est en effet sans l'intervention ni même la menace préventive de l'appareil répressif d'État spécialisé : c'est parce qu'elles sont « pénétrées » de « *l'honnêteté* » de *l'idéologie juridique*, qui s'inscrit dans leur comportement de respect du Droit, et permet proprement au Droit de « fonctionner », c'est-à-dire à la pratique juridique de « marcher toute seule », sans le secours de la répression ou de la menace²⁴.

Mais si l'histoire se retrouve en quelque sorte prise au piège de ces théories et des différentes définitions qu'elles lui donnent, il n'empêche que c'est cette complexité qui définit justement dans ce marxisme le processus historique en tant que tel. En effet, l'histoire, se retrouve ici marquée essentiellement par des catégories de production et de reproduction, en fonctions de constructions théoriques particulières, se retrouvant dès lors acculées à la progression particulière d'un objet théorique particulier et de la définition, donc, qu'il accorde à l'histoire de par son processus particulier. Or s'il faut chercher une définition plus générale du concept d'histoire chez Marx, mais aussi chez Althusser, il me semble qu'il faut comprendre en quoi c'est justement en tant qu'elle est cet agglomérat de différents moments ou phases de productions, reproductions, liés à des développements théorico-pratiques de théories particulières, voire d'idéologies particulières, ou encore d'épistémologies particulières, que l'on peut définir l'histoire et le processus ou plutôt les processus historiques chez ces deux auteurs. Ainsi, le processus historique n'est pas définissable ou caractérisable a priori, mais au contraire est dépendant, de par la forme qu'il prend, de l'agencement qu'un ensemble de conditions structurelles, théoriques et pratiques lui donnent et de l'évolution de ces différentes évolutions théorico-pratiques avec les sociétés dans lesquelles il se situe. Cependant, Althusser souligne bel et bien, principalement dans son livre *Pour Marx*, que c'est en fonction de nécessités structurelles qu'il faut penser la forme de production de la pratique sociale en fonction de certaines nécessités théorico-pratiques auxquelles certaines analyses du

²⁴ L. Althusser, *Sur la Reproduction*, p. 102.

fonctionnement sociétal semblent nous imposer. Mais cette remarque ne signifie en rien que pour Althusser l'on puisse définir l'Histoire comme une succession d'évènements homogènes dans leurs significations les uns avec les autres, mais qu'il faille plutôt, en fonction des conditions réelles d'existence d'un tout sociétal donné, définir ou redéfinir les enjeux de ce tout sociétal par rapport aux interrogations posées par ses conditions réelles d'existence. Mais c'est bien par la prise de conscience et par l'analyse de cette organisation et de cette visée particulière de la société en question que peuvent être identifiés non pas la destinée homogène de cette société, mais les rapports pourrait-on dire de lutte entre ce qui est dit dans cette dominante ou cette idéologie dominante sociétale, et les conditions matérielles dans lesquelles elle s'inscrit, et qui se doivent d'être alors au cœur de la réflexion en retour sur le discours théorique de cette structure dominante, voire de l'épistémologie sociétale de manière davantage globale. Dès lors, ce qu'il s'agit de montrer ici, c'est en quoi faire histoire des conditions réelles d'existence, ça n'est plus proposer un ordre historique continu, ni définir la visée historique selon les bases que nos différentes théories ou idéologies nous donnent à penser, mais c'est bien plutôt d'être à même de pouvoir se donner comme but de penser toujours-déjà le devenir sociétale en fonction de ce que les conditions matérielles d'existence nous apprennent d'autre ou nous apprennent sur nos théories en place.

Ainsi, pour en revenir tout d'abord à la définition de l'histoire, ou plutôt des histoires, celles-ci doivent être principalement comprises sous l'angle de la participation à la production de théories ou de cadres ou fonctionnements sociétaux particuliers, dépendantes qu'elles sont alors de toutes ces articulations théorico-pratiques qui donnent naissance à des formations sociétales particulières, qui se construisent effectivement de manière temporellement identifiable, mais qui soumettent aussi ces histoires et ces périodicités à de tous autres fonctionnements que ceux d'une évolution linéaire « classique ». On peut alors parler avec Althusser de productions structurelles, combinatoires, ..., productions ou plutôt participations à la production théorique qui inscrivent donc tout différemment la périodicité de cette production historique :

Il faut dire que, de même qu'il n'y a pas de production en général, il n'y a pas d'histoire en général, mais des structures spécifiques de l'historicité, fondées en dernier ressort sur les

structures spécifiques des différents modes de production, des structures spécifiques de l'historicité qui, n'étant que l'existence de formations sociales déterminées (relevant de modes de production spécifiques), articulées comme des tous, n'ont de sens qu'en fonction de l'essence de ces totalités, c'est-à-dire de l'essence de leur complexité propre²⁵.

C'est ce qu'il faut alors entendre par la production d'une certaine historicité, et cette production n'est identifiable, appréhendable, que par cette appréhension justement de l'objet de ce qu'il s'agit d'étudier, c'est-à-dire cette actualité, cette totalité de l'actualité, de la contemporanéité, au sein de laquelle se joue cet ensemble de rapports complexes qui nous éloignent alors d'une compréhension linéaire de la temporalité. Celle-ci n'est donc pas jouée d'avance, comme si son évolution était une et une seule, mais apparaît comme modulable, fragmentable, en fonction des différents enjeux avec lesquels elle, ou plutôt elles, sont liées. C'est une nouvelle fois l'objet réel d'une histoire qu'il s'agit de connaître, et non plus l'histoire réelle qu'il s'agit de faire coïncider avec l'objet de connaissance que nous sommes susceptibles de connaître dès le point de départ de l'histoire en général :

Nous ne devons pas nous faire d'illusions sur la force incroyable de ce préjugé, qui nous domine encore tous, qui fait le fond de l'historicisme contemporain, et qui voudrait nous faire confondre l'objet de la connaissance avec l'objet réel, en affectant l'objet de la connaissance des « qualités » mêmes de l'objet réel dont elle est la connaissance²⁶.

Cela nous conduit donc à devoir repenser, comme le font ces auteurs, le concept d'histoire en tant que tel comme pouvant être défini comme l'articulation et la désarticulation fondamentale de sa forme en vue d'une certaine organisation théorico-pratique sociétale particulière. Car en effet, ce que le marxisme d'Althusser nous montre, c'est que c'est par cette mobilité fondamentale qu'il faut définir le concept d'histoire, qui doit, afin d'être justement, réellement étudié, pris par le principe même de l'objet par lequel il se réalise, c'est-à-dire celui de sa construction réelle, en fonction du cadre théorique avec lequel il entre en jeu. Cela veut-il dire pour autant qu'il est impossible d'assigner à l'histoire une certaine théorie fondamentale ? Si l'on comprend par là la mise en place d'un cadre explicatif du développement historique

²⁵ L. Althusser, « L'objet du « Capital » », in L. Althusser, É. Balibar, R. Establet, P. Macherey et J. Rancière, *Lire « Le Capital »*, p. 296.

²⁶ *Ibid.*, p. 292.

en tant qu'il se ramène à des conclusions ou à un fonctionnement identifiable a priori, il semble effectivement que l'on ne puisse pas assigner cela au concept d'histoire. Cependant, et c'est là que le terme de concept d'histoire trouve toute son importance selon Althusser, cela ne signifie pas que l'histoire en tant que telle ne doit pas faire l'objet d'un certain travail de problématisation, et donc ne doit pas être l'objet d'une théorie et d'un réel travail sur cette théorie. Ce que cette « théorie de la théorie » doit en effet penser, c'est l'histoire non plus en tant qu'elle fait résonnance à son propre objet, mais se demander plutôt quel est l'objet auquel cette histoire particulière que l'on tente d'étudier renvoie et auquel il fait résonnance, et le pourquoi de cette résonnance et de la formalisation de cette histoire. C'est ainsi et seulement ainsi, selon Althusser, que l'on pourra identifier à l'histoire son objet réel, et saisir ce qu'est l'objet historique, ou plutôt les objets en tant que tels, en détachant l'histoire, ou plutôt les histoires, de cette logique qui leur est proscrite et qui les détache de leurs contenus réels.

Afin de conclure sur ce chapitre concernant ce qu'il s'agit d'entendre par l'objet du contemporain, ou plus exactement l'objet d'une théorie qui se construit, il faut, je pense, bien saisir le sens de cette objectivation. En effet, il ne s'agit plus ici de répondre absolument à la question théorique fondamentale autour de laquelle l'on construit la théorie en question, mais de poser continuellement la question de l'objet de la théorie en construction, c'est-à-dire le pourquoi et le comment de cette théorie, et l'objet effectif autour duquel elle se construit. C'est là l'enjeu historique de cette science de l'histoire que nous propose principalement en ces termes Louis Althusser, redéfinissant et recontextualisant constamment les prétentions de réponses théorico-pratiques absolues que des groupes sociétaux revendiquent :

Si le marxisme est un historicisme absolu, c'est qu'il historicise cela même qui, dans l'historicisme hégélien, est proprement négation théorique et pratique de l'histoire : sa fin, le présent indépassable du Savoir absolu. Dans l'historicisme absolu il n'est plus de Savoir absolu, donc de fin de l'histoire²⁷.

²⁷ *Ibid.*, p. 328.

Mais si cette contextualisation est nécessaire, il ne s'agit pas pour autant, en suivant ce que j'ai déjà dit dans ce chapitre, de problématiser l'objet d'un discours théorique sans en faire l'étude attentive des particularités et des dysfonctionnements réels internes à ce discours. Ce qu'il s'agit de faire, ce n'est pas en effet d'explicitement uniquement le pourquoi d'un discours, d'une construction théorique, et en un sens d'harmoniser ainsi au sein d'une même théorie le pourquoi et le comment d'un moment avec le pourquoi et le comment d'un certain discours théorique, mais plutôt de pouvoir se donner la possibilité de repenser réellement, en lien avec le réel actuel et historique, les conditions d'un possible dépassement de ce discours en interne, c'est-à-dire au sein même de la construction théorico-pratique du discours. C'est donc dans cette action sur le contemporain en tant qu'il est réellement en jeu que se trouve toute la justification, à mon sens, de la pensée historique et, en un certain sens, historicisante du marxisme althussérien, de par le fait qu'il faut pour lui, rendre historiques, ces lieux d'actions théorico-politiques. Ce déplacement, ou plutôt cette construction d'une nouvelle théorie, fondée en rapport avec la réalité des événements, n'en demeure pas moins une construction théorique, ou si l'on veut une construction théorico-pratique, qu'il s'agit dès lors d'analyser et d'étudier en fonction de l'objet autour duquel elle se construit. C'est d'ailleurs exactement ce travail qui intéressera Althusser dans *Lire le Capital*, c'est-à-dire un travail également d'analyse critique de la fondation critique de Marx dans *Le Capital*, et c'est en faisant cette analyse critique qu'il retrouvera, dans les textes de Marx, les prémisses d'une pensée critique et d'une nouvelle théorie de l'histoire, celle du matérialisme historique. Mais ne faut-il pas alors souligner à nouveau la remarque signalant un certain risque d'un « théoricisme », d'un « constructionnisme », ou encore d'un « systématisme » dans le travail de Marx, et a fortiori dans tout type de formation théorique ? S'il faut effectivement en souligner et en travailler le risque, il me semble cependant important de simplement remarquer qu'il ne s'agit, tout d'abord, pas d'un projet de systématisation fort, en ce sens que le discours du *Capital* ne se veut pas en tant que tel le discours définitif et clos de la nouvelle économie à venir, ce qui m'amène au deuxième point de la remarque considérant que c'est justement dans ce projet de critique perpétuelle et de mise en histoire, donc de rapport à la réalité changeante des

événements et de la pratique que s'inscrit le projet d'analyse et le projet historique du matérialisme historique et du matérialisme dialectique voulu par Marx et Althusser.

III. Une pratique politique de la contemporanéité

S'il faut bien repenser l'action et le travail intellectuel selon Louis Althusser, il me semble qu'il apparaît pour lui primordial de repenser cette action nouvelle et enfin historique de manière décisive autour de l'action politique. Dans cette exigence d'une coupure quant au développement idéologique, dans cette non-répétition des moyens de production d'une certaine idéologie, le rôle de l'action politique s'en trouve grand car il est le lieu d'une production active du savoir collectif des individus. C'est en ce sens qu'il faut, je pense, y souligner le rôle fortement historique, puisque le politique exerce a priori le travail du lien réel et productif entre la théorie ou l'ensemble théorique qu'un groupe social donné se donne, et les réalités pratiques dans lesquelles ce groupe social vit. Mais que faut-il entendre, en ce cas précis, par le politique ou l'action politique ? Ce qui va plus particulièrement m'intéresser ici, c'est de considérer à nouveau le politique en tant qu'il s'inscrit dans une théorie de l'histoire chez Althusser. En effet, le philosophe français repositionne la pensée du politique dans un fonctionnement qui ne s'inscrit en rien dans un rôle de pensée idéaliste de l'histoire, mais dans un rôle de positionnement entre les questions historiques contemporaines à une certaine organisation structurelle d'une société donnée, et la formation de propositions théorico-pratiques qui répondent à ces enjeux, à ces questions. Ainsi, l'enjeu politique de la lutte des classes ne consiste en rien en une linéarisation du fil de l'histoire, comme courant perpétuellement dans son évidence, mais plutôt comme l'exigence continue de penser les productions qui naissent au cours de l'histoire, en pensant leur légitimité ou leur nécessité (le pourquoi de leur venue), et leur objet (le comment de leur forme). Si c'est donc dans cette actualité du questionnement que doit s'entretenir tout intellectuel ou tout « politicien » en tant qu'il questionne l'objet spécifique autour duquel la production de la connaissance dans laquelle il s'inscrit se réalise, cela ne peut, il me semble, tout de même pas se détacher complètement d'une pensée historique qui, loin de figer le contenu historique, le réalise au contraire complètement. Or qu'est-ce qu'alors que réaliser historiquement son action politique ? Ce sera ici l'objet du chapitre qui rejoint

l'ensemble des axes de questionnements que j'ai proposé au départ de ce mémoire, à savoir celui de la définition du structuralisme althussérien, celui de qu'est-ce que la théorie de l'histoire chez Althusser, et enfin celui du rôle ou du travail qu'un intellectuel marxiste au sens althussérien se doit de se proposer pour entrer réellement en questionnement avec cette nouvelle pensée sur l'histoire. Ainsi, en suivant, chez Althusser, ce groupe relationnel, il va falloir, je pense, partir non pas d'une caractérisation de ce en quoi consiste le lieu du politique, mais plutôt partir de ce en quoi consiste la posture intellectuelle promue par le marxisme althussérien afin de parvenir à une caractérisation de ce en quoi consiste le politique. Une nouvelle fois donc, il nous faut, non pas partir de l'objet du discours afin d'engendrer une certaine pratique, mais d'une certaine pratique afin de questionner l'objet sur lequel on tend à installer le discours. S'il nous faut penser l'objet et la terminologie d'un nouveau discours, fondé « en réalité » et « historiquement », alors il nous faut voir avec le philosophe français comment se rapporter à cette réalité et à cette histoire. Je prendrai comme base de réflexion sur ces questions plusieurs extraits de l'ouvrage d'Althusser intitulé *Initiation à la philosophie pour les non-philosophes*.

La dialectique et la production politique

Premièrement donc, qu'est-ce qui, dans le travail d'Althusser, nous montre comment penser ou encore questionner le réel et la formation discursive de ce réel ? C'est en effet, comme on l'a déjà vu dans les chapitres précédents, en tant que construction dialectique que se met en place une certaine idéologie dominante. Ainsi, pour Althusser, dans le cas de la bourgeoisie et de l'origine de son mode idéologique capitaliste :

On peut donc à juste titre soutenir l'idée que *le mode de production capitaliste s'est rencontré avec la bourgeoisie [...]*, ou plus précisément qu'il naquit à la « rencontre » de ces processus indépendants qui affectèrent à la fois, et en même temps, et *des féodaux* enrichis ou propriétaires fonciers avides de concentrer ou d'exploiter leurs biens, et *des bourgeois* nés du commerce international [...] et enfin *les travailleurs* « libérés » par leur dépossession¹.

Si on voit les choses ainsi, on reconnaît certes que le mode de production capitaliste est bien né dans le sein du mode de production féodal, *mais du concours de processus relativement*

¹ L. Althusser, *Initiation à la philosophie pour les non-philosophes*, p. 270.

*autonomes, et qui auraient pu ne pas se rencontrer, ou se rencontrer dans des conditions ne permettant pas l'apparition du mode de production capitaliste. La preuve en est qu'on a toutes chances de penser que le mode de production capitaliste est né et mort plusieurs fois dans l'histoire, avant de devenir durable*².

Malgré l'ensemble des différences et des points de jonctions qui peuvent être faits à partir de ce long extrait du texte d'Althusser par rapport à ce qui a été dit précédemment dans ce travail, je m'en tiendrai pour l'instant à la remarque consistant à montrer la naissance, selon l'auteur, de la pensée politique bourgeoise, à savoir ces conditions particulières que la bourgeoisie se sera données, profitant de ses rencontres et de ses conditions pratiques afin de dresser une pensée ou une théorie politique que l'on peut qualifier, en de simples termes, d'avantageuse pour eux. Or est-ce là l'unique naissance de l'attitude, du discours et de l'action politique qui ne peut alors que servir la volonté dominante, le groupe dominant et la dominante structurelle en place ? Cela semblerait réducteur, si l'on suit Althusser, principalement si l'on prend en compte l'élément « historique » décisif qui suit l'avènement de la pensée capitaliste bourgeoise chez Marx, à savoir la lutte du prolétariat. Si le politique qui ressort de l'idéologie capitaliste bourgeoise s'inscrit en effet comme un projet sans histoire, c'est-à-dire ne prenant pas en compte la réalité des événements, mais au contraire les rendant invisibles à son propre regard afin de mieux « régner », il en va tout autrement du mouvement qui tendrait à amener le prolétariat vers une mise en place politique de ses revendications que l'on peut aussi, mais dans un contexte différent, qualifier d'idéologiques. Car c'est bien d'un acte de lutte, né de contradictions vécues par le prolétariat par rapport à la structure et à l'idéologie dominante de la société capitaliste bourgeoise que doit provenir le politique du prolétariat. Ainsi, le politique du prolétariat, s'il est lieu de parler de cela, provient des enjeux réels et des conditions d'existences réelles d'individus donnés au sein d'une société particulière, contrairement aux revendications de la bourgeoisie, provenant elles de « perspectives *subjectives* » dans lesquelles « la bourgeoisie veut maintenir son exploitation »³.

² Ibid., p. 271.

³ Ibid., p. 278.

Peut-on, dès lors, une nouvelle fois prendre le risque de parler d'une politique nouvelle, celle décidée du prolétariat, qui apparaît alors comme nécessaire par rapport aux enjeux historiques de cette société capitaliste bourgeoise particulière ? Il semble surtout que la remarque d'Althusser dans le texte qui est concerné ici s'articule autour de deux points fondamentaux. Premièrement, l'auteur souligne que la mise en place d'une certaine politique, ou comme il l'appelle, « la pratique politique », « ne peut, pas plus que la pratique de la production, que la pratique technique, que la pratique idéologique, se passer d'abstractions »⁴. En ce sens il faut entendre, je pense, que c'est en tant qu'il est fondamentalement un projet, une production construite et définie et donc rattachée à ses conditions de production que s'affirme et que se forme un certain projet politique particulier. Dès lors, il apparaît comme impossible de pouvoir penser, à nouveau, le politique, ou le lieu de l'action politique, comme définissable, cernable, en dehors de ce qui en construit l'objet de départ, à savoir le contenu théorique, idéologique, ... qui arrive en tant que producteur de ce fonctionnement politique à venir. S'il s'agit donc de penser ce qui fait le politique, davantage que de penser la manière d'accorder son action avec l'objet politique de départ, cela permet, à mon sens, de pouvoir redéfinir radicalement les conditions permettant de repenser et de pratiquer autrement le politique (comme c'est le cas dans la distinction que font Marx et Althusser de la politique bourgeoise et de la politique prolétarienne), mais aussi de relativiser, en quelque sorte, ou du moins de contextualiser le fonctionnement politique particulier qu'un groupe social se donne, avec les volontés théoriques, voire idéologiques qui sont les siennes. Ceci me conduit à la deuxième remarque principale du texte d'Althusser, posant la question de comment, dès lors, pouvoir parler de fonctionnalité objective et subjective dans la production politique, et pouvoir différencier le politique bourgeois du politique prolétarien ? Ce qui les distingue, c'est principalement non seulement leurs origines et leurs positions structurelles, mais également leurs situations historiques. En effet, s'il est possible de pointer la nécessité ou du moins l'exigence légitime d'une forme politique par rapport à une autre (et en ce qui nous concerne, de la politique prolétarienne par rapport à la politique bourgeoise), ce n'est pas purement et simplement leurs légitimités idéologiques, mais le rôle de connaissance et de

⁴ *Ibid.*, p. 282.

production qu'elles jouent par rapport aux exigences réelles et matérielles de la pratique. Ainsi, c'est en tant qu'elles relèvent de la position réelle d'exploités que les revendications prolétariennes trouvent selon Marx et Althusser leurs justifications historiques, notamment de par le basculement qu'elles proposent, en ayant vécu les réalités pratiques des rapports de classes et de dominations, et en affirmant peut-être, de par leur prise du pouvoir, la nécessité d'une fin de la lutte sous la forme de la domination d'une classe au détriment d'autres. La lutte prolétarienne se détache donc de la lutte idéologique bourgeoise de par le détachement qu'elle propose à une notion mythique de nécessité du maintien de l'ordre social bourgeois et capitaliste, ordre qui, si l'on suit les critiques de Marx sur le capitalisme et sur ses erreurs à la fois théoriques, terminologiques, et pratiques, n'a plus lieu d'exister en tant que tel à la suite des revendications légitimes du prolétariat :

Car tout en étant au fait des formes de sa propre pratique, *la bourgeoisie ne dispose pas d'une théorie scientifique des lois de la lutte des classes et ne veut pas la reconnaître*. Il lui reste toujours quelque chose des mythes que nous avons examinés à propos de la nature de la lutte des classes. Elle considère qu'il n'y a aucune raison à ce que sa domination disparaisse, et qu'avec elle disparaissent les classes et leur lutte. Elle considère comme naturel et normal l'ordre de l'exploitation qu'elle impose aux salariés [...]. La bourgeoisie ne se doute pas un instant qu'elle représente un ordre temporaire, ou, si elle s'en doute [...], c'est pour la défendre d'une énergie décuplée. Mais de toute façon, elle ne veut pas connaître la raison objective de cette menace qui la hante⁵.

Par la théorie marxiste, le prolétariat sait que c'est la lutte des classes qui fait l'histoire. Par elle, il sait que la prétendue Économie politique n'est qu'une formation théorique de l'idéologie bourgeoise, destinées, avec la sociologie et la psychologie régnautes, à mystifier les exploités et à les « adapter » à leur condition d'exploités. Par elle, il sait que les crises, même « globales », de l'impérialisme, seront surmontées par la bourgeoisie, à moins que les masses n'envahissent la scène de l'histoire pour renverser l'ordre bourgeois. [...] Cette connaissance des lois nécessaire de l'histoire, loin de vouer le prolétariat à la passivité politique, lui donne au contraire le moyen d'intervenir dans l'histoire, par ses organisations et ses alliances. Et le prolétariat sait que ces perspectives ne sont pas utopistes, car le communisme n'est pas un rêve, mais une nécessité, une tendance, inscrite dans l'histoire présente⁶.

⁵ *Ibid.*, p. 278.

⁶ *Ibid.*, p. 278-279.

Si cette longue citation insiste bien sur le rôle historique de la lutte prolétarienne et de sa prise en main de la question politique de son époque, cela m'amène pourtant à une remarque sur la théorie althussérienne de l'histoire qu'il me semble important de faire, et de mettre en lien avec la question du politique dans cette théorie de l'histoire. Je pense effectivement qu'il serait réducteur d'y voir l'histoire comme cette nécessité de l'avènement du communisme, et de ne retenir que la nécessité des exigences idéologiques du prolétariat, figeant ainsi une nouvelle fois le projet de la pensée de l'histoire d'Althusser, et donc la politique qui en découle, comme tournée soit vers le passé, c'est-à-dire l'objet de sa théorie, soit vers le futur, en fidélité à ce même objet. Ce qu'il me semble plus juste d'y constater, c'est, comme mentionné dans la citation précédente, cette prise en main de l'histoire par la lutte prolétarienne, cette intervention dans l'histoire que le prolétariat se doit de réaliser s'il entend agir en tant que production historique. Liée en cela aux exigences pratiques de toutes actualités sociétales, la politique à venir, donc celle qui adviendra à la suite de la prise de pouvoir prolétarienne, ne doit dès lors plus, selon Althusser, suivre les exigences méthodologiques et normatives que le discours idéologique politique précédent conduisait à suivre. Il ne s'agit donc plus de faire de la politique au sens d'un retour perpétuel à l'objet du fonctionnement du discours politique précédent, mais de faire de la pratique relationnelle entre individus une pratique qui affirme les exigences de l'histoire. Ainsi, s'il faut se détacher de ses règles et de ses codes, c'est qu'il faut permettre de pouvoir se donner la possibilité de penser « *la fin de toute politique* », au sens d'une fin des exigences mythiques, au profit des exigences pratico-pratiques dont doit dépendre, pour le communisme, les productions historiques :

Les communistes poursuivent, dans leur pratique politique, *la fin de toute politique*, y compris la fin de toute démocratie, forcément limitée par ses règles. C'est qu'ils savent que, qu'elle le veuille ou non, *toute politique est liée à l'État*, et que l'État n'est rien d'autre que la machine de domination de la classe exploiteuse, puisqu'il est le produit de la lutte des classes, et sert la lutte de la classe dominante en assurant les conditions de la reproduction de la société de classe dans son ensemble. Les communistes agissent donc politiquement *pour que la politique prenne fin*. Ils se servent de la politique, de la lutte des classes, pour qu'un jour prennent fin la politique et la lutte des classes⁷.

⁷ *Ibid.*, p. 280.

De ce primat de la pratique sur l'exigence théorique ressort donc l'importance, il me semble, de montrer ce double travail chez Althusser, à la fois de validation des exigences historiques qui entrent en action avec les idéologies capitalistes bourgeoises (comme c'est le cas avec la nécessité de penser la fin de la lutte des classes et l'avènement du communisme), et à la fois de mise en avant du fait que si politique il y a, ou si revendications il y a, ou si tout simplement discours il y a, cela ressort d'une certaine production dont un groupe sociétal et ses conditions d'existences en sont les producteurs. Cette production, que l'on peut en un certain sens penser comme nécessaire si elle s'accorde aux réalités historiques, est principalement mise en évidence, à mon sens, de par ce que dit Marx de la légitimité de l'origine de l'économie classique. Marx met en effet en évidence la nécessité historique d'avoir pensé l'économie, et d'avoir pu penser théoriquement le concept bien réel qu'est celui des relations économiques. En situant non seulement la différence d'analyse de l'économie entre son origine théorique, et le propre discours de Marx, c'est-à-dire comme deux moments bien distinctement situés, le philosophe allemand rend non seulement acte de la nécessité historique de la pensée économique, mais il n'en exclut pas moins la nécessité d'une critique historiquement située elle aussi et qui se doit de voir ce que le discours de l'économie classique était incapable de voir, en restant notamment figé aux exigences théoriques qui étaient les siennes à l'origine. Mais cette critique n'enlève pas moins le mérite d'avoir historiquement situé la problématique économique :

D'une part, il fait hommage et mérite à tel ou tel de ses prédécesseurs d'avoir isolé et analysé un concept important, même si l'expression qui énonce ce concept demeure encore prise dans le piège d'une confusion ou d'une équivocité de langage.

[...]

D'autre part il met en relief un autre mérite, qui ne regarde plus telle ou telle acquisition de détail (tel concept), mais le mode de traitement « scientifique » de l'économie politique⁸.

De ce mérite et de cette nécessité historique, il n'en demeure pas moins vrai pour Althusser que si nécessité il y a, la forme définie de cette nécessité reste une

⁸ L. Althusser, « L'objet du « Capital » », in L. Althusser, É. Balibar, R. Eestabiet, P. Macherey et J. Rancière, *Lire « Le Capital »*, p. 261.

production théorique à part entière qui, bien que dépendante des conditions et du contexte avec lesquels et dans lequel cette production s'exprime, se donne particulièrement dans la forme qu'elle définit. C'est ainsi, il me semble, que l'on peut être amené à penser un rapport entre nécessité et une certaine forme de relativité dans le travail productif de tout groupe ou communauté sociaux, mais aussi un rôle fondamentalement historique, à la fois, à nouveau, comme signe d'une nécessité qu'il s'agit d'exprimer, et comme le signe de la marque d'une proposition théorico-pratique potentiellement radicalement nouvelle.

Comment caractériser, dès lors, cette possibilité de changement historique que des productions particulières peuvent créer ? Cela redéfinit déjà le sens historique que l'on pourrait être amené à penser dans le marxisme, où ce n'est pas une continuité idéaliste qui fait l'histoire, mais bien l'action des masses. Pour répondre à cette question, cependant, il me semble qu'il faille davantage, dans un premier temps, situer autrement l'originalité de la démarche et du travail productif de Karl Marx par rapport au discours de l'économie classique et par rapport à la démarche originaire de l'économie classique. En effet, là où Marx se différencie, de part son travail dans *Le Capital*, du travail originaire de l'économie classique, c'est que, si l'économie classique « découvre » bel et bien, en quelque sorte, le problème et l'objet des relations économiques, en le théorisant et en tentant de le saisir, Marx lui redécouvre cette problématique dans son historicité. Pour le philosophe allemand, contrairement à cette démarche originaire de l'économie classique qui, si dans un premier temps s'effectue bien historiquement, en fonction de cette mise en avant de l'importance historique du problème et de l'objet de l'économie, il ne s'agit plus dans un deuxième temps de s'en tenir à une découverte théorique, et de risquer de négliger l'histoire et ses réalités au profit de ce développement théorique, mais de se donner ainsi la possibilité de changer en interne les conditions de possibilité de la réalisation du discours économique :

Quel peut être alors le propre de Marx, son mérite historique ? Tout simplement d'avoir prolongé et achevé un travail déjà presque accompli : comblé des lacunes, résolu des problèmes en suspens, accru en somme le patrimoine des classiques, mais sur la base de leurs

propres principes, donc de leur problématique, en acceptant non seulement leur méthode et leur théorie, mais aussi, avec elles, la définition même de *leur objet*⁹.

Cependant, bien que ce changement se base et se positionne avec le discours et avec la terminologie déjà mise en place par l'économie classique, en la complétant, c'est tout un changement du rapport à l'objet du discours qui est engagé, comme j'en ai déjà parlé précédemment. Dès lors, c'est une toute nouvelle proposition historique qui est enclenchée par la pensée et par la critique marxiste, de par une production nouvelle de ce que se doit d'être le discours et la pratique de l'économie et des relations économiques.

Mais si production il y a, et si l'on est à même de pouvoir comprendre le rapport entre pratique et théorie, et donc la part si l'on peut dire de nécessité et de contingence de cette production, comment peut-on y identifier la possibilité non pas de penser le développement d'une nouvelle idéologie, mais bien d'une production historiquement décisive non seulement par rapport à la situation qu'elle rencontre, mais également par rapport à la manière avec laquelle elle se produit et avec laquelle elle se manifeste ? Si l'on prend l'exemple de la lutte prolétarienne et de sa nécessité, il me semble que l'on peut voir chez Althusser le danger de la systématisation du discours et de la pratique de la lutte prolétarienne, lutte qui n'est alors plus active historiquement vers la perspective d'un changement radical, mais qui au contraire agit comme pur instrument de lutte, réaffirmant dès lors l'attrait de celle-ci en pratiquant l'instrument nécessaire à la perpétuation de la lutte des classes, à savoir la position de domination d'une classe par rapport et au profit des autres :

Fallait-il que le prolétariat cédât à cette forme obligée de l'idéologie bourgeoise dominante, et à ce moyen obligé de la philosophie bourgeoise dominante : *le système* ? La solution de facilité était là, toute offerte, et c'est elle que suivirent les premiers philosophes « socialistes » [...] qui se mirent à fabriquer [...] des « systèmes » prolétariens qui rivalisent avec les systèmes bourgeois¹⁰.

Au contraire, Marx, et à sa suite Althusser, entendent rompre avec ce que l'on pourrait appeler avec Gilles Deleuze la symbolique du système bourgeois et de ce que

⁹ *Ibid.*, p. 264.

¹⁰ L. Althusser, *Initiation à la philosophie pour les non-philosophes*, p. 369-370.

l'on peut appeler le principe de domination, qui est aussi le principe même de la lutte des classes, afin de produire effectivement, réellement, des possibilités de penser des enjeux radicalement nouveaux, et activement historiques. S'il s'agit donc d'en venir à une toute nouvelle ou une toute autre pratique de la politique, cela doit se faire, avec Althusser, non seulement bien entendu par rapport et en fonction des conditions pratiques d'existences, mais également à partir d'un basculement des considérations théoriques et représentatives par rapport auxquelles on se définit en tant que classe active au sein du tout sociétal. Sans mettre un terme définitif, notamment, au concept et à la pratique du concept d'état, il faut donc prioritairement réaffirmer un tout autre de ce concept et de cette pratique, en le détachant et en le désarticulant de cette symbolique, ou plus exactement de cette idéologie en place, ce qu'Althusser identifie par le concept de « philosophie », ou en tout cas de la philosophie au sens de celle en accord avec et définie par la bourgeoisie et par la volonté pratique de la bourgeoisie :

Par un profond instinct politique, Marx et Engels refusèrent de suivre cette voie de la facilité. De même que le prolétariat ne pouvait, à leurs yeux, se constituer en classe dominante qu'à la condition d'inventer une « nouvelle pratique de la politique », de même il fallait, pour soutenir cette nouvelle pratique de la politique, inventer une « nouvelle pratique de la philosophie ». C'est toujours la stratégie du communisme qui est à l'œuvre dans ces perspectives, tant philosophiques que politiques. Il s'agit de préparer dès maintenant l'avenir révolutionnaire et communiste ; il s'agit donc de mettre en place, dès maintenant, des éléments entièrement neufs, et sans céder à la pression de l'idéologie et de la philosophie bourgeoises – au contraire, en leur résistant. Et comme c'est la question de l'État qui commande tout, il faut dès maintenant rompre le lien subtil, mais très fort, qui relie l'État à la philosophie, en particulier sous la forme du « système »¹¹.

La dialectique et la pratique politique

Comment peut-on, à partir de cela, identifier brièvement en quoi devrait être le fonctionnement d'un parti communiste ? Probablement en aucun cas un parti qui, comme ça a été probablement trop souvent le cas, réaffirmerait à son avantage l'ordre de la pratique politique bourgeoise précédente, c'est-à-dire celle de la domination d'une classe ou d'un groupe d'individus au détriment des autres. De la même manière, il me semble que l'on peut dire qu'en aucun cas ce parti ne pourrait être un

¹¹ *Ibid.*, p. 370.

parti attaché aux fondamentaux ou aux exigences d'une époque dépassée, mais au contraire, si parti il doit y avoir, celui-ci se devrait de prendre le pari de toujours déjà lire l'actualité qu'il traverse, au prix sans doute de se repositionner continuellement par rapport à l'objet de sa pratique et de son développement que l'on peut prendre le risque d'appeler « philosophique ». Ainsi, comme le souligne Althusser au travers du travail de Lénine, au travers de ce en quoi se devrait d'être le travail philosophique ou critique par rapport aux enjeux théorico-pratiques de son époque :

Car il y a une histoire des sciences, et selon les transformations de la conjoncture scientifique (c'est-à-dire selon l'état des sciences et de leurs problèmes), et selon l'état des dispositifs philosophiques provoqués par ces transformations, les lignes du front philosophique s'en trouvent déplacées. Les termes qui désignent le scientifique et l'idéologique sont donc à chaque fois à *repenser*¹².

Y a-t-il alors un parallèle que l'on puisse effectuer entre ces remarques et les critiques qu'Althusser fera au Parti communiste dans lequel il était pourtant impliqué ? Il me semble que l'on peut brièvement indiquer que oui, en ce sens qu'il condamnera, notamment, l'attitude du parti lorsqu'il différenciera les discussions et l'objet des discussions qui doivent avoir lieu en interne, et en public, niant par là la nécessité historique de problématiques collectives et qui se doivent d'être collectivement interpellées, et réaffirmant sans doute par là une certaine distinction de classes, et sans doute aussi une certaine lutte des classes :

Toutes ces hypocrisies et insinuations reposent sur la pauvreté de l'opposition que fait G. Marchais entre « discussion publique » et « discussion interne ». Quelle opposition radicale y a-t-il donc entre une discussion libre publique et une discussion libre interne ? Pourquoi une discussion libre interne ne pourrait-elle pas aussi avoir des aspects publics ? Mystère. La solution de ce « mystère » est pourtant simple. C'est que ce qui est public est, dans le principe, à *portée de tout le monde*, et que tout le monde peut y avoir librement et également accès. Or, ce n'est pas le cas dans le parti : puisque la discussion, quand elle n'est pas « publique » (exemple : tribunes de discussion), a lieu dans le cloisonnement des organisations, cellules, sections, fédérations. G. Marchais a beau essayer de rattraper les choses en parlant de « discussion *collective* », il joue sur les mots et le sait bien : car la discussion (celle de *tout le parti*) ne peut être dite « collective » que *dans son résultat*, elle

¹² L. Althusser, *Lénine et la philosophie*, p. 40.

n'est pas « collective » *dans sa réalité effective* : les membres d'une cellule ne discutent jamais qu'entre eux, puis leurs délégués entre eux à la section, etc. – le tout dans les couloirs séparés et étanches qui vont de la base au sommet. Où donc trouve-t-on réalisée cette extraordinaire vision de la confrontation universelle [...] ¹³?

Suite à cette longue citation, je ne parlerai pas d'avantage du rapport entre Althusser et le Parti Communiste, bien que l'on puisse également identifier cette critique comme une critique de l'incapacité du parti à prendre en charge son rôle historique, son travail historique, en tant que lieu d'expression possible des enjeux de l'actualité que traverse ce parti. Mais ce sur quoi il me semble primordial de revenir, davantage mis en lumière dans la citation qu'Althusser fait en rapport à Lénine, c'est en quoi à nouveau le dispositif ou la mise en place du fait de repenser ces nouvelles propositions théoriques en fonction des conditions réelles d'existences n'en demeurent pas moins des productions à part entière, qui s'inscrivent en fonction des conditions théorico-pratiques qui les entourent et les concernent. En effet, c'est en tant que « désignation » que s'effectue la mise en place de nouveaux termes permettant de penser autrement la pratique philosophique et idéologique, donc en tant que production. En cela, la formation du politique se doit d'être toujours déjà soumise à la critique, voire à sa propre critique, en tant qu'objet devant continuellement être repensé de par les enjeux réels qu'il soulève, et sa production ou l'objet de sa production ou auquel sa production se rapporte, devant donc être continuellement repensée également.

Ainsi, afin de resituer en quelques mots la problématique de la théorie de l'histoire althussérienne par rapport à ce qui a été dit ici sur la notion de parti politique, et plus précisément de parti communiste, il apparaît que cette science marxiste et cette science du matérialisme historique promue et explicitée par Marx, et principalement mise en mots par Althusser, se doit d'être intégrée à cette pratique politique, science qui ne redéfinit en rien par cette intégration une systématisation ou une organisation particulière et définie au sein de ce parti, et encore moins une hiérarchisation. Ce qu'il paraît alors pensable comme pratique à partir de cette science marxiste, c'est, comme mis en évidence dans la citation précédente, cette

¹³ L. Althusser, *Ce qui ne peut plus durer dans le parti communiste*, Paris, François Maspero, coll. Théorie, 1978, p. 16-17.

collectivité communicative, communauté qui apparaît comme un outil historique à part entière, de par la possibilité productrice qu'elle permet en fonction non seulement de la considération de l'ensemble des enjeux à l'œuvre dans le tout social donné, mais également de par le non-rapport de classe qu'elle permet et qu'elle met en place au sein de sa pratique. Sans donc que le parti communiste en lui-même soit la réalisation de la fin de la lutte des classes, il me semble que l'on peut simplement ouvrir la voie à une pratique historique et productive de la politique qui, si elle veut produire « réellement », se doit non pas de se considérer comme la forme finale de la pratique politique, mais comme le lieu d'expression à la fois d'un projet politique à venir, le communisme et la fin de la lutte des classes, et à la fois comme le lieu de la prise en charge de l'historique des enjeux de son actualité, redéfinissant par là un tout autre de l'organisation communicationnelle au sein de la collectivité politique, ainsi qu'un détachement par rapport au maintien dans une certaine idéologie dominante de la part de la pratique politique, en revendiquant plutôt une certaine pratique communicationnelle des différentes revendications idéologiques, inévitablement liées à la nature ou en tous cas à la pratique humaine, si l'on suit les mots d'Althusser.

Comment ces nouvelles propositions de pratiques politiques peuvent-elles alors prendre place, ou est-il encore possible de davantage les préciser, en suivant bien entendu les dires d'Althusser et dans une moindre mesure de Marx ? Ou pour être plus précis, comment peut-on parler de coupure ou de basculement en tant que tel, et comment peut-on tenter de l'identifier ou de le désigner à partir du travail d'Althusser ? En effet, dans la manière avec laquelle le philosophe français désigne et décrit cette manière nouvelle de faire de la politique, celui-ci l'identifie toujours comme un acte ou une action de lutte, en ce sens que cet acte ou cette action se doit d'être motivé en fonction ou par rapport à une pratique déjà existante et qui n'est pas encore estompée ou désignée comme fausse, ou encore par rapport à un autre contenu idéologique. Ces actes de protestations, de contestations ou encore de volonté de l'instauration d'une toute autre de la pratique ne s'appliquent en effet pas comme dans le cas d'un changement de la pratique scientifique, c'est-à-dire en passant d'un contenu démontré comme faux par la communauté scientifique vers un nouveau contenu déclaré comme provisoirement valide, mais s'opposent au contraire à

d'autres revendications idéologiques qui restent toujours dans une position de prétention à la validité :

Si toute science est bien inaugurée par une « coupure », puisqu'elle doit « changer de terrain », abandonner l'ancien terrain des notions préscientifiques, dont la plupart sont idéologiques, pour s'édifier sur de nouvelles bases théoriques, une philosophie nouvelle ne procède pas de la sorte. Elle n'est pas marquée par cette discontinuité, puisqu'elle ne fait que prendre sa place dans la continuité d'une lutte séculaire, qui oppose des adversaires dont les arguments changent, mais dont les objectifs demeurent sensiblement les mêmes au travers des changements de conjoncture¹⁴.

Ainsi, comme on peut l'observer dans cette citation, si l'axe de la pratique change radicalement dans le cas de l'évolution de la pratique scientifique, dans le cas d'une nouvelle pratique philosophique, non seulement cette nouvelle pratique s'engage dans le terrain qui était aussi celui des pratiques précédentes, devant jouer en partie avec le même langage, les mêmes codes,..., mais elle doit surtout, en tant qu'elle s'engage avant tout comme contestation, se produire nouvellement et avant tout dans ce terrain et par rapport à ces anciennes pratiques et aux enjeux que son actualité soulève. Je m'explique. L'actualité ou la contemporanéité d'une lutte ne se fait effectivement pas par un changement de paradigme fondamental, mais par une accumulation de discours qui, s'ils veulent entrer en dialogue, se doivent de se retrouver en un certain espace commun. Or ne risque-t-on pas par là de se retrouver dans un certain rapprochement, d'abord terminologique et enfin conceptuel, avec l'idéologie déjà en place qui occupe sur ces deux niveaux principaux le terrain également susceptible au dialogue, bien que l'ambition de départ soit « révolutionnaire » ? Ce risque, Althusser le montre bel et bien, mais si celui-ci est réel, il n'en demeure pas moins possible selon lui de repositionner autrement une certaine ambition contestataire. En effet, cette « nouvelle philosophie », d'où découle un nouveau fonctionnement pratique :

Si elle veut représenter la conception du monde d'une classe révolutionnaire en philosophie, mais d'une classe qui, n'exploitant aucune classe, veut la suppression de toutes classes, elle doit se battre sur le champ de bataille philosophique existant, et doit accepter les règles du

¹⁴ L. Althusser, *Initiation à la philosophie pour les non-philosophes*, p. 374-375.

combat, ou plutôt elle doit imposer ses propres règles de combat, mais dans ce même champ, *et en ne se trompant pas d'adversaire*¹⁵.

Ainsi, de par ce ciblage sur un certain adversaire, et donc sur un certain contenu théorico-pratique, cette « nouvelle philosophie » est à même, comme le fait Marx dans *Le Capital*, de changer l'ordre terminologique, théorique, et pratique existant au sein de cette idéologie en place. C'est cet objectif qui doit, selon Althusser, rester en action dans cette contestation, donc en ne suivant pas la méthodologie bourgeoise et en lui imposant « simplement » un autre discours, mais au contraire en questionnant, en changeant et finalement potentiellement en modifiant sa logique interne et son ordre terminologique. Le but n'était effectivement pas pour Marx d'en arriver à une nouvelle théorie du capitalisme, ni d'en arriver à une nouvelle théorie de l'économie, réaffirmant en ce sens une certaine domination de classe, mais plutôt de pouvoir définir une nouvelle manière d'interroger cette théorie, définissant par là sans doute une certaine pratique, même intellectuelle, davantage qu'une nouvelle philosophie. Cette remarque, il me semble qu'Althusser la fait de nouveau en distinguant ce que l'on risque de faire en parlant d'une nouvelle « philosophie de la praxis », nous rapprochant plutôt de l'idéal hégélien d'une forme ou d'une formulation accomplie et idéale de la pratique, que d'une nouvelle pratique dialectique :

Je ne parlerais pas, comme le fait Gramsci, qui y était peut-être contraint par la censure de ses gardiens, du marxisme comme « philosophie de la praxis » : non que je considère l'idée de praxis (transformation de soi par soi) comme déplacée dans le marxisme, bien au contraire, mais parce que cette formulation peut engager dans la vieille forme idéaliste de la « philosophie de... », qui institue en essence ou « sens » de l'ensemble des choses une détermination particulière, ici la « praxis »¹⁶.

Dans cette citation, on retrouve l'idée d'une certaine formulation commune, d'une certaine méthodologie commune entre l'idéalisme qui sous-tend le processus idéologique qu'il s'agit de dénoncer et de mettre à mal, et le risque de s'opposer à cette idéologie en réaffirmant ou plutôt en réutilisant cette logique ou cette méthodologie sous-jacente. Dès lors, ce qu'il s'agit de penser pour le marxisme

¹⁵ *Ibid.*, p. 375.

¹⁶ *Ibid.*, p. 376.

althussérien, c'est, je pense, un renversement de la notion de dialectique, qui n'est plus vue comme l'avènement dans la pratique de l'idéal méthodologique déjà présent, mais plutôt comme une possibilité nouvelle de penser notre rapport à la pratique.

Ne pouvant dissocier, sur ce sujet, le concept de dialectique avec celui de ce repositionnement de la pratique par rapport à la théorie, je tenterai de discuter ici de ces deux éléments de manière quasi simultanée. Ce qu'il semble en effet temps pour Althusser de considérer, c'est une nouvelle pratique de la philosophie, donc à la fois un primat de la pratique sur la théorie afin que les questions finalement théoriques soient des questions réellement posées, et à la fois une manière nouvelle, particulièrement établie, nous permettant d'appréhender non plus tellement la pratique, mais la ou les théories, et la ou les philosophies.

Sur le premier point, davantage enclin à être questionné avec la notion de dialectique mais qui nous renvoie au deuxième point que je discuterai plus tard, il me semble que l'on peut se rapprocher de ce qui en a déjà été brièvement dit sur la dialectique, bien qu'il faille désormais davantage le mettre en relation avec l'objet de ce chapitre, à savoir le rapport avec l'action politique. Dans ce renversement dialectique par rapport à la notion de pratique, il ne s'agit plus en effet de considérer la méthode, ou encore le cadre idéologique d'interprétation, comme ce qui peut toujours déjà nous permettre d'interpréter les éléments pratiques qu'il faut étudier, comme si les caractéristiques de la pratique n'avaient plus en soi d'importances capitales, mais d'inverser ce mouvement en voyant dans les caractéristiques de la pratique les réponses, éventuellement contradictoires, aux principes idéologiques pourtant en place. Ainsi, au lieu de voir la dialectique comme la discussion organisée de deux parties vers une conclusion déjà connue ou soupçonnée dans la forme, il faut y voir une confrontation de positions pratiquement situées et qui ne doivent pas en venir à une réconciliation qui répèterait les conclusions initiales, mais qui désaxerait la forme théorique en fonction de l'angle pratiquement formé.

Si ces quelques éléments d'une définition ou plutôt d'une nouvelle définition de la dialectique ont déjà été exposés précédemment, reprenant l'idée générale du primat de la pratique sur la théorie, il n'empêche qu'il faille, je pense, avec Althusser, se demander si l'on peut effectivement repenser et redéfinir la notion de dialectique, ou si au contraire cette notion en elle-même, au sein également de la pratique politique,

n'a plus réellement lieu d'être ou d'apparaître, entretenant alors peut-être le fantôme d'une certaine méthodologie qui risquerait de se retrouver toujours déjà « idéaliste ». Dans la fin de son ouvrage *Initiation à la philosophie pour les non-philosophes*, Louis Althusser posera d'ailleurs cette question, privilégiant le terme de matérialisme à celui, traditionnellement plus méthodologique donc, de dialectique. Cependant, peut-on pour autant ne pas considérer avec le philosophe français une certaine nécessité de la dialectique ? Tout d'abord, il me paraît important de remarquer qu'Althusser désigne et questionne en ce sens la notion de « *mouvement* » chez Engels, critiquant par le cadrage méthodologique que celui-ci fait en quelque sorte des événements réels qu'il étudie :

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 transformations¹⁷.

Althusser critiquera alors bel et bien cette méthodologie propre attribuée à l'analyse philosophique, retombant en quelque sorte dans les travers de l'idéalisme que Karl Marx a pourtant, selon lui, si durement critiqué. Bien qu'Althusser critique ces lois de la dialectique, rapprochant alors la démarche philosophique du marxisme de celle de la bourgeoisie, il me semble que l'on ne puisse tout de même enlever totalement la notion de dialectique, au sens où il faudrait plutôt l'entendre comme l'effectivité de la confrontation entre réalités et événements réels au sein d'un tout social donné. Partant de cette courte définition, faut-il alors tenter de voir au sein de la notion cette fois-ci de matérialisme une certaine dialectique à l'œuvre ? Dans la distinction qu'il tente de faire de ces deux concepts, Althusser tend surtout à insister sur le fait que, si dialectique et si matérialisme il doit y avoir, ceux-ci ne doivent en rien reposer sur des « lois » à partir desquelles il y aurait une tendance à la fixation du contenu et de la méthodologie propre à cette dialectique, voire à ce matérialisme, mais doivent plutôt être pensés comme des « *thèses dialectiques* » et des « *thèses matérialistes* » :

¹⁷ *Ibid.*, p. 379.

On dira donc non pas qu'il existe des « lois » de la dialectique, mais des *thèses dialectiques*, tout comme il existe des thèses matérialistes, le « matérialisme » n'étant en rien une théorie d'un objet défini, mais l'ensemble des thèses qui commandent et orientent les pratiques scientifiques et politiques¹⁸.

En ce sens, le matérialisme, s'il ne peut être rapporté à un objet défini, et également la dialectique, ne peuvent être objectivement définissables, puisque le contenu formel auquel on pourrait les rapporter ne peut en aucun cas être identifiable à un contenu précis. Ainsi, ni le matérialisme ni la dialectique ne peuvent être objectivement et en toute vérité identifiables à un tout méthodologique et à un contenu formel donné, puisqu'ils se définissent, si l'on suit le marxisme d'Althusser, en fonction du tout particulier auquel ils se rapportent.

Mais cela veut-il dire pour autant qu'il est possible de distinguer le matérialisme de la dialectique, ou pour le dire autrement, qu'il est possible de parler de dialectique qui ne soit pas aussi matérialiste, et de matérialisme qui ne repose pas aussi sur ou avec une certaine dialectique ? En suivant toujours Althusser, j'aimerais discuter cela à la suite d'une citation que l'on peut de nouveau tirer de son ouvrage *Initiation à la philosophie pour les non-philosophes* :

Et d'ailleurs, à bien y regarder de près, on s'avisera que cette distinction ne peut consister à ranger d'un côté des thèses qui seraient purement matérialistes, et de l'autre des thèses qui seraient purement dialectiques, mais qu'au contraire, *toute thèse est à la fois matérialiste et dialectique*. L'idée même de thèse implique en effet cette conclusion, dans la mesure où nous avons vu qu'une thèse ne peut exister seule, confrontée à un objet extérieur dont elle fournirait la connaissance, mais *existe contre une autre thèse* : toute thèse est *ipso facto* antithèse, toute thèse n'existe donc que sous le primat de la contradiction, qui est le primat de la contradiction sur les contraires¹⁹.

Deux éléments me semblent primordiaux dans cette citation. En effet, non seulement Althusser nous montre que toute thèse existe avant tout non pas comme provenant d'un objet extérieur, mais bien des conditions matérielles au sein desquelles elle se manifeste, mais elle existe aussi en fonction des autres thèses ou propositions auxquelles elle se rapporte. Ainsi, si toute thèse repose sur un contenu matériel, toute

¹⁸ *Ibid.*, p. 381.

¹⁹ *Ibid.*

thèse se forme également en fonction, en rapport, en lien, voire en réponse à d'autres propositions que l'on pourrait qualifier de discursives. Sans en voir directement le caractère d'opposition, Althusser identifie donc toute thèse comme une proposition inscrite au sein du tout social, entrant dès lors en dialogue avec d'autres thèses. Mais il n'en demeure pas moins que cette thèse particulière est la manifestation ou le reflet d'une réalité particulière, revendiquant en quelque sorte la proposition discursive qui ressort de cette réalité particulière :

Le propre de toute thèse étant, dans sa forme extrême, comme on l'a vu, d'affirmer, de poser le primat d'une « réalité » sur une autre « réalité », toute thèse inclut en soi la contradiction dialectique, mais comme cette contradiction renvoie toujours à ses conditions d'existence, cette thèse est en même temps thèse matérialiste²⁰.

Coupant ainsi court à une philosophie de l'histoire qui identifierait dans sa forme finie et définitive une certaine idéologie de la société nécessaire, il s'agit donc plutôt de voir en quoi c'est l'infinité des thèses proposées ou proposables qui est ici intéressante. En effet, celles-ci dépendant des conditions d'existences dans lesquelles elles se situent, il apparaît qu'une infinité de propositions peuvent alors trouver leurs justifications et leurs sens contradictoires au cours de l'histoire, puisque les conditions d'existences sont continuellement sujettes au changement.

Dès lors, l'activité intellectuelle qui sous-tend évidemment le travail politique, en tant que l'homme semble avant tout inscrit dans les événements réels qui, d'une manière idéologisée ou non, font découler d'eux-mêmes le projet politique qui s'y identifie, ne doit plus être cette activité de fixation des conditions méthodologiques permettant de connaître pleinement la réalité, ou ce que l'on sélectionne comme étant le réel et la réalité, mais une certaine perception et adaptation des entreprises intellectuelles et politiques quant aux conditions d'existences qu'elles rencontrent :

Et quand on sait que cette « théorie » [la théorie marxiste] est elle-même soumise à la pratique de la lutte des classes, donc aussi à ses erreurs et à ses échecs comme à ses déviations, quand on sait qu'elle est tout entière prise dans la lutte des classes, puisqu'elle en constitue à la fois un moyen et un enjeu, on comprend mieux qu'elle peut échapper à l'image idéaliste de la

²⁰ *Ibid.*, p. 382.

philosophie bourgeoise, ce système clos où tout est pensé d'avance, où rien ne peut être remis en question sans ébranler l'ensemble de la construction²¹.

Cependant, cette « caractérisation » d'une certaine « théorie marxiste » ne va pas sans une activité et une action importantes de la part de tout intellectuel quel qu'il soit et qui se donne pour tâche de proposer une certaine théorie de son temps, théorie qui ne peut, comme on l'a vu, être détachée des conditions réelles d'existences, conditions qui sont elles continuellement changeantes ou susceptibles de bouleverser l'ordre existant. Ainsi, si la théorie marxiste repose fondamentalement sur l'action des acteurs intellectuels, et non plus sur un contenu théorique figé, non seulement la réalité est ce qui se donne à penser et ce qui permet aux intellectuels de penser justement et efficacement leurs temps, mais c'est aussi ce sur quoi agit en retour le travail intellectuel de manière à bouleverser la pratique en place qui ne correspond peut-être en rien aux exigences de la réalité, mais plutôt à l'ordre et au cadre théorico-pratique en place. Dès lors, agir pratiquement, il me semble que cela ne signifie pas uniquement agir en fonction des conditions réelles d'existence d'un tout social donné, mais également de poser toujours déjà la question à toute théorie ou à tout contenu théorique de ses conditions de possibilité, c'est-à-dire les conditions de possibilité dans lesquelles cette théorie trouve la justification de son homogénéité et de son expression en tant que tout théorique. Il me semble que c'est ce type de travail que Marx entreprend dans *Le Capital*, ouvrage le plus accompli philosophiquement selon Althusser chez le philosophe allemand, mais aussi que le philosophe français tente de cerner en tant qu'attitude politique et réellement active :

Si on me demandait : mais qu'est-ce, finalement, qu'un philosophe ? Je dirais : *c'est un homme qui se bat dans la théorie*. Et pour se battre, il faut apprendre à se battre en combattant, et pour se battre dans la théorie, il faut devenir théoricien par la pratique scientifique, et la pratique de la lutte idéologique et politique²².

Ainsi, si l'on peut cerner le philosophe en tant qu'acteur de son temps, en tant qu'acteur se donnant pour tâche de penser les enjeux de son époque, Althusser nous conduit à penser ce rôle non pas en discernant totalement la théorie de la pratique et

²¹ *Ibid.*, p. 383-384.

²² *Ibid.*, p. 386.

en donnant au philosophe le rôle d'un homme détaché de cette ou de ces théories qui lui sont contemporaines, mais plutôt d'un acteur de ces théories, mais d'un acteur critique, mettant en question les éléments de ces théories soumises à l'épreuve de la réalité, de la pratique, et du développement matérialiste de l'histoire. Bien que cette attitude intellectuelle et politique peut être qualifiée d'exigeante et de potentiellement difficilement abordable, je pense que c'est justement dans cette exigence que se trouve la justification de l'entreprise d'Althusser, en tant que si cette exigence n'est pas demandée et n'est pas inscrite dans le travail intellectuel et politique, alors le risque est sans doute important voire trop grand de toujours déjà s'enfermer dans une nouvelle automatisation des principes de réflexions, des possibilités contestataires, et d'une lecture biaisée de l'histoire et des événements historiques, ramenant la pratique même de lutte à un continu renfermement, ne se posant pas ou plus la question de son objet. Or, c'est dans ce repositionnement et dans ce détachement à une méthodologie fournie de principes et de raccourcis théorico-pratiques qu'est rendu possible un travail réellement matérialiste, encourageant avec joie toujours le risque de la contradiction de son entreprise et de sa théorisation.

Comme conclusion de ce chapitre, j'aimerais faire une remarque qui me semble importante et qui s'inscrit dans la continuité de ce qui vient d'être dit. En effet, si cette fin de chapitre s'est tournée vers une caractérisation davantage conceptuelle et donc théorique du travail marxiste qu'Althusser développe plutôt que ses implications explicitement pratiques, cela désigne justement ce que le philosophe français tente dans son travail de décrire en tant que rapport entre la pratique et la théorie. Sans les détacher ou du moins les désaxer l'un de l'autre, en tant qu'ils traiteraient des connaissances totalement discernables l'une de l'autre, c'est au contraire dans ce renvoi entre théorie et pratique que se place la caractérisation même de ce qu'est le matérialisme althussérien et donc aussi une certaine dialectique althussérienne. Mais autre qu'un pur jeu de renvois entre théorie et pratique, la théorie ici trouve son sens en tant qu'il s'agit au final du lieu dans lequel se confrontent les idées qui, bien qu'issues de la pratique, s'en retrouvent dans leurs discussions à un jeu théorique. C'est dans ce sens qu'Althusser nous présentait sa définition du philosophe comme un homme se battant dans la théorie et avec la théorie. Ainsi, il ne me paraît pas du

tout dommage ou contradictoire de finir l'exposé de ce chapitre avec davantage une théorisation du travail althussérien qu'une mise en pratique, si du moins cette mise en pratique se trouve explicitement située elle aussi dans ce travail. Bien que cette question de la discussion entre pratique et théorie puisse, je pense, être désignée comme une certaine impasse ou un certain point de contradiction dans le travail du philosophe français, il me semble plus juste et plus honnête de voir différemment ce travail d'Althusser, en ce sens qu'il veut confronter le travail théorique aux exigences que lui impose la pratique, exigences qui sont à même d'en quelque sorte confirmer ou infirmer les propositions théoriques, et montrer l'évidence de l'avènement théorique de toutes propositions, même issues de la pratique, et qui doivent dès lors entrer dans le dialogue idéologiquement dangereux du renfermement théorique. Or si validité théorique en fonction d'une problématique donnée il doit y avoir, cela peut se faire non pas en regard de sa cohérence interne, mais en rapport aux exigences précises de la problématique de la théorie en question et de l'objet en question, c'est-à-dire donc en rapport aux exigences pratiques, mais aussi donc théoriques en ce qu'elles sont elles aussi des futures propositions pratiques. Peut-être est-ce là aussi finalement le sens de l'action politique, ou du moins le lieu de la contradiction et de la confrontation dans lesquelles l'action politique se trouve dangereusement mais toujours déjà inévitablement située.

Conclusion

En me donnant pour tâche de conclure ce travail, et à la suite des différentes relectures que j'en ai fait, il m'a paru intéressant non pas tellement de synthétiser ce qui a été dit et de finalement peut-être risquer de redire ce qui a été dit et de clôturer le discours d'Althusser comme pour en faire davantage un discours passif plutôt qu'actif, mais de plutôt insister sur cette activité de la pensée de l'auteur et de dès lors en venir plutôt à lui poser quelques questions et remarques portant sur les propositions qu'il nous fait, afin de stimuler leurs potentialités théorico-pratiques. Dans les quelques questions que je tenterai de soulever, j'essayerai aussi d'y apporter brièvement les réponses les plus justes qu'il me semble possible d'y apporter dans la continuité de ce mémoire. Si l'on peut en effet reprocher à l'« althussérisme » un grand nombre d'inexactitudes, que ce soit dans la description du fonctionnement sociétal, ou même de reprocher de nombreuses incohérences à l'unité et à l'homogénéité de la théorie de cet auteur, il me semble que c'est entre autre parce que c'est autre chose que tente de nous apprendre Althusser, ou c'est encore à autre chose qu'il tente de nous éveiller. Ainsi, ce sont plutôt les moyens que l'on se donne de toujours déjà se poser en tant que critique et de voir les développements sociétaux et l'histoire de ces développements comme des non-systématismes et des activités permanentes, stimulantes, actives et toujours déjà en changements qui intéresse l'auteur. Face à cette volonté de non-systématiser sa pensée, on peut alors comprendre les ambiguïtés et les difficultés théoriques de la pensée d'Althusser, bien que ce soit, je pense, justement là que se trouve marquée sa force, que l'on pourrait toujours être tenté de qualifier de méthodologique, mais qu'il me paraît plus juste de qualifier d'*attitudinale*, en tant qu'elle donne à penser toujours déjà cette attitude critique et ce repositionnement critique par rapport à l'objet de la théorie à penser, et aussi par rapport à son propre objet autour duquel l'on construit sa propre pensée. Mais pour insister à nouveau sur cette activité, il me semble que c'est là principalement une sorte de « leçon » que l'on peut tirer du travail d'Althusser, en ce

sens qu'il s'agit pour lui, je pense, non pas de définir la réalité, le fonctionnement et le contenu réel, dans un tout théorique clos et suffisant, mais de proposer, comme je l'ai déjà remarqué dans ce travail, une réelle *attitude* qui permettra à son tour non pas de faire de l'histoire un contenu achevé et déjà compris en ses termes, mais peut-être plutôt un réel contenu actif, pouvant en quelque sorte toujours déjà entrer en dialogue avec l'ensemble des problématiques qui l'entourent et qui se posent à son regard.

Pour en venir directement à l'explicitation de ces quelques questions et remarques, peut-être pouvons-nous prendre directement le fil de la phrase précédemment posée, questionnant justement cette position du regard et du regard que pose l'intellectuel à son actualité dans la pensée d'Althusser. En effet, si le philosophe français insiste sur l'aspect critique de ce regard et de cette position à la fois d'observateur et de critique par rapport à l'événementialité qui est donnée à penser, peut-être pouvons-nous questionner cette position de par le choix et le regard biaisé que l'intellectuel peut ou risque toujours déjà de poser. Or comment, en quelque sorte, peut-on contrer ce risque ? Pour discuter de cela, et par rapport à ce qui a été dit dans ce travail, je pense qu'il est évidemment utile d'en revenir à la question et à la distinction qui doit être faite du *visible* et de l'*invisible*, ou différemment, du *connu* et de l'*inconnu*. Si les deux premiers termes ont été tirés dans ce mémoire du travail d'Agamben, les deux suivant le sont davantage du travail d'Althusser. Ainsi, quelques précisions et distinctions s'imposent. Si chez l'auteur italien, l'invisible et le visible sont davantage caractérisés en tant qu'impossibilité ou que possibilité théorique de voir et de saisir les enjeux importants, ou dans un certain sens historiques, qui parcourent l'actualité et la société qui est travaillée, chez Althusser, on retrouve il me semble plutôt l'idée d'un connu et d'un inconnu en tant que l'inconnu représente l'ensemble des événements qui ont pourtant bien lieu dans une certaine actualité, dans un certain contemporain, voire dans une certaine histoire, mais qui pourtant, à des fins méthodologiques et/ou idéologiques et de dominations idéologiques, se trouvent soit mis en avant, soit effacés ou mis dans l'ombre, afin de ne pas perturber cet expansionnisme ou cette domination et cette homogénéité idéologique. Dès lors, de manière un peu directe, on peut être amené à voir ces termes chez Agamben en tant qu'évidence toujours déjà présente dans tout travail

intellectuel, et de manière différente, chez Althusser, en tant que réutilisation de la réalité de la part d'un discours idéologique à vocation de domination. Cependant, une certaine correspondance subsiste, il me semble, en tant que si chez Althusser, on retrouve bien une certaine volonté à l'effacement de certaines réalités du contenu véridique délivré par l'idéologie dominante, il n'empêche que cette difficulté interne à l'attitude intellectuelle telle qu'elle est soulignée par Agamben se retrouve comme étant un danger permanent du travail intellectuel, toujours déjà pris dans cette difficulté qu'il ne semble pas pouvoir anticiper. Mais ce manque d'anticipation tente alors d'être contrebalancé par ce repositionnement qu'Althusser nous propose et que j'ai essayé de caractériser précédemment, dans lequel l'intellectuel se doit de porter regard sur l'objet même autour duquel il entreprend sa propre pratique intellectuelle et critique, qui est elle aussi toujours déjà inscrite au sein d'une certaine théorisation. Dans un souci de vouloir poser diverses questions et vouloir diversement explorer et diriger les « leçons » de ce travail sur Louis Althusser, je m'en tiendrai à ces quelques remarques sur la question du visible et de l'invisible, et du connu et de l'inconnu, travaillée parallèlement par Agamben et par Althusser.

Continuant sur cette caractérisation de ce qu'est une attitude critique chez Althusser, et si l'on considère que c'est là la principale visée du travail de cet auteur, il me semble qu'il faille tout de même, à des fins d'éclaircissements importantes en rapport avec les textes de ce philosophe, mettre en place une certaine discussion entre cette attitude critique et la démarche scientifique d'Althusser, démarche à laquelle il accorde une place décisive dans la production d'une proposition d'un travail ou d'une attitude nouvelle en philosophie et dans le milieu intellectuel en général. Comment caractériser en effet, en quelques mots, ce qui a été ou ce qu'est devenue la démarche scientifique althussérienne au fil de ce travail ? Si l'on suit les critiques du philosophe français par rapport à la démarche scientifique en tant qu'une démarche méthodologiquement ancrée et ne faisant dès lors découler de sa pratique que ce qui y est finalement déjà compris, on ne peut ni penser ni voir dans la démarche althussérienne une volonté d'établir et de mettre en place une telle science. Cependant, si démarche scientifique il y a, ou si Althusser parle bel et bien de science marxiste de l'histoire, il me semble que c'est essentiellement en tant que possibilité

d'appliquer ce type de démarche et d'approche qu'il tente de voir dans la démarche et dans l'approche que fait Marx de l'économie classique, aux enjeux principaux qui se succèdent au cours de l'histoire. Mais peut-on à ce moment-là poser la question à un certain scientisme althussérien de l'instauration et de la mise en place d'une nouvelle méthodologie, d'une nouvelle théorisation scientifique qui, bien que s'inscrivant dans une forme bien particulière, n'en demeure pas moins une méthodologie liée au danger d'une certaine systématisation de sa propre pratique et de sa propre approche des problématiques qu'elle tente de connaître ? Cette critique fait dépendre d'elle la manière avec laquelle tout intellectuel pose son regard sur ce qu'il tente d'étudier. En effet, si celui-ci le pose, pourrait-on dire, en scientifique certain de la manière avec laquelle il approche l'objet, même historique, qu'il tente de comprendre, cette attitude risquerait toujours déjà de s'enfermer dans un « méthodologisme » posé a priori par rapport à l'objet travaillé, ou du moins qui ne se pose pas la question du fonctionnement et du fondement de sa propre pratique. Mais il me semble que, au contraire de s'inscrire dans un tel type de méthodologie, ce à quoi Althusser tente de nous conduire, c'est vers une réelle analyse en philosophe, c'est-à-dire une analyse critique et posant la question de l'objet à la théorie ou au contenu théorique qu'elle tente de travailler, permettant alors de poser en retour le regard sur sa propre méthodologie d'analyse, puisque cette approche elle aussi s'inscrit dans un certain mode de fonctionnement et est donc susceptible de se poser la question de son fondement objectif méthodologique. Cette remarque rejoint, il me semble, l'idée d'Althusser selon laquelle tout homme est un animal idéologique, en ce sens que tout projet théorique et que toute pratique théorique est aussi un projet idéologique, d'où le danger de son enfermement en ce cercle clos qu'est l'idéologie à vocation de domination.

Ceci nous renvoie à une deuxième remarque ou question à poser à la pensée althussérienne et à ce qui vient d'en être dit, à savoir ce qui peut être dit de l'objet autour duquel se construit l'attitude intellectuelle que l'on peut retirer d'Althusser et de Marx, et du regard en retour auquel cette attitude nous conduit. Cela serait en effet faire un raccourci théorique, sans doute bien trop grand, que de parler de formation théorique du contenu de la pensée critique d'Althusser, comme si la théorie mise en

place par le philosophe français était une entreprise théorique au même titre que le Droit, que l'économie classique, que l'école, ..., dont l'intérêt de sa mise en place serait finalement l'expansion de sa propre critique. Ainsi, l'objet d'une telle attitude et donc d'une certaine analyse critique se trouve davantage pris dans un certain danger de cadrage de l'analyse qu'il s'agit d'apporter à un temps historique ou à une théorie donnée, comme dans le cas de la lecture hégélienne de l'histoire qui, comme on l'a vu, risque finalement toujours déjà d'imposer à un certain temps historique la direction qui est déjà imposée par la conclusion qui se trouve inscrite dans la méthodologie et dans l'idéalisme au départ duquel cette méthodologie s'inscrit. Dans le cas précis de cette méthodologie hégélienne, on peut donc comprendre en quoi c'est autour d'un objet idéalement constitué que se définit à sa suite toute une méthodologie d'analyse, dont la lecture de la réalité et de la succession des événements réels ne peut être en quelque sorte que faussée. Or que se passe-t-il dans le cas de l'analyse critique ? Ce terme en lui-même d' « analyse critique » ne peut en tant que tel, si l'on suit entre autre l'ouvrage de Karl Marx *La Sainte Famille ou Critique de la Critique critique contre Bruno Bauer et consorts*, demeurer hors de tout idéalisme, mais au contraire être compris comme une démarche qui peut être elle aussi axée en direction d'un but idéalement donné, se donnant alors non plus en tant que simple travail de questionnement d'une certaine connaissance, mais comme l'ensemble du discours tel qu'il doit désormais être après avoir subi cette critique. Il me semble que la critique marxiste et althussérienne, quant à elle, se doit de ne pas se penser en tant que nécessité critique et méthodologique, mais comme une attitude théorique qui doit elle-même pouvoir tenter de se saisir en se rapportant à l'objet théorique sur lequel elle se pratique. Ainsi Althusser lit-il lui-même, *en philosophe*, le travail de Marx dans *Le Capital*, non pour recopier ce que disait déjà Karl Marx dans son ouvrage, mais pour voir lui aussi à son tour ce que Marx ne disait pas dans son travail et dans ses textes, mais qui pourtant était bien présent. De cette manière, Althusser retire notamment du *Capital* le structuralisme qu'il tentera ensuite d'explicitier, posant ainsi au texte de Marx la question de son objet, c'est-à-dire le mécanisme de la production de connaissance qui y est présent. Considérant ainsi toute production théorique comme production ou « effet de connaissance » pour reprendre les mots d'Althusser, la production théorique quand bien même critique se doit elle

aussi de se prendre comme la production d'une connaissance et comme un effet de connaissance, dont l'articulation doit alors elle-même être questionnée et désarticulée.

Cette instauration de la désarticulation de manière générale souligne, je pense, un des aspects et des apports principaux de la théorie structuraliste d'Althusser, à savoir la possibilité de pouvoir désormais penser l'organisation ou la mise en forme précise de tout développement théorique. Cette possibilité *descriptive* est alors facilement conjointe d'une possibilité d'agir en critique et en analyste de tout développement théorique, le sien y compris. Le structuralisme d'Althusser insiste en effet sur le fait que toute théorie est avant tout construite au sein d'un ensemble sociétal, une construction dont les étapes, les bouleversements, les changements,..., sont perceptibles descriptibles, et permettent dès lors de mettre en place une description qui relativise en quelque sorte, même si le mot est mal choisi, la finalité théorique en place, ou qui du moins permettent d'en montrer sa particularité et son avènement en fonction ou dépendamment des conditions de réalisation du tout structurel sociétal. En insistant sur cette productivité fondamentale inhérente à tout type de développement théorique, méthodologique,..., le structuralisme althussérien stimule l'activité critique nécessaire afin de comprendre et de saisir tout constructivisme et toute formation discursive en tant que production de connaissance. Mais cette relecture de soi-même, ou ce regard critique que toute démarche intellectuelle se doit de se poser à elle-même me semble impensable, en suivant Althusser et ce qui en a été dit, hors d'un rapport de confrontation. En effet, si le regard critique de Marx se pose sur l'économie classique, c'est parce qu'il vient en quelque sorte du dehors de cette théorie, qu'il analyse l'économie classique selon un autre angle que celui propre au discours des économistes, des historiens,... Dès lors, je pense que l'on peut aussi dire que si ce regard et ce repositionnement de la problématique et de l'enjeu de l'économie classique devient possible, c'est parce qu'il est posé par d'autres acteurs et un autre discours que celui de l'économie classique. Partant de là, n'est-il pas nécessaire de considérer que si regard critique il doit y avoir, et si regard critique il y a, c'est parce qu'il provient d'un autre regard que celui de l'acteur ou du théoricien qui est peut-être toujours déjà enfermé dans le discours terminologique qui est le sien, donc en d'autres termes dans l'expertise qui est la

sienne ? Et un économiste de l'économie classique est-il à même, s'il est pris dans ce discours, de poser sur lui-même ce regard critique ? Et le philosophe est-il en position de se questionner lui-même sur l'objet de sa propre démarche ? On pourrait en guise de conclusion répondre, je pense, oui et non, oui en ce sens que, dans le cas de l'analyse philosophique, l'objet et le projet de la démarche ne sont pas d'en arriver à une formation théorique bien définie et homogène, mais d'en arriver plutôt au questionnement de cette formation théorique à laquelle il faut poser la question de son objet, démarche qui ne peut en tant que telle se voir comme une démarche devant répondre à son propre objet théorique et devant se conduire à une réponse théorique en fonction d'une question initiale qu'elle se poserait. Cependant, si elle ne se voit pas en tant que telle comme démarche théorique qui se construit et se produit autour d'un certain objet ou d'une certaine « question mythique », Althusser et Marx vont remarquer de tels types de démarche dans des analyses qui se veulent pourtant « philosophiques » et critiques, comme par exemple dans le cas de la lecture hégélienne de l'histoire, ou encore dans le mouvement intellectuel de la « Critique critique ». Ceci peut donc nous conduire à penser la démarche même critique et philosophique comme un non à la possibilité de se lire soi-même en critique et de se considérer soi-même en tant que construction et production théorique à part entière, ne devant pas faire office de discours et de théorie vraie à son tour. C'est cette remarque et ce danger liés donc aussi à toute type de démarche qui s'inscrivent finalement toujours déjà dans une certaine théorisation qui sera soulignée dans le travail nécessaire qu'Althusser pense réaliser dans l'ensemble de son travail, et peut-être pour le coup dans l'ouvrage *Lire le Capital*, en ce sens qu'il conçoit la nécessité de lire à son tour *Le Capital* de Marx en philosophe et en lui posant l'objet philosophique de sa démarche, et non comme un historien ou un économiste par exemple, de la même manière finalement avec laquelle Karl Marx a voulu lire lui-même le discours de l'économie classique et la production du discours capitaliste en philosophe, et non pas en historien ou en économiste, lui posant alors la question de l'objet réel de sa démarche théorique.

C'est en partant de cela que doit trouver son sens, pour Louis Althusser, le terme de contemporain, et plus qu'un simple terme, l'outil critique que représente le

contemporain dans une approche historique. En effet, cette approche historique, et ce rapport à rebours que permet le contemporain, au sens que, si l'on approche une problématique théorique pour Althusser, il faut retracer non pas sa simple historicité, mais bien plutôt son « constructionnisme » et son articulation avec le tout structural qu'elle traverse, permet alors de questionner totalement différemment cette théorie et sa problématique non plus seulement dans la position d'un acteur de cette théorie, mais à l'inverse d'y voir le comment et le pourquoi de cet avènement théorique particulier, lié donc à une histoire, et lié donc non pas à la nécessité de sa venue, mais à sa formation circonstancielle. Ainsi le contemporain n'est plus un terme désignant un simple moment historique donné et situé, sur lequel l'on peut appliquer une méthodologie qui expliquerait le pourquoi et le comment de ce contemporain (comme c'est le cas selon Althusser et Marx pour l'hégélianisme, qui ne voit dans tout moment historique que la répétition du cadre méthodologique interne à l'histoire), mais un réel outil sur lequel il ne s'agit plus d'appliquer de méthodologie, mais à partir duquel il faut entrevoir la mise en forme de l'histoire et des formes théoriques qui s'y manifestent comme des constructions particulières et contextuellement définies, davantage que comme des nécessités fatales et historiquement nécessaires. Mais de cette impossibilité, si l'on prend l'histoire de cette manière, de faire dépendre le contenu historique et le contenu de la contemporanéité par rapport à une méthodologie que l'on pourrait qualifier de donnée a priori, cela nous amène aussi à ne pas faire dépendre le devenir historique en fonction de données a priori voire même figées historiquement, mais au contraire de faire en sorte que si production historique il doit y avoir, cela doit se faire en fonction des exigences pratiques qui sont à l'œuvre dans cette contemporanéité. Si les contextualités pratiques sont à même de pouvoir se modifier au cours de l'histoire, cela signifie sans doute aussi que les exigences auxquelles nous conduisent les problématiques pratiquement inscrites dans cette contemporanéité se donnent à penser non pas comme résonance des méthodologies et des contenus théoriques qui nous faisaient lire l'histoire d'une certaine manière, mais comme des nouveautés pratiques et théoriques dont les conditions d'existence sont susceptibles d'être radicalement différentes.

Mais cette remarque souligne à son tour le rapport entre pratique et théorie, qui ne peut permettre de lire l'histoire comme une succession de cadres théorico-pratiques radicalement nouveaux et détachés les uns des autres, mais de devoir aussi penser leurs formations, qui d'une certaine manière ne peuvent être que, ou du moins partiellement, comprises entre renouvellements et réaffirmations des formes théorico-pratiques précédentes. Ce processus, ou ce « mouvement » historique serait pourtant fortement critiqué par Althusser, condamnant par là la réaffirmation d'un travail historique à l'œuvre et idéalisant ainsi le procédé, mais aussi une certaine réalisation historique. Sans doute les réponses à ce danger de considérer une certaine dialectique idéaliste dans l'histoire se trouvent-t-elles, pour le philosophe français, dans le fait de considérer l'importance de la notion de production, en tant que si renvoi dialectique il y a, cela n'est pas le signe de la réalisation d'un ordre nécessaire, mais la réalisation de productions à part entière, trouvant leurs justifications dans la pratique et dans la théorie de leur époque, se manifestant et s'organisant en fonction de l'ordre structural en place. Sans montrer du tout une pure contingence de ces formations, Althusser montre à mon sens justement en quoi ces productions relèvent d'une certaine nécessité, en tant qu'elles font partie de réponses à des enjeux théorico-pratiques de l'actualité en question, mais également en quoi, si proposition il y a, cela ne se fait que sur le mode d'une production, particulièrement donnée et formée. Ainsi, le capitalisme n'est-il en rien une nécessité historique, mais une production, historiquement et structurellement située, inscrite et manifestée de différentes manières, d'où la diversité de ses formes au cours de l'histoire. Ainsi, le communisme, s'il est bien une réponse à la question et à la problématique de la lutte des classes, n'en demeure pas moins une production particulière, qui doit être pensée sur les bases des enjeux et des problématiques réels qui se poseront à lui au cours de l'histoire. Mais si c'est bien plutôt de pratique communiste dont il faut parler, cela souligne une nouvelle fois il me semble les réticences notamment de Marx quant à la formulation précise d'un avenir du parti communiste et de la société communiste, et les réticences d'Althusser quant au devenir du parti communiste, instaurant dans sa forme davantage un fonctionnement de parti qu'une réelle pratique nouvelle.

Ce mémoire se sera donc donné pour tâche de tenter de comprendre et d'explicitier en quoi c'est bel et bien dans cette situation d'ambiguïté que se trouve l'approche philosophique et intellectuelle critique en général, dans cette ambiguïté entre pratique et théorie, entre proposition nouvelle et reproduction, entre travail réellement critique et idéologie, ... Mais c'est justement de par cette prise de conscience de la position difficile dans laquelle se trouve tout individu qui se donne à penser les enjeux de son temps que se trouve, en suivant Althusser, la possibilité de pouvoir inscrire dans ce rapport au monde et dans ces rapports interindividuels non pas une nouvelle théorie de l'organisation sociétale, mais une réelle pratique permettant le renouvellement de cette position critique qui sous-tend le travail de rapport au monde. Or si c'est bien d'une pratique qu'il s'agit, celle-ci doit trouver son origine dans la considération des enjeux pratiques et des réalités renvoyées en retour par rapport aux théories qui se veulent discours répondant à ces exigences réelles. Dans cette stimulation critique, il me semble que l'on peut évidemment faire la critique à Althusser d'un manque de clarification quant aux propositions concrètes de ses textes, bien que ce manque de clarté soit aussi une force de sa proposition, en ce sens qu'il y fait agir la nécessité de toujours déjà se mettre en action de manière critique avec ce que l'on tente d'étudier. Ainsi nous invite-t-il sans doute à lui poser en retour la question de son objet et de ce qu'il tente de produire, afin d'agir à notre tour en tant qu'acteurs de la réalité et des événements que nous rencontrons. Voilà sans doute la leçon que j'ai pu tirer de ce nouveau rapport à l'histoire que ce penseur propose.

Bibliographie :

Ouvrages cités :

- Giorgio Agamben, *Qu'est-ce que le contemporain ?*, Paris, Payot et Rivages, coll. Rivages poche/Petite Bibliothèque, 2008.
- Louis Althusser, *Pour Marx*, Paris, La Découverte, 2005.
- Louis Althusser, Étienne Balibar, Roger Establet, Pierre Macherey et Jacques Rancière, *Lire « Le capital »*, Paris, PUF, coll. Quadrige, 2014.
- Louis Althusser, *Lénine et la philosophie suivi de Marx et Lénine devant Hegel*, Paris, François Maspero, coll. petite collection maspero, 1972.
- Louis Althusser, *Sur la reproduction*, Paris, PUF, coll. Actuel Marx Confrontation, 2011.
- Louis Althusser, *Initiation à la philosophie pour les non-philosophes*, Paris, PUF, coll. Perspectives critiques, 2014.
- Louis Althusser, *Ce qui ne peut plus durer dans le parti communiste*, Paris, François Maspero, coll. Théorie, 1978.
- Étienne Balibar, *La crainte des masses*, Paris, Galilée, coll. La philosophie en effet, 1997.
- Karl Marx, *Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel*, Paris, Allia, 1998.
- Antonio Negri, *La souveraineté aujourd'hui, entre vieilles fragmentations et nouvelles excédences*, in « Tracés. Revue de Sciences humaines », #08 2008, Hors-série pages 101-119, Lyon, ENS Éditions, 2008.

Autres ouvrages ayant participé à la rédaction de ce mémoire :

- Gilles Deleuze, « A quoi reconnaît-on le structuralisme ? », in *L'île déserte et autres textes : Textes et entretiens 1953-1974*, Paris, Les Éditions de Minuit, coll. Paradoxe, 2002, p. 238-296.
- Michel Foucault, *L'archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, coll. Tel, 2015.

- Marc Maeschalck et Fabio Bruschi, « La leçon d'Althusser : Vers une nouvelle lecture de la conception althussérienne de l'idéologie », in Marc Maeschalck, *La cause du sujet*, Bruxelles, P.I.E. Peter Lang, coll. « Critique sociale et pensée juridique » n°1, 2014, p. 97-119.
- Karl Marx, *Manuscrits économique-philosophique de 1844*, Paris, Vrin, coll. Textes et commentaires, 2014.
- Karl Marx et Friedrich Engels, *La sainte famille*, Paris, éditions sociales, 1972.
- Karl Marx et Friedrich Engels, *L'idéologie allemande*, Paris, éditions sociales, 1976.
- Karl Marx et Friedrich Engels, *Manifeste du parti communiste*, Paris, Libro, 1998.
- Karl Marx, *Contribution à la critique de l'économie politique*, Paris, éditions sociales, 2014.