

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI NAPOLI “FEDERICO II”

DIPARTIMENTO DI STUDI UMANISTICI

CORSO DI DOTTORATO IN SCIENZE FILOSOFICHE

TESI DI DOTTORATO



Surdétermination:
une recherche sur le *fondement* et le *reflet* dans l'écriture de pensée de
Louis Althusser

Coordinatore: Prof. Domenico Conte

Candidato: Diego Ramos Lanciote

Tutor: Prof.ssa Anna Pia Ruoppo

XXXVI CICLO DEL DOTTORATO
ANNO ACCADEMICO 2020-2021

Abstract

This thesis has as its object Althusser's writings regarding his category of *overdetermination*, which responds to the problems of *foundation* and *reflection*, notions whose articulation is operated by the notion of *ideology*. Considering the treatment of the controversial problem of the inversion of dialectics, we start from the ambivalent and critical hypothesis regarding the interpretation, or image, of Hegel constructed by Althusser with the aim of radically distinguishing him from Marx. In this sense, two reactions to this image of Hegel highlight its great fragility, pointing, however, to a possibility of re-reading Hegel in view of the problem of becoming within the scope of etiological complexity. This reinterpretation finds its main parameters in Engels' late writings and above all with respect to the *Doctrine of the Essence of the Science of Logic*. It is then shown how Althusser refuses Engels' attempt to establish a new logic while at the same time using it to propose the category of *overdetermination*, which is done through appropriations of Freudian theoretical constructions. Finally, we investigate the reason why Spinoza plays a crucial role in relation to the Althusserian attempt, resulting in the hypothesis of hybrid and conflictive zones between Hegel and Spinoza, thus allowing us to rethink the Althusserian solution, which indicates the possibility of reinterpreting this conflict, reopening the entire problem of building a new logic of complex becomings.

Riassunto

Il problema centrale di questa tesi si concentra sulla nozione di *sovradeterminazione* proposta da Althusser, la quale dovrebbe rispondere a un certo problema specifico che, tuttavia, viene costruito lungo il nostro testo e che dovrebbe riferirsi a un certo fenomeno nella natura delle cose. Partiamo dall'ipotesi che la scrittura di pensiero di Althusser avrebbe come aspetto unificante del suo progetto teorico le nozioni di *riflesso* e di *fondamento*, articolate dalla nozione di *ideologia*. Pertanto, proponiamo un contrasto iniziale che servirà da guida per l'intero percorso investigativo, ovvero due ricezioni critiche dell'immagine di Hegel costruita da Althusser in *Pour Marx* e *Lire Le Capital*, che fanno riferimento alla *Dottrina dell'Essenza* nel caso di Longuenesse e alla *Dottrina del Concetto* nel caso di Lebrun. Tali critiche ci consentono di avanzare in un dialogo meno suscettibile all'immagine althusseriana di Hegel e di osservare lo sviluppo dei problemi in cui le sue soluzioni appaiono in contrasto con questa immagine.

La tesi procede nel modo seguente. Nel primo momento, intitolato *Un protocole de lecture dans Sur le jeune Marx*, tratto il modo in cui Althusser costruisce in modo descrittivo la *sovradeterminazione* attraverso la separazione tra Marx e Hegel nella prospettiva della lettura. Successivamente, nel secondo momento, ci immergiamo nell'elaborazione più speculativa mai prodotta da Althusser, *Miniature spéculative - entre Bertolazzi et Brecht*, che pone l'ideologia all'estremo, compresa nella sua stessa scrittura. È in questo scritto che la nozione di *sovradeterminazione* si mostra come il punto di convergenza di tutti gli elementi mobilitati nell'analisi e dove si manifesta l'imperativo necessità di costruire una teoria dell'ideologia, come il cammino per uscire dal cerchio senza abbandonarlo. In questo momento si impone, certo, una biforcazione: o si procede verso la costruzione della teoria dell'ideologia, o si prosegue, una volta mostrata la necessità di questa teoria, verso l'approfondimento della nozione di *sovradeterminazione*. Scegliamo la seconda strada e procediamo con l'analisi di *Contradiction et Surdétermination*, cercando di rendere conto di tutti gli elementi mobilitati per giungere, infine, a un crocevia in cui si impone una rilettura stimolante. Questa rilettura è provocata dalla necessità di prendere le distanze dall'approccio althusseriano, evidenziandone i limiti e gli impasse, in breve, il suo grande fallimento, così come da alcune tentativi successivi di risoluzione. Tuttavia, non si tratta di un semplice passo indietro, è piuttosto un movimento di andata e ritorno di cui tutta l'impresa althusseriana esercita la sua forza sotto la forza dello stato attuale dei problemi.

D'accordo con questa prospettiva interpretativa, il primo capitolo analizza il saggio *Sur le jeune Marx*, che tratta della distinzione tra le opere della giovinezza e della maturità di Marx, riflettendo sul problema della differenza tra ideologia e scienza. Il proposito del saggio è programmatico, mobilitando la nozione di problematica e i cambiamenti di problematica che caratterizzerebbero l'opera di Marx. La questione fondamentale alla quale Althusser pretende rispondere verte sul momento in cui il marxismo come scienza apparirebbe propriamente e sostiene che solo le opere di Marx basate sulla problematica scientifica del marxismo possa dare una risposta pertinente. In questo saggio, la nozione di ideologia gioca un ruolo essenziale, senza però essere mai definita. Funge piuttosto come un operatore di distinzione in un

campo di applicazione governato dalle diverse questioni che attraversano tutta la vita di Marx. Tuttavia, i tratti centrali dell'ideologia appaiono già mobilitati di fronte a questo problema specifico: si tratta di una deformazione operata dalla nozione di *riconoscimento* in modo immediato rispetto al reale e che, inoltre, si stabilisce come una certa circolazione o specularità. Althusser mobilita un particolare intendimento dell'ideologia senza mai costruirne adeguatamente il concetto nel saggio, tuttavia il suo funzionamento diventa chiaro nel caso specifico della lettura delle opere di Marx.

L'esigenza di una costruzione dell'ideologia ci porta al saggio più speculativo del *Pour Marx* che ha come oggetto l'opera teatrale di Carlo Bertolazzi *El Nost Milan*. Althusser concepisce qui l'ideologia come un'illusione necessaria grazie all'equivalenza tra teatro e vita, riprendendo l'antico tema del *theatrum mundi* o *scaenae uitae*. In questo saggio il filosofo francese formula il primo tentativo di stabilire un'analogia con l'inconscio nel senso tecnico freudiano, tuttavia senza stabilire un'identità tra i due termini. In questo senso, la forma teatrale o artistica in generale è considerata più rilevante del contenuto, cioè "il modo in cui si dice" conta più del "cosa viene detto". Da questa ottica, Brecht appare come una sorta di paradigma per pensare alla forma e al tentativo di sfuggire all'ideologia in qualche modo. Althusser gioca con questa possibilità come se fosse un limite da superare: la vita come ideologia rende impossibile qualsiasi exteriorità rispetto alla vita, proprio come l'impossibilità di qualsiasi exteriorità rispetto all'ideologia stessa. Questa circolazione caratteristica, poiché stabilisce la propria exteriorità come un suo marchio, richiede un altro movimento affinché l'ideologia lasci spazio alla conoscenza.

Althusser affronta tutte queste questioni prendendo come esempio *El Nost Milan* e osserva una distinzione formale tra due temporalità immanenti alla pièce organizzata in tre atti: un tempo pieno e un tempo vuoto, che permettono, nella stessa costruzione narrativa, nel contenuto stesso della pièce, di accennare a qualcosa di non-ideologico. Tuttavia, questa condizione non-ideologica non viene mai raggiunta, ed è in questo punto che interviene Brecht, precisamente spostando il problema verso l'esteriorità della pièce, cioè verso lo spettatore nella sua vita vissuta. Il saggio interroga la relazione tra spettatore e spettacolo e Althusser, senza trascurare i suoi effetti, respinge la nozione psicoanalitica di identificazione mobilitando la nozione di *riconoscimento* per dar conto del legame che li unisce.

La nozione di *riconoscimento* mobilitata da Althusser differisce sostanzialmente da quella formulata da Hegel nella *Phänomenologie des Geistes*. La differenza si gioca sulla questione della *coscienza di sé*, che subisce alterazioni sostanziali mediante il presupposto. Per Althusser il fondo comune che stabilisce i legami sociali svolge una funzione analoga a quello dell'inconscio freudiano. Che si tratti solo di semplice analogia ha due ragioni. La prima che non si può dedurre qualcosa come un inconscio collettivo, dato che l'inconscio in senso tecnico si applica solo a ogni singolo individuo umano. La seconda che la relazione tra coscienza e inconscio non è l'altro dalla coscienza, ma un'istanza positiva. La socialità, nei termini della vita vissuta e dei legami che uniscono gli esseri umani, ha come fondo comune un'istanza positiva che appare consapevolmente solo come riconoscimento, come evidenza o auto-riferimento, provocando l'effetto di *disconoscimento*. E così come l'inconscio freudiano, questa circolazione propria dell'ideologia è

caratterizzata dalla mutua referenza tra *riconoscimento* e *disconoscimento*, e non può, così come la coscienza nei termini di Freud, accedere da sola alla conoscenza dei suoi effetti causali. In altre parole, l'operazione dell'ideologia sulle coscienze individuali si presenta proprio come omologa all'operazione dell'inconscio rispetto alla coscienza.

Ogni forma di alterità nei termini ideologici è quindi altrettanto ideologica. E così come non esiste esteriorità rispetto all'ideologia, cioè, così come ogni esteriorità dell'ideologia è un effetto ideologico, il conoscere non può essere posto come l'altro dell'ideologia. Il modo in cui, indipendentemente dal meccanismo della coscienza e, quindi, tipicamente ideologico, sfumato dalla circolazione tra riconoscimento e disconoscimento, il conoscere può avvenire senza alcuna forma di esteriorità, e la soluzione di Althusser è osservare i meccanismi associati da lui stesso tra il *Verfremdung-Effekt* e la nozione freudiana di *Unheimliche*. Questi meccanismi, senza rompere con la specularità ideologica, cioè, senza stabilire un'esteriorità come *norma ueritatis*, consentono di istanziare il conoscere e la realtà, che Althusser pensa come *sconcertante*. Diversamente dall'ideologia che è unità, circolazione, riempimento di significati, impossibilità del vuoto, la realtà è posta in uno sconcerto di molteplicità irriducibili tra loro, in modo analogo alle due temporalità che appaiono nella forma dell'opera di Bertolazzi.

L'analisi di questo saggio magistrale si conclude con la descrizione dell'abile gesto retorico di Althusser che intende la sua propria scrittura come ideologica, come se questa non potesse sfuggire all'ideologia, garantendo così tutta la coerenza della sua indagine.

L'indagine passa poi al saggio *Marxisme et Humanisme*. Presentato come un testo in cui l'elemento antropologico, o l'antropologia filosofica, funziona propriamente come ideologia esercitando tutti i suoi effetti politici. Althusser, evidenziando come l'ideologia dominante abbia assunto la posizione umanista, ripercorre il percorso di Marx soffermandosi sui cambiamenti di problematica. Il suo intento è mostrare come le letture di Marx che privilegiano i suoi scritti giovanili ne decretino l'umanesimo alimentandone gli effetti ideologici. La domanda sulla genesi del materialismo storico, osservando la rottura di Marx con la sua problematica umanista giovanile, indica il passaggio alla conoscenza, in questo caso scientifica propria del materialismo storico.

La tesi essenziale difesa da Althusser è che il pensiero di Marx, e di conseguenza il materialismo storico, si posizionano *teoricamente* come *anti-umanisti* nella misura in cui rifiutano di stabilire l'inizio della conoscenza o il suo presupposto nell'essere 'umano. Al contrario, il materialismo storico mira alla formazione sociale intesa come configurazione delle pratiche socialmente determinate. In questo saggio, Althusser sostiene il carattere perenne dell'ideologia nella misura in cui sarebbe necessaria a ogni formazione sociale, anche a quella dominata dal modo di produzione comunista. Possiamo chiaramente notare i risultati della sua analisi di *El Nost Milan* su un piano più esplicito e programmatico, il che permette di mettere in relazione l'ideologia che emerge nei saggi raccolti nel *Pour Marx* con alcuni problemi canonici della filosofia politica, toccando, in particolare, il problema della dominazione.

Va sottolineato che è in *Marxisme et Humanisme* che l'ideologia sembra completarsi concettualmente, almeno in modo descrittivo, e, con ciò, si mostra con molta chiarezza, stabilendosi

significativamente come "relazione di relazioni". In questo contesto, l'ideologia si mostra in intima connessione con la *sovradeterminazione*, il che corrobora la nostra ipotesi che comprende l'ideologia come articolazione tra il *fondamento* e il *riflesso*.

Il secondo capitolo II sviluppa una lettura del saggio *Contradiction et Surdétermination*, in cui Althusser presenta la prima formulazione esplicita della nozione di *sovradeterminazione* per caratterizzare la dialettica materialista. Il filo conduttore è l'*inversione della dialettica*, e della quale si identificano gli elementi costitutivi mediante un confronto diretto con le opere di Marx, Engels e Lenin. Dall'analisi del Postfazione alla seconda edizione de *Das Kapital*, dove si esplicita il problema dell'inversione della dialettica, l'analisi si concentra sul problema del "grande uomo" nel suo ruolo legato al divenire storico, contrastando le posizioni di Hegel e Freud. Contrariamente dalla maggior parte dei commentatori si cerca di mostrare come Althusser non abbia in mente la nozione di *sovradeterminazione* della *Traumdeutung* di Freud, ma piuttosto quella di *Der Mann Moses und die monotheistische Religion*.

Il focus dell'analisi sono gli scritti del tardo Engels. Il saggio *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie* viene analizzato a partire dalla questione dell'inversione per mostrare come Engels affronta la complessità dei divenire. È di capitale importanza il modo in cui Engels tratta la questione della relazione tra storia e teleologia. È in questo contesto che appare la teoria del riflesso della quale si presentano le sue formulazioni in Engels. Si mostra poi come appaiano seppur in forma ibrida ovvero mediante la *Scienza della Logica* di Hegel. Il punto decisivo sta nel modo in cui Engels mobilita la teoria del riflesso per trattare della complessità sociale, come emerge da alcune lettere in cui i concetti derivano dalla lettura di Hegel.

Alcuni problemi derivati, ma altrettanto essenziali, sono affrontati in questo capitolo, ad esempio la questione delle volontà individuali e i loro effetti sulla storia, cercando di mostrare come Engels fosse allineato con Marx, contrastando così le tesi interpretative secondo le quali ci sarebbe una distinzione tra le tesi engelsiane e marxiane. È in questo contesto che emerge il problema della *topica* e, di conseguenza, le distinzioni tra struttura e sovrastrutture, così come le difficoltà di questa *topica* di fronte alla complessità dei divenire, in cui questa immagine sembra non essere in grado, se non in modo solo indicativo e permettendo solo le articolazioni teoriche essenziali, di affrontare l'analisi delle formazioni sociali. Identifichiamo la nozione di "unità" come la fonte delle difficoltà che animano le tensioni tra la *topica* e la complessità dei divenire, mostrando anche come Althusser si confronta con questa nozione riguardo alla decisione di attribuirle alla formazione sociale o al modo di produzione. In questo capitolo sono delineati tutti i problemi subordinati al problema dell'inversione e tutte le sfumature coinvolte, nel tentativo di stabilire tutti gli elementi in gioco e preparare il terreno teorico successivo, in cui la relazione tra struttura e sovrastrutture è esplorata tenendo conto della difficoltà analitica delle formazioni sociali.

Il capitolo III, quindi, esamina come Engels risolve tutte le difficoltà precedenti, specificamente attraverso le nozioni di *Wechselwirkung* e *Rückwirkung*, che derivano dalla rilettura di Engels della *WdL*, portando tuttavia aspetti ibridi legati al nome proprio di Spinoza. Una serie di epistole del tardo Engels sono analizzate, così come passaggi hegeliani indispensabili per la comprensione delle posizioni assunte da

Engels di fronte ai problemi posti. Si chiarisce cos'è la dialettica materialista e in cosa consiste propriamente la posizione materialista attraverso le due tesi fondamentali che animano tutta la ricerca tributaria della scienza del materialismo storico, cioè, 1) i fatti e 2) i divenire. E ancora una volta entra in scena la teoria del riflesso, sia per quanto riguarda la conoscenza nell'ambito del riflesso del mondo esterno nel cervello umano, sia per quanto riguarda il riflesso della struttura o infrastruttura nelle sovrastrutture. Si propone l'ipotesi dell'analogia tra entrambi i tipi di riflessi cercando di indagare se non si tratti di un'omologia. Si conclude che, effettivamente, entrambi i riflessi non sono omologhi, ma soprattutto sono pienamente equivalenti.

L'elucidazione delle nozioni di *Rückwirkung* e, soprattutto, di *Wechselwirkung* diventa decisiva nella misura in cui permette di trattare il riflesso in modo positivo. Tuttavia, allo stesso tempo, se è evidente che si tratta di un'appropriazione da parte di Hegel, essa si presenta con tonalità spinoziana seppur ibrida. In questo contesto della *Wechselwirkung*, il problema dell'ideologia riappare attraverso Engels, nel contesto che riconsidera il riflesso tra struttura e sovrastrutture, denotando una rottura con la comprensione lineare del meccanismo eziologico coinvolto nell'intero sociale. Il contrasto con la *Dottrina dell'Essenza* nella *WdL* è operato tenendo presente la specificità dell'uso che Engels fa della *Wechselwirkung*, e osservando anche come Engels assuma in modo particolarmente interessante questa nozione come propriamente spinoziana, mentre dal punto di vista hegeliano, Spinoza sarebbe rimasto al di sotto del modello causale proposto con questa nozione.

Individuati tutti gli elementi costitutivi del problema che sottende la nozione di *sovradeterminazione*, si procede all'analisi vera e propria di *Contradiction et Surdétermination* e si avanza la tesi centrale di questa ricerca, ossia che il progetto althusseriano ha come elementi unificatori dei suoi saggi l'articolazione tra *riflesso* e *fondamento*. Si dimostra, infatti, che il contrasto operato dallo stesso Althusser con il modello hegeliano non regge di fronte alle trattazioni dello stesso Hegel, e con questo si riapre una possibilità di rilettura avendo come parametri gli elementi individuati da Engels per risolvere il problema della complessità dei divenire, osservando però l'ibridazione con Spinoza. L'esempio di "Roma" ci serve come filo di Arianna per contrastare l'immagine di Hegel costruita da Althusser, il modello eziologico proposto da Freud dell'inconscio e, soprattutto, la posizione hegeliana nella sua stessa lettera, i cui contorni non sembrano allontanarsi o essere incompatibili con la soluzione proposta sia da Engels che da Althusser al problema della complessità dei divenire.

Per chiarire la difficoltà derivante dall'ibridazione tra Hegel e Spinoza, che è emersa soprattutto nella lettura engelsiana della *Wechselwirkung*, è stato necessario un percorso sintetico sulla relazione tra Hegel e Spinoza. In questo percorso, si mostra come Hegel costruisca la sua posizione in una tensione permanente tra Kant e Spinoza, e anche come il suo progetto di ricostruzione della sostanza spinoziana nella *Dottrina dell'Essenza* della *WdL* ci permetta di ripensare il problema della complessità dei divenire. Indichiamo la possibilità attraverso il recupero della *Wechselwirkung* stessa, della nozione di fondamento e della nozione di *caeca necessitas*. Con questi risultati, torniamo alla *sovradeterminazione*, essendo in grado di valutarne correttamente la portata e i suoi limiti teorici, e possiamo infine riassumere la difficoltà di

Althusser nell'alternativa tra *logica* e *discorso*, che mimetizza le due interpretazioni di Hegel, quella di Lebrun e quella di Longuenesse, e che reagiscono all'immagine di Hegel costruita da Althusser.

Il progetto di una "nuova logica" è esplorato in *Lire Le Capital*, nel capitolo IV, e ha anche lo scopo di riformulare completamente la nozione di temporalità, che in effetti è ripensata da Althusser in quanto influenzata dalla molteplicità irriducibile, ovvero una molteplicità di temporalità irriducibili a qualsiasi concetto di "unità". Si propone anche una critica radicale all' storicismo e la soluzione di alcuni problemi persistenti nell'ambito del materialismo storico, come ad esempio il problema delle sopravvivenze e degli elementi dei modi di produzione presumibilmente precedenti al modo di produzione attuale e vigente.

Il ritorno di Engels nella nostra analisi completa la delineazione del problema fondamentale a cui risponde la nozione di *sovradeterminazione*, e, in effetti, la posizione stessa di Engels si configura come il limite effettivo di questa nozione. È possibile evidenziare chiaramente che il progetto di Althusser parte dal problema con cui Engels si è confrontato affrontando la complessità dei divenire, ma fa un passo indietro cercando di risolverlo in modo diverso, cioè attraverso la *sovradeterminazione*. La costruzione di questa categoria sembra essere essa stessa un effetto della relazione ibrida tra Hegel e Spinoza, che ci permette di elencare altre due zone ibride, come nel caso di Cavaillès e, successivamente alla posizione di Althusser, un nuovo tentativo di stabilire la dialettica materialista attraverso Macherey e, più recentemente, in risposta a quest'ultimo, Balibar. Esaminando così il progetto althusseriano, diventa evidente il suo fallimento in questo robusto tentativo di risolvere un problema che, in effetti, è essenziale per il marxismo.

Rimane, dunque, il ricondurre il riflesso al fondamento. La lettura althusseriana della teoria del riflesso ci permette di avanzare nuovamente nella marcata presenza di Spinoza, tuttavia, ciò che è veramente in gioco è Marx. Risulta dalla nostra analisi che ricondurre il riflesso al fondamento equivale all'unificazione di entrambe le categorie nell'elemento del tutto sociale e nella sua modulazione che si esprime, per quanto riguarda la conoscenza, attraverso la *sovradeterminazione* e la *sotto-determinazione*, concetti che si traducono temporalmente, o meglio, che sostituiscono l'anticipazione e il ritardo. Questo percorso si conclude con il tentativo di "formalizzazione" della "nuova logica" proposta dalla *sovradeterminazione* in *Sur la dialectique matérialiste*, dove vengono evidenziati tutti i risultati ottenuti fino a quel momento dalla ricerca e si mostra il problema della *coincidentia oppositorum* come non solo centrale al successo dell'intero progetto althusseriano, ma anche la ragione della sua fatale e ultima falla. Concludiamo con la riapertura del problema della complessità dei divenire, con l'imperiosa necessità, di fronte al fallimento di Althusser, di intraprendere un percorso alternativo salvaguardando i precisi risultati del suo tentativo e indicando tale possibile via attraverso la rilettura della *Dottrina dell'Essenza* della *WdL* avendo come baluardo la valorizzazione della *caeca necessitas* e della *Wechselwirkung*.

“Cristo non è mai arrivato qui,
né vi è arrivato il tempo,
né l'anima individuale,
né la speranza,
né il legame
tra le cause e gli effetti,
la ragione e la Storia.”
(Carlo Levi, *Cristo si è fermato a Eboli*)

“Turlurù di dentro dà un grido selvaggio”
(Carlo Bertolazzi, *La Povera Gent*)

“Xe moaîumarangatu,
xe moÿrôetekatûabo
aîpó tekopysasu.
Abá serã ogûeru,
xe retama momoxÿabo?”
(José de Anchieta, *Auto de São Lourenço*)

Sommaire

Introduction	1
Les réactions de deux interprètes de Hegel	9
Lebrun et la voie du discours	9
Longuenesse et la voie de la logique	13
L'idéologie comme l'élément d'articulation entre le fondement et le reflet.	18
Chapitre I: Un protocole de lecture dans Sur le jeune Marx	22
Miniature spéculative - entre Bertolazzi et Brecht	37
Une pièce matérialiste	40
Le moment brechtien	55
Considérations sur les apports théoriques du Piccolo	70
Marxisme et Humanisme	87
Chapitre II: Contradiction et Surdétermination	119
Le rôle et la tâche du grand homme	119
Engels et le renversement	126
Chapitre III: La pertinence de la Surdétermination	167
Wechselwirkung et Rückwirkung	167
La construction de la surdétermination	202
Roma aeterna: la déconstruction et reconstruction du temps	215
Un autre chemin hégélien à Roma	221
Synthèse de l'interprétation hégélienne de Spinoza	223
Kant et Spinoza dans la WdL	225
La Doctrine de l'Essence et la reconstruction de la substance spinoziste	228
L'intelligibilité de la caeca necessitas	235
Chapitre IV: Les limites de la Surdétermination	237
Une nouvelle logique?	238
Encore Engels...	253
L'indication de deux zones hybrides	256
La reconduction du reflet au fondement	259
Sur la dialectique matérialiste	268
Conclusion: éléments pour une recherche ultérieur	273
Appendix: Le miroir de l'écriture	276
Un matérialisme de l'écriture	276
On ferme les yeux, la topique	281
Le supplément d'Engels	291
La suture, un problème de couture	303
J'impense ergo... (?)	315
Lire ou Écrire/s'approprier escreviver	321
La lecture religieuse	334
Bibliographie	344

Introduction

La construction de la *surdétermination* ne subira aucun changement depuis son énonciation dans les années 1960. On n'a pas besoin de recourir à des écrits ultérieurs autres que ceux qui lui sont explicitement consacrés. Il faut noter, par hypothèse, que tantôt la surdétermination, tantôt l'idéologie, ont un seul et même *fondement*, et la limite de la pensée d'Althusser se trouve précisément dans ce *fondement*. Souvent, sa pensée est accusée de "discontinuité", et cela est dû à l'embarras de son affrontement avec Hegel et sa tentative de démarcation de Marx par rapport à lui. Or, cela soulève le soupçon selon lequel quelque chose ne va pas bien à la limite qui les sépare, la même limite qui les unit. Contrairement aux interprétations contemporaines de la pensée d'Althusser, je soutiens qu'il y a une forte présence de Hegel chez lui, bien plus forte qu'il n'a jamais pu le reconnaître, et en explorant justement cette "absente présence", pour le dire à manière d'Althusser lui-même, il sera possible d'énoncer les contours du problème du devenir complexe tel qu'il nous l'a laissé aujourd'hui et leur tentative de pensabilité.

Si la difficulté majeure d'intervenir sur la pensée de Hegel provient de son caractère préventif contre toute extériorité s'exerçant sur ses écrits¹, il est curieux de noter que, chez Althusser, la difficulté résulte surtout de son caractère presque fragmentaire. Cela engendre une recherche permanente de son point d'appui, de l'unité thétique qui soutient et centralise toute son économie théorique. En d'autres termes, la discontinuité dont il a toujours souffert est assez explicite dans ses écrits, dans la mesure où l'unité irradiante de ses thèses philosophiques n'est pas claire.

Une grande partie des interprètes contemporains résoudront cette difficulté en précisant que, chez Althusser, il s'agit toujours d'interventions conjoncturelles, qu'il n'écrit qu'aux exigences d'une conjoncture donnée, enfin, qu'il fait de la philosophie une sorte de politique en acte. Cela me semble tout à fait juste, mais dans la même mesure insuffisant. Cette insuffisance découle de l'expérience de lecture de ses écrits où l'on ressent qu'il y a quelque chose en commun dans l'incomplétude caractéristique de sa pensée.

Quand on se questionne sur l'élément irradiant de ses écrits, cela ne doit guère être confondu avec une sorte de recherche vers l'unité d'un système. Chez Althusser, il est clair que cette "unité", voire cette "clôture", ne se dit pas sa pratique philosophique, sinon dans la juste mesure de son inscription totale au domaine de l'idéologie, mais dans ce domaine sa préférence par l'énonciation des thèses, ou positions conjoncturelles agit comme une sorte d'antidote contre quelque sorte de clôture (*πρόλογος*). C'est dans ce sens que les interprètes insistent sur la pensée en tant que synonyme d'intervention dans la conjoncture, précisément pour éviter la clôture d'une pensée, et rien d'autre, et en faisant de la pratique philosophique

¹ À mon avis, l'entreprise la plus significative est indubitablement menée par Derrida dans son ouvrage *Glas*. L'effet de non-commencement est poussé à l'extrême, atteignant leur dissolution au sein de *Glas*, dans une circulation indéfinie de l'écriture elle-même. Cette dernière se double de manière remarquable dans une altérité immanente à la circulation, permettant des différenciations productrices de sens à travers ses tensions discursives, cf.: Derrida, J. "Glas". Paris: Galilée, 1974. Il convient également de mentionner l'intéressant *Hors Livre*, où les préfaces et les introductions de Hegel sont analysées en lien avec la question de l'extériorité de l'écriture. cf.: Derrida, J. *La dissémination*. Paris: Éditions du Seuil, 1972. Althusser a lu *Glas* avec une compréhension profonde de ce projet, reconnaissant pleinement son grand mérite, cf.: Mallet, M.-L.; Michaud, G. (dir.). "Lettre de Louis Althusser" In.: *L'Herne. Derrida*. Paris: Éditions de l'Herne, 2004, p. 324-325; cf.: Althusser, L. *Être marxiste en philosophie*. Paris: PUF, 2015, p. 104.

toujours une intervention conjoncturelle. En effet, plusieurs lectures des écrits d'Althusser ont cherché à discuter ses textes en essayant de reconstruire la chaleur de leurs moments, certes, sous le risque éminent d'une chute dans le pur et simple historicisme, car la tactique, en général, a été la classique "reconstruction" du débat conjoncturel². Or, c'est une chose curieuse de trouver comme *fondement* ou élément irradiant de la pensée d'Althusser une reconstruction historique, ou historiciste, d'un débat qu'a nourri telle ou telle écriture, une série de reconstructions visant notamment à combler le vide laissé par la difficulté à trouver l'élément unifiant.

D'autres interprètes ont recours à des catégories aliénigènes, soutenus par le fait qu'Althusser phagocytait des éléments étrangers, c'est-à-dire qu'Althusser était un excellent lecteur de son époque et un connaisseur des pensées de son entourage. Le vide devrait alors être comblé par ces pensées environnantes. Il est vrai que les philosophes ont l'habitude de jouer au cache-cache avec leurs sources, parfois même en les escamotant au moyen de fortes négations de la pensée adverse, qui, en réalité, sont constitutives de leurs propres pensées. Ainsi, en provoquant un détournement des yeux des plus naïfs de la véritable source, laquelle est explicitement niée par l'auteur lui-même. Par exemple, on résout les difficultés issues d'un "matérialisme aléatoire" à travers des outils deleuziens³, ceux qui ont été plus développés et en affinité par rapport à certains problèmes persistants. Cela ne coûte pas cher du tout, par exemple: le prix est de faire triompher le "virtuel" au détriment du "possible", et on transpose la solution au jardin de l'autre comme s'il s'agissait du propre jardin dont on coupe les herbes.

Il y a des interprètes qui suivent le sens de l'héritage et, en accord avec les mécanismes de légitimation des pratiques sociales de la philosophie, préfèrent adhérer aux chemins interprétatifs des anciens collaborateurs qui ont travaillé avec Althusser, comme s'ils étaient la voix de la vérité d'une pensée simplement du fait d'être un jour à leur proximité. De plus, la renommée acquise par certains d'entre eux ouvre un chemin sûr pour les générations futures, un *argumentum ad pollentiam* qui peut souvent rendre invisibles des alternatives pour certaines questions pertinentes à l'ordre du jour. En effet, parfois ou souvent, des blocages se produisent, des chemins qui doivent être prohibés, tacitement la plupart du temps, et la force de l'autorité portant une vérité par procuration finit par forger une clôture de la pensée en discussion.

Au fond, cette manière de poursuivre telle ou telle interprétation est analogue au problème que l'on rencontre lorsqu'on se trouve face aux fragments des physiologues de l'Antiquité hellénique, en l'absence d'écrits complets, toujours en traitant des fragments, en prenant en compte la doxographie de ceux qui ont été proches de la source, le plus proche possible. Peut-être y aura-t-il toujours des pensées non écrites dans la pratique philosophique, comme la marque indélébile de l'impossibilité de clore n'importe quelle pensée. À bien le dire, on ne saurait jamais quelle *Apologie* serait la vérité sur la mort d'un Socrate: est-ce qu'il est mort heureux pour éviter les inconvénients de la vieillesse, ou plutôt tout a été une grande tragédie? Le cas limite

² Pas seulement, mais la lecture de Estop a clairement cette préoccupation, cf.: Estop, J. D. S. *Althusser et Spinoza. Détours et retours. Avec trois textes inédits de Louis Althusser sur Spinoza*. Bruxelles: Éditions de l'Université de Bruxelles, 2021.

³ Telle est la démarche interprétative, et très intéressante, de Bruschi, qui a se servi de la notion deleuzienne du *virtuel* pour lire le problème de la transition chez Althusser et surtout d'après des thèses du "matérialisme aléatoire", cf.: Bruschi, F. *Le matérialisme politique de Louis Althusser*. Milano: Éditions Mimesis, 2020.

où le philosophe n'a pas laissé d'écrits nous dévoile l'extrême de la tâche interprétative. On ne va pas seulement choisir si le cacique est Xénophon ou Platon, on ne va pas lutter contre le récit d'une pensée vivante alors écrite en opposant l'un à l'autre. On récupère seulement la leçon à travers cette façon d'interroger: est-ce qu'il ne serait pas *mutatis mutandis* le même cas chez un Althusser? Certes, Althusser a écrit, mais il est certain qu'il n'a pas écrit aussi. Ce qui intéresse n'est pas la vérité d'une complétude, mais plutôt d'accepter l'incomplétude et d'aller à ce qui compte vraiment pour nous: le problème et son affaire avec la nature des choses, y compris surtout les choses humaines qui y sont comprises.

Si l'on lit les lignes d'Althusser et que l'on se demande quel est le point toujours fortement nié par lui dans ses pensées écrites, la réponse ne manque pas de clarté sur un point, et je crois que même les interprètes les plus rigoureux ne vont pas la contester: il s'agit de Hegel. Althusser est connu et reconnu comme celui qui a dissout le lien évident, organique et presque naturel, voire idéologique, comme il disait, entre Marx et Hegel. Pour cela, il a exploré les fissures entre les deux du point de vue de Marx et à tel point qu'il a dû construire non seulement des arguments pour cette séparation, mais l'entière figure tantôt de Marx tantôt de Hegel, c'est-à-dire qu'il a produit, avec justesse ou pas, un Marx et un Hegel en attendant les exigences de cette séparation elle-même. La figure de Hegel qui a élevé Althusser, même si elle est comme un oiseau en cage, est très intéressante, et se confond avec l'image d'un certain Marx produit par le marxisme courant de son époque.

Premièrement, cette figure de Hegel est plutôt une construction négative que positive; deuxièmement, si on recherche ce Hegel dans les écrits de Hegel, on ne trouvera pas exactement la figure construite. Et cela devient encore plus dramatique, car il y a de forts indices que le Hegel althusserien, en fait, ce n'est pas Hegel, mais un certain Hegel très déterminé et restreint, suspect d'être à l'image et similitude d'une certaine assimilation marxiste bien déterminée. Cela nous permet d'assumer l'extravagante thèse selon laquelle l'élément irradiant qu'on cherche pourrait, par hypothèse, être plutôt dans un dialogue positif avec la pensée écrite de Hegel. L'un de mes objectifs sera d'indiquer la condition de possibilité de ce dialogue, et pour prouver sa pertinence, je procéderai par des effets des écrits en confrontation directe sur les problèmes qui Althusser a explicitement se confronté.

Partant, il faut suspendre les interprétations. Autrement, on serait tenté de discuter des choses par un jeu de miroirs dont le terrain est l'extériorité par rapport à notre objet de recherche. Au lieu de procéder de manière négative, c'est-à-dire au lieu de discuter les interprétations, on procédera de manière positive. J'assume que la pratique philosophique est dogmatique, et la critique n'est qu'une déviation par un négatif sans consistance. Critiquer, c'est toujours se rapporter à l'autre par négation, ou plutôt monter sur les épaules de l'autre tout en supposant que le mur qui empêche sa vue, et qu'on suppose empêcher notre vue, soit de la taille de l'autre sur lequel on s'appuie pour voir l'horizon au-delà du mur.

S'il existe un parallèle frappant entre Althusser et Hegel, certes, il pourrait être annoncé aussi par une sorte de miroir: Althusser est posé alors comme l'image inversée de Hegel, et vice-versa. On aurait été plongé dans une profonde confusion si l'on s'était interrogé d'une manière presque théologique, voire feuerbachienne, sur *qui est l'image de qui*. Ce *renversement*, cependant, dissimule un autre *nom propre* d'intérêt permanent par rapport à l'exégèse des thèses althusseriennes et qui agit de manière défensive contre la simple opération de faire de l'un l'envers de l'autre. Cet envers est produit par la présence de Spinoza.

Quand on discute à propos de la présence de Spinoza chez Althusser, le spinozisme semble être un tour de passe-passe par lequel tous les graves problèmes sont résolus⁴. Certes, une sorte d'illusion spinoziste envahit l'esprit de celui qui a soif d'une solution prêt-à-porter, c'est une sorte de *fétichisme Spinoza*. Un antidote contre cette loquace inadéquation me semble venir juste du fait des limites de Spinoza, des limites assez déterminées par rapport à Marx et à Engels, et aussi par rapport à Hegel (!). On peut reprendre certains raisonnements ou certaines formules spinozistes, mais avec parcimonie, sinon on court le risque, l'énorme risque, d'accommoder toutes les insuffisances qu'on trouve dans les problèmes du marxisme aux solutions spinozistes étrangères et relatives à d'autres problèmes. Transposer des raisonnements d'une écriture de pensée à une autre requiert surtout le soin de préciser cette transposition, car une traduction subit aussi des pertes considérables, et la plus grande erreur serait de mépriser ces pertes, ou d'en faire abstraction, et de procéder comme si Spinoza avait envisagé les mêmes problèmes avec la même complexité qu'un Marx ou un Engels se sont plongés. Minute papillon!

Spinoza ne dépasse pas sa conjoncture et sa pensée ne va pas au-delà de celles des écritures de pensée typiques du XVII^e siècle. Althusser lui-même a reconnu qu'il lui manquait la catégorie de la "contradiction", mais à force on reconnaît, c'est dire peu. Cela dit, en fait, très peu: il lui manque des notions capitales comme celle de classe sociale, de capitalisme, et même d'histoire et de transformation, pour en dire le minimum. Personne ne doute qu'il serait tout à fait possible de forger d'après l'écriture de pensée de Spinoza des catégories qui lui manquent explicitement, c'est une façon, certes, d'être spinoziste, à dépit du fait qu'aujourd'hui on fait un philosophe ouvrir la bouche pour dire nos vérités plutôt que les siennes. Cependant, cette extrapolation a des limites par rapport à notre contexte actuel, par rapport donc au terrain où ces catégories peuvent ou non se fructifier de manière premièrement anachronique, ce qui ne constitue en soi un problème que dès qu'on se rend compte de la dite traduction requise et qu'on opère par là un *aggiornamento* obéissant aux contraintes de notre conjoncture, et on l'explicite comme condition minimale. Marx et Engels ont proposé de développer une science, et Spinoza ne songeait pas à cette sorte de scientificité; il ne songeait même pas aux connaissances scientifiques qui sont très banales pour un garçon ou une fille de 11 ans d'aujourd'hui.

Il convient de dire que la force d'une écriture de pensée dépasse, bien sûr, les limites historiques dans lesquelles elle naquit, mais à la condition d'y être restreinte à la pensée qui dépasse pour mieux penser

⁴ Encore, je fais mention du travail d'Estop comme exemple, cf.: Estop, J. D. S. *Althusser et Spinoza. Détours et retours. Avec trois textes inédits de Louis Althusser sur Spinoza*. Bruxelles: Éditions de l'Université de Bruxelles, 2021.

ou pour penser autrement, en essayant d'accomplir parfois des pensées qui sont restées sans avenir, sans développement ultérieur, ou qui sont restées sans le correct développement ultérieur. Le spinozisme est dépassé et dépassable. Cependant, l'insistance par laquelle certaines fabulations idéologiques s'imposent aujourd'hui semble mépriser les limites que l'on vient de souligner, notamment l'exemple de la notion de *multitude*, dont l'opérativité est inexistante et qui ne résiste pas aux faits. La preuve en est qu'il y a maints exemples pour le phénomène des multitudes et qui, malgré le fait qu'elles soient de nature toujours éphémères, sont souvent facilement manipulées par des forces politiques les mieux organisées. Et personne ne s'est pas rendu compte de cela? Ou y a-t-il une véritable peur de confronter une notion philosophique avec la nature des choses et de succomber à la tâche ardue de la critique ou de l'autocritique? C'est sûr pourtant qu'il y a des *multitudes*, mais la manière dont elles sont théorisées représente plutôt l'absence d'une théorie politique, et surtout des organisations et des types de masses dans le marxisme qui réussissent à déterminer les grands pas historiques d'une formation sociale quelconque. Il manque une théorie des modalités des masses, c'est sûr. Donc, récupérer de Spinoza la *multitude* sans la soumettre aux contraintes de la connaissance et à l'épreuve des faits de nos jours, c'est presque construire des châteaux en l'air.

Je soutiens qu'Althusser ne s'est jamais perdu dans ces chemins, et qu'il a toujours bien compris les limites du spinozisme qu'il a mobilisé pour penser autrement certains problèmes du marxisme. Cependant, sa tentative de résoudre certains embarras du marxisme à coup de force, à travers certaines formulations spinozistes, a dû bloquer certains autres chemins possibles comme condition préalable aux solutions qu'il a indiquées avec justesse. L'objet de cette recherche est de montrer où se trouvent ces blocages et comment les résultats aboutis par Althusser nous permettent d'y revenir et de réexaminer certains enjeux théoriques qui, aujourd'hui, ont déjà montré leurs épuisements, soit par des impasses, soit par rapport à l'opérativité des constructions théoriques proposées.

Il ne nous faut pas, pour accomplir notre tâche, impliquer toutes les écritures d'Althusser, moins encore celles qui font la fête et le renom des savants spécialisés en archives, les "rats d'archives" qui croient avoir trouvé l'or dans les miettes écrites par Althusser en privé. Cela ne sert pas sinon à des propos historiques, jamais philosophiques. La propédeutique est nécessaire, mais pour l'enseignement, et les commentaires des écritures d'Althusser ne remplaceront jamais ses propres écritures. Un seul chemin ici est proposé: celui qui tient le problème comme guide indiscutable. C'est pourquoi nous avons choisi quelques écritures à examiner à la place d'une encyclopédie de citations, car le problème est là et nous n'avons pas besoin d'autres écritures pour le subventionner. Toutefois, s'il m'est permis, je fais des mes mots celles de Dietzgen:

Sollte es mir nicht gelungen sein, die Idee mit Erfolg zu entwickeln, sollte auch deshalb meine Stimme auf unserem überfüllten Büchmarkt ersticken müssen, wird doch die Sache, des bin ich sicher, einen talentvolleren Vertreter finden⁵.

⁵ Dietzgen, J. "Das Wesen der menschlichen Kopfarbeit" In.: Dietzgen, E. (herausgegeben von). *Josef Dietzgens Gesammelte Schriften*. Berlin: Verlag von J.H.W. Dietz Nachf, 1930, p. XXXIV (Trad. fr.: Dietzgen, J. *L'Essence du travail intellectuel*. Présentation et traduction de J.-P. Osier. Paris: Maspero, 1973, p. 18: "Si je ne devais pas réussir à développer heureusement l'idée, si pour cette raison ma voix devait aussi être étouffée sous la surabondance des livres offerts sur le marché, le sujet trouvera malgré tout, j'en suis sûr, un défenseur plus talentueux").

Alors, si l'on retourne à la question de quelles sont les catégories qui centralisent la pensée d'Althusser, on se trouve au milieu d'un labyrinthe où il est presque impossible d'y trouver la sortie. Quand on essaie de reconstruire la pensée d'Althusser par certains éléments théoriques à partir desquels on pourrait appréhender tous les enjeux et contours de sa pensée toute entière, à peine peut-on esquisser des catégories qui remplissent les conditions d'exigences pour le faire. Néanmoins, je propose, au moins en ce qui concerne le problème que l'on va envisager ici, que deux catégories sont constitutives et exercent le rôle central de reconstruction en vue de ce problème: la catégorie de *fondement* et la catégorie de *reflet*. Il me sera objecté qu'elles sont refusées explicitement par Althusser, surtout celle de *reflet*, laquelle a été fortement critiquée par lui en tant qu'une catégorie exprimant la tendance empiriste *et c.* Toutefois, je montrerai que cette objection est fautive, aussi comme il est faux le refus de la pensée de Hegel chez Althusser, malgré tous ses efforts assez clairs pour consacrer le divorce entre Marx et Hegel.

À l'évidence, s'impose un tendancieux raccourci - que nous n'allons pas emprunter ici - à travers le *mémoire* sur Hegel rédigé par le jeune Althusser, *Du contenu dans la pensée de G. W. F.*, et à propos duquel quelques débats ont été suscités. Ces débats, selon moi, ne nous apportent rien. Il s'agit là de considérer ou non ce *mémoire* comme ayant un rôle dans les écrits d'Althusser des années soixante. À mon avis, tout d'abord, ce *mémoire* ne représente en aucun cas une sorte d'embryon par rapport aux positions ultérieures d'Althusser. À peine peut-on déceler une continuité à travers certaines notes de bas de page, telles que celle où Althusser suggère une construction de la notion d'idéologie d'après le *sollen* kantien⁶. Deuxièmement, ce *mémoire* démontre qu'Althusser a étudié Hegel sur un sujet spécifique qui joue un rôle central dans son économie théorique, à savoir, la notion de *contenu*. De plus, Althusser l'a étudié de manière approfondie et rigoureuse selon ses capacités de l'époque. Cependant, il est important de noter que son style et presque toutes ses thèses interprétatives mobilisées sont fortement inspirés par le travail de Jean Wahl, *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel* (1929)⁷. Elles constituent presque tout le "contenu" interprétatif d'Althusser.

Strictement du point de vue de l'historiographie, il serait bien plus intéressant d'observer comment ce *mémoire*, tout comme celui de Martin⁸, s'est détaché des interprétations de Kojève ou d'Hyppolite (qui a notamment dirigé le *mémoire* de Martin). Les deux ont adopté l'interprétation de Jean Wahl à partir de certaines formulations de jeunesse de Hegel, telles que la manière dont Hegel s'en tient à la *πόλις* en la confrontant avec le christianisme, surtout d'après *L'Esprit du Christianisme et son destin*, texte que Martin a traduit et publié en 1948 chez VRIN, avec une introduction de Jean Hyppolite⁹.

⁶ Althusser, L. "Du contenu dans la pensée de G. W. F. Hegel" In.: *Écrits philosophiques et politiques*. T. 1. Paris: Stock/Imec, 1994, p. 223, n. 56.

⁷ Cf.: Wahl, J. *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*. Paris: PUF, 1951.

⁸ Cf.: Martin, J. *L'individu chez Hegel*. Lyon: ENS Éditions, 2020.

⁹ Hegel, G. W. F. *L'esprit du christianisme et son destin*. Introduction par Jean Hyppolite. Traduction de Jacques Martin. Paris: VRIN, 1948.

Parfois, et même souvent, des éléments interprétatifs sur Hegel que certains interprètes reconnaissent comme proprement d'Althusser sont, en fait, des *topoi* communs dans l'interprétation de Hegel, et surtout caractéristiques du *status quaestionis* de l'époque¹⁰. Il suffit, pour le prouver, d'ouvrir le mémoire d'Althusser et *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel* de Jean Wahl pour se défaire de certaines conclusions trop pressées sur la lecture qu'Althusser a faite de Hegel et leur hypothétique originalité dans son cadre général. En tout cas, mon intérêt n'est pas de nature historique et ne relève pas de l'historiographie, mais plutôt de la pratique philosophique, et en effet, de la persistance de certains problèmes. Voilà pourquoi cette thèse-ci a des propositions assez distinctes, et beaucoup plus modestes que la vérité d'une l'histoire. En effet, on a pour but ici de traiter le problème derrière la notion de *surdétermination*, en raison des persistances et des difficultés que l'on ressent aujourd'hui lorsqu'on veut analyser certains phénomènes. C'est pourquoi l'effort ici sera celui d'ouvrir une blessure qui pourtant reste encore très présente et qu'il lui faudrait recouvrir pour la voir de très près, tel une plaie infectée qui exige son traitement.

Pour nous ici, ce *mémoire* nous fournit l'évidence que l'image de Hegel construite par Althusser dans les années 1960 est assez en deçà de sa capacité et de sa justesse interprétative de l'écriture de la pensée de Hegel¹¹. Cela indique avec le plus de certitude possible que cette image ne correspond en rien à la sophistication de la pensée de Hegel dont Althusser a donné des preuves d'attendre dans son *mémoire*. C'est précisément cette distance qui est très intéressante, et il faut la laisser ouverte, vide, car elle peut nous indiquer, dans son absence même, un rôle joué par l'écriture de Hegel animant certains efforts de théorisation concernant les problèmes soulevés par Althusser au sein du marxisme, dont cette image construite semble avoir un effet de dépistage. Condamner l'écriture de pensée de Hegel par l'image qu'Althusser a construite de lui ne signifie qu'un blocage injustifié, tel une salle interdite pour l'entrée des enfants dans une maison. Soyons de mauvais enfants et laissons cette interdiction à la peur imaginaire des adultes¹². Assumons simplement cette différence entre l'écriture de pensée de Hegel et l'image construite

¹⁰ Cf.: Pippa, S. *Althusser and Contingency*. Milano: Mimesis International, 2019, p. 25-58.

¹¹ J'opine qu'il est fort douteux d'affirmer, comme le fait Rametta, que l'image de Hegel construite par Althusser provient de la lecture faite par Heidegger sur la notion de *temps* chez Hegel dans *Sein und Zeit*. Bien que cette lecture soit très vraisemblable, elle est pourtant assez difficile à démontrer, et surtout de démontrer que cette image de Hegel n'a rien à voir avec l'image courante de certains hégalo-marxismes de l'époque, cf.: Rametta, G. "Darstellung in Hegel e in Althusser" In.: Rametta, G. (a cura di). *L'ombra di Hegel. Althusser, Deleuze, Lacan e Badiou*. Monza: Polimettrica, 2012, p. 31-32). Pour un étude intéressante sur l'interprétation de Hegel en France et dans le marxisme spécifiquement, cf.: Carlino, F. "Lectures de Hegel 'à la lumière du marxisme' et genèse de la 'coupure épistémologique'", In.: *Cahiers du GRM* [En ligne], 8, 2015, mis en ligne le 30 décembre 2015, consulté le 19 décembre 2023. URL: <http://journals.openedition.org/grm/740>; DOI:10.4000/grm.740; Carlino, F. "Da Althusser agli anni trenta: la filosofia marxista in Francia tra hegelianismo e materialismo" In.: *Revista Kriterion*. V. 64, n. 155, 2023. Consulté le 19 octobre 2023. URL: <https://periodicos.ufmg.br/index.php/kriterion/article/view/40257>.

¹² Il faut cependant se prémunir d'une sorte de colère enfantine, c'est-à-dire juger Althusser comme s'il n'avait pas conscience qu'il avait édifié une image de Hegel, car cela ne sert à rien, e.g.: "Possiamo dire che Althusser rifiuta il principio cardine della dialettica hegeliana, costituita dall'auto-movimento del concetto come sviluppo della Cosa stessa. Dire che la verità della 'Cosa' (*Sache*) è il suo concetto, non vuol dire certamente, per Hegel, che il concetto è immediatamente presente in ogni determinazione empirica della "cosa" (*Ding*) - anche se questo è quanto *Althusser* gli fa dire benché sia proprio ciò che Hegel *non dice né intende dire*" (Rametta, G. "'Darstellung' in Hegel e in Althusser" In.: Rametta, G. (a cura di). *L'ombra di Hegel. Althusser, Deleuze, Lacan e Badiou a confronto con la dialettica*. Monza: Polimettrica, 2012, p. 40).

par Althusser comme une sorte de coup d'œil tel que Ingres a vu, par un petit trou, tout un délicieux bain turc.

*

Avant qu'on poursuive notre chemin, une petite observation intempestive à propos des "mauvaises enfants", car cette formulation n'est qu'une traduction assez mauvaise de ce qui vraiment "anime" cette recherche.

Si Hegel avait énoncé à voix haute à un *tupinambá* sa fameuse sentence de la Phénoménologie de l'Esprit, "Ich, das Wir, und Wir, das Ich ist"¹³, il se serait installé une authentique impasse: "oré" ou "iandé"? Le corps (et non l'"esprit") anthropophage ne saurait pas de quoi cette formule, qui ouvre le dispositif de la reconnaissance universelle, s'agit en fait, car il se trouverait une profonde imprécision dans ce *Wir* hégélien. Or, de qui s'agit-il, ce *Wir*, "cara pàlida"? Encore, il conviendrait de se demander sur le *Ich*: en effet, pour nous (*oré*), il n'est pas le cas de douter si l'*Ich* a une âme, mais plutôt c'est qu'il est douteux s'il a un corps!

On sait qu'Althusser avait écrit un essai magistral sur la pièce en dialecte milanais, interprétée avec la mise en scène de Strehler au début des années 1960, *El Nost Milan (La povera gente)*, et il est étonnant, mais non sans raisons, qu'il n'ait même pas vu ou n'ait pas pu y voir l'âme de l'effectif élément *à la cantonade*. Althusser n'a pas vu et donc n'a jamais su défaire la personnification entièrement dépourvue d'âme qui, pourtant, peut disséminer tout un autre sens à la pièce. Ce troisième temps, cette troisième marge du fleuve, ce personnage qui entre en scène pour disparaître complètement, lequel y figure pour se défigurer comme un éclair encore plus vite que celui d'un temps identifié par Althusser lui-même, marque ici de ses effets. C'est Turlurù, "l'anthropophage" dit "de Niam Niam", ou l'onomatopéique déglutition¹⁴. Puisqu'il n'est que corps, qu'il se fait le *cogito* de la pièce et l'"anime" entièrement, comme la promesse d'un destin complètement autre que celui de Nina, la protagoniste; car le monde de Turlurù c'est le réel à jamais insaisissable, à jamais théâtralisable, représentable. En effet, on ne représente que les animés, les pourvus d'âme. C'est pourquoi l'*Ich* préalablement est soumis à la question: est-ce qu'il a du corps? Ici, Turlurù veut savoir si Althusser a un corps (?), car s'il a seulement de l'âme, nous (*oré*) ne pouvons pas le manger.

C'est pourquoi on répond ici à une sorte d'objection indirecte:

Rien n'empêche, dans une sorte de geste tropicaliste, d'ingérer des traditions différentes pour ensuite vomir le mélange, mais il me semble certainement plus fructueux du point de vue théorique de démontrer la compatibilité de ces auteurs et peut-être, de manière plus approfondie, la complémentarité.¹⁵

¹³ *GW*9, 108.

¹⁴ Bertolazzi, C. "La Povera Gent" In.: *El nost Milan e altre commedie*. Torino: Einaudi, 1971, p. 8-9.

¹⁵ Morfino, V. *Interoggetività o Transindividualità. Materiali per un'alternativa*. Roma: Manifestolibri, 2022, p. 66: "Nulla impedisce, in una sorta di gesto tropicalista, di ingurgitare tradizioni differenti per poi vomitare il miscuglio, ma certo mi sembra più proficuo da un punto di vista teorico mostrare la compatibilità di questi autori e forse, di più, la complementarietà".

Turlurù se demande alors: est-ce que ce “point de vue théorique” a-t-il du corps? C’est sûr que le point de vue de l’âme peut toujours dire “rien ne nous empêche...”, car les corps ne sont que des empêchements, et seulement en faisant abstraction, des corps notamment, qu’on pourrait suivre la voie où aucun empêchement ne peut bloquer le chemin, précisément ceci du point de vue théorique de la compatibilité et complémentarité entre des auteurs. Or, on ne peut pas déglutir ce qui n’est pas compatible, mais avant que l’âme ou l’esprit ne se penche sur les conditions de possibilité de la compatibilité et complémentarité, déglutir c’est trouver des empêchements et s’exercer sur des empêchements, c’est-à-dire des corps, ou des écritures. On se contente ici de revendiquer le matérialisme anthropophage de Turlurù, car il appartient lui aussi au *commun*, à *Pindorama*, car il n’y a ici que des *écritures de pensée*.

Les réactions de deux interprètes de Hegel

Et pour bien commencer ce regard en rien innocent, je propose qu’on lise deux opinions des interprètes de Hegel qui ont enveloppé les positions d’Althusser tout en constatant, non cette différence, mais l’entière inadéquation de l’image de Hegel construite par lui. Le premier c’est Gérard Lebrun qui, dans *La Patience du Concept*, a dédié quelques pages à la lecture qu’Althusser a faite de Hegel. La deuxième vient de Béatrice Longuenesse dans son *Hegel et la critique de la métaphysique*, qui a fait des pointements très précieux au regard de la notion de “tout” que Althusser s’est engagé à construire positivement en opérant la séparation radicale entre Marx et Hegel.

Derrière chacun de ces interprètes, il y a une différence remarquable dans la manière d’envisager la position hégélienne, qui peut se résumer par une antinomie construite entre le discours et la logique. En outre, et malgré cette importante différence, il faut remarquer, en ce qui concerne la *Wissenschaft der Logik* (*WdL*), que Lebrun procède par la logique subjective, par la doctrine du concept, tandis que Longuenesse par la logique objective, par la doctrine de l’essence. Par hypothèse, cet espace entre les deux, entre la doctrine du concept et la doctrine de l’essence, c’est là où se soulève tout le débat autour du matérialisme par rapport à l’écriture de Hegel, et on aura l’opportunité d’y voir de près. Avant, il faut cueillir les objections faites à Althusser d’après ces deux interprétations qui partent des moments différents de la *WdL* et par des compréhensions aussi différentes de l’entreprise hégélienne.

Lebrun et la voie du discours

Lebrun a dédié quelques pages à la thèse d’Althusser sur l’interprétation du rapport entre tout et partie comme un rapport d’expression à l’héritage néoplatonicienne. La discussion générale chez Lebrun est à propos de l’envergure de la spéculation devant les représentations de l’entendement fini, c’est-à-dire le passage de la dialectique fini à la dialectique proprement spéculatif, dont le thème est celui de l’inadéquation de toute altérité ancrée dans la finitude, où elle est prise par son extériorité ou opposition. En effet, on se trouve dans l’ambiance de la logique subjective, sur le terrain du concept, où les notions

centrales mobilisées sont celles de *Tätigkeit*, *Wirklichkeit* et *Entwicklung*. C'est vrai que surtout en ce qui concerne la *Wirklichkeit*, elle est plutôt venue d'après toutes les analyses hégéliennes sur l'essence, mais Lebrun nous rappelle que "on use toujours dans la sphère du Concept des déterminations réflexives (Identité, Différence, Fondement) propres à la sphère de l'Essence", en ajoutant pourtant, que "leur 'signification' est bouleversée: au lieu de se refléter en leur opposé, elles 'contiennent' et expriment désormais la totalité des autres moments" et c'est par là qu'on trouve que les "parties du discours linéaire, elles sont devenues 'parties totales' du λόγος qui les informe"¹⁶.

Le lien entre *contenir* et le rapport tout/parties se traduit dans l'*expression* sous la puissance de l'inscription dans le discours opérée par la pensée (ou le λόγος). En fait, il s'agit d'aller le plus loin possible et dissoudre ce rapport même entre le tout et les parties qui semble se comporter tel l'opposition qu'instaure certaine extériorité entre ces termes; tel dissolution, équivalent d'une sorte d'ascension à la spéculation, se produit précisément par le *contenir*. Ainsi, chaque partie contiendrait le tout en soi, en l'exprimant entièrement. Or, comment ces éléments partitifs appartiennent-ils à la totalité? Cette question envisage, certes, la dramatique intelligibilité totale de l'οὐσία par le λόγος qui la contient en expressive présence et coextensive à soi même. Mais cela est certainement aller trop loin, c'est extrapoler par un optimisme remarquablement naïf, car il faudrait juste appréhender le principe exprimé qu'on arrive alors à l'intelligibilité pleine du Tout. "Ne voilà-t-il pas l'endroit précis où la dialectique devient truquage et médication miraculeuse des blessures de l'Esprit?"¹⁷, se demande, non sans malice, Lebrun.

Ici Althusser joue le rôle d'un élégant contre-exemple, non seulement parce qu'il a abordé le thème, dit Lebrun, mais aussi et surtout parce qu'il a aggravé le verdict¹⁸. En effet, la spéculation se mobilise par une sorte de réduction au Tout moyennant une "causalité expressive globale d'une essence intérieure à ses phénomènes", régie par "un principe d'intériorité unique" ou "essence intérieure" "dont les éléments du Tout ne sont alors que des formes d'expression phénoménales, le principe interne de l'essence étant présent en chaque point du tout"¹⁹. Or, à coup sûr cette unité se fixe comme *realissima*, tandis que leurs expressions immanentes s'y tiennent comme des multiplicités phénoménales de cette réalité ou unité essentielle. Toutefois, les multiplicités qu'apparaissent, elles ne se font qu'y être supprimées par l'unité même dont elles sont des simples phénomènes extérieurs, c'est-à-dire que l'Un et le Multiple se rapportent l'un à l'autre par une sorte d'extériorité qui n'est rompue qu'à la reconduction des multiplicités à l'essence qui les exprime. Cette reconduction exercée par l'unité ne saurait y être que l'aspect proprement téléologique guidant l'expression totale.

Althusser insistera que ces multiplicités perdent tout leur autonomie par ce modèle hégélien de la causalité expressive, et qu'il fallait alors dissoudre cette extériorité entre l'un et le multiple autant que

¹⁶ Lebrun, G. *La Patience du Concept. Essai sur le Discours hégélien*. Paris: Gallimard, 1972, p. 346.

¹⁷ Lebrun, G. *La Patience du Concept. Essai sur le Discours hégélien*. Paris: Gallimard, 1972, p. 347.

¹⁸ Lebrun, G. *La Patience du Concept. Essai sur le Discours hégélien*. Paris: Gallimard, 1972, p. 348.

¹⁹ Althusser, L. "L'immense révolution théorique de Marx" In.: *Lire Le Capital*. Paris: PUF, 1996, p. 402; Lebrun, G. *La Patience du Concept. Essai sur le Discours hégélien*. Paris: Gallimard, 1972, p. 348.

préserver l'autonomie des éléments, c'est-à-dire qu'il faut établir une nouvelle sorte d'unité capable donc de rendre compte de l'autonomie des éléments qui lui sont immanente sans pourtant qu'ils se perdent dans l'ineffable, et à travers un aspect en quelque sorte "unificateur" qui puisse maintenir l'ensemble dans un certain Tout. Il s'agit, certes, du *Tout structuré*, ou simplement de certaine conception de structure, dont la dominance d'une instance permet d'unifier les éléments sans jamais les encercler dans un principe unique réducteur:

Inversement, le Tout structuré - tel que l'entend M. Althusser - impliquera de plein droit la complexité: il n'adèd sens que par les déséquilibres et rééquilibres qui lui donnent son visage en tel instant. C'est dire que ses variations, loin d'exprimer en surface l'identité d'un principe qui resterait immuable en profondeur, sont à tout moment responsables de la figure qui prend le système. On n'a plus affaire qu'à un champ dans lequel les variations de rapports sont toujours compréhensibles en fonction de la nature de l'instance qui se trouve être dominante et de la place que (provisoirement) elle occupe. Telle est la différence entre le système et le "Concept": on renonce maintenant à l'image d'un Logos qui animerait un contenu et engendrerait ses différences; la présence métaphysique de l'eidos a fait place à une structure qui n'est pas plus de l'ordre du visible que du supra-visible.²⁰

Ici, Lebrun aborde Althusser sur un point très délicat. D'un côté, ce qui démontre la structure ce sont leurs effets, et c'est en ce sens que la plus-value ne serait pas une "réalité mesurable" et, néanmoins, cela ne signifierait pas qu'elle ne puisse pas "être tout entière saisie dans tel ou tel de ses effets déterminés"²¹, ce à quoi Lebrun souscrit, dans le cadre d'une critique radicale du mysticisme spéculatif²²; de l'autre côté, il s'impose une seule et unique condition - et ce point est crucial : "que Hegel ait effectivement conservé le 'couple classique' essence/phénomène, intérieur/extérieur"²³. L'argument de Lebrun est le suivant:

Or, il est difficile de concéder ce point, car le rapport de 'contenance' (du Tout conceptuel dans la partie) n'est jamais présenté dans la Logique du Concept comme un rapport d'expression. Essence/Phénomène, intérieur/extérieur sont des catégories de l'Essence et non du Concept, et rien ne permet de parler du Concept hégélien comme d'une "réalité à double niveau". Pour Hegel, cette "représentation" provient de la difficulté qu'éprouve la pensée finie à acclimater l'unité conceptuelle. Comme il s'agit d'une totalité où les déterminités n'ont plus de sens comme "singularités indépendantes", elle est tentée de l'imaginer comme un élément ponctuel, tel que le Moi, point de convergence simple de la multiplicité des représentations. Mais, en comprenant ainsi le Concept "dans sa subjectivité et dans sa différence par rapport au réel et à l'objectif", la Représentation rejette la "différenciation réelle" en dehors de cette unité idéale. Le Concept est alors posé comme une unité qui ne peut coexister avec ses éléments multiples, - tout juste capable de réabsorber ceux-ci en elle, mais non de les produire. Ses différences, en tant que telles, lui demeurent extérieures.²⁴

²⁰ Lebrun, G. *La Patience du Concept. Essai sur le Discours hégélien*. Paris: Gallimard, 1972, p. 348-349.

²¹ Althusser, L. "La critique de Marx" In.: *Lire Le Capital*. Paris: PUF, 1996, p. 394; Lebrun, G. *La Patience du Concept. Essai sur le Discours hégélien*. Paris: Gallimard, 1972, p. 349.

²² Lebrun, G. *La Patience du Concept. Essai sur le Discours hégélien*. Paris: Gallimard, 1972, p. 349.

²³ Lebrun, G. *La Patience du Concept. Essai sur le Discours hégélien*. Paris: Gallimard, 1972, p. 349.

²⁴ Lebrun, G. *La Patience du Concept. Essai sur le Discours hégélien*. Paris: Gallimard, 1972, p. 349-350.

Le premier argument est assez simple, mais très juste: ne pas confondre les catégories de l'Essence comme si elles étaient pertinentes au Concept, c'est-à-dire ne pas prendre la logique objective pour la logique subjective. Le deuxième argument, le plus intéressant sans doute, en raison de la capacité de propagation du nerf que Lebrun pince, traite de la puissance ou de l'impuissance de l'interprétation d'Althusser à résister ou non à l'écriture de la pensée hégélienne, produisant des effets également dans leur construction positive par rapport à Marx. Or, qu'est-ce qui signifierait soutenir les couples corrélats essence/phénomène, intériorité/extériorité par rapport à la pensée hégélienne sinon l'énorme contresens d'une rechute brutale dans la représentation? C'est pourquoi Lebrun accuse la "réalité à double niveau" comme une "falsification représentative du Concept", car il se fait opposer à la multiplicité et à la fois qu'il est incombé d'en unifier, mais à la persistance de ces couples-là, tout se passe comme si le Concept resterait toujours extérieur à ses objets, entendus comme des multiplicités, tel une représentation qu'exige sa vérité par son adéquation à l'objet. C'est que Lebrun accuse chez Althusser c'est un "clivage" toutefois inexistante chez Hegel, dont l'effet le plus considérable c'est lui compromettre avec une "théorie de la connaissance" qu'il refuse frontalement:

(...) puisque l'essence irradie à travers le phénomène, le processus de connaissance a chance de prendre possession d'elle et de rejoindre, en fin de compte, *l'objet réel*. Comme si la connaissance, réplique M. Althusser, portait jamais sur autre chose que "l'objet-de-connaissance", comme si le couple "essence/phénomène" n'était pas simplement la transposition idéologique de "la différence épistémologique entre la connaissance d'une réalité et cette réalité elle-même". D'où la critique qu'il adresse à ceux qui ont cru reconnaître chez Marx le schéma 'hégélien' d'un passage de l'intériorité abstraite au concret extérieur et visible.²⁵

Quelle distance aurait Hegel maintenue entre le Concept et le réel pour qu'il soit impératif son comblement par une sorte d'expressivité dans le rapport entre l'"Un-exprimé" et le "Multiple-exprimant"? C'est la question de Lebrun par excellence. Ce problème n'existe pas chez Hegel, cette distance n'a pas besoin d'être comblée par le simple fait qu'elle n'existe pas sinon dans l'encerclement de l'entendement fini et le problème de l'adéquation de représentations. Le concept, chez Hegel, est précisément le tombeau de l'entendement fini, où il n'y a plus lieu à des coïncidences entre deux ordres, le réel et le logique; pour Lebrun, et en accord avec sa thèse centrale interprétative de la pensée de Hegel, parler de "coïncidence" c'est une manière de dire, un langage pour toujours dépassé: "Rien de moins hégélien que l'image d'une histoire dont l'enchaînement refléterait point par point le déploiement du Concept"²⁶. Lebrun continuera son raisonnement en précisant les notions de *Wirklichkeit*²⁷ et *Entwicklung*. Le première pour dissoudre la "coïncidence" des ordres en aboutissant, en outre, à la conception de totalité hégélienne comme "une

²⁵ Lebrun, G. *La Patience du Concept. Essai sur le Discours hégélien*. Paris: Gallimard, 1972, p. 350.

²⁶ Lebrun, G. *La Patience du Concept. Essai sur le Discours hégélien*. Paris: Gallimard, 1972, p. 351.

²⁷ Différemment de Lebrun, qui a envisagé la thématique de la *Wirklichkeit* par le séduisant biais littéral qui la conduit directement au livre Θ de la *Métaphysique* d'Aristote, je montrerai la présence remarquable de Spinoza au-dessous et ensemble à cette littérale appropriation de la problématique aristotélécienne de la ἐνέργεια, de la δύναμις et de l'ἐντελέχεια.

totalité sans totalisation”²⁸, c’est-à-dire qu’elle “n’est ni récollection d’éléments *donnés* ni centration autour d’un principe *donné*, où on trouve la deuxième notion, l’*Entwicklung*, comme activité du Concept et laquelle n’a rien à voir soit avec un “déroulement continu” soit avec “un progressus temporel”²⁹.

Au fond, Lebrun dénonce le chevauchement de l’écriture de pensée de Leibniz sur l’écriture de pensée hégélienne³⁰, construisant ainsi une image sur mesure pour les besoins d’Althusser. Certes, on peut nuancer, voire affaiblir un peu la critique de Lebrun en rappelant que le Hegel d’Althusser n’est pas celui de la *Wissenschaft der Logik* (*WdL*), mais plutôt un certain mélange entre le Hegel de la *Phänomenologie des Geistes* (*PhG*) et celui des *Vorlesungen* concernant la philosophie de l’histoire, avec, en outre, certains enjeux des *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Ou plutôt, cette image althussérienne de Hegel ne serait peut-être qu’une image issue de sa réception au sein du marxisme, que l’on reconnaît aujourd’hui certainement pour son rôle déformant et schématisant d’une pensée qui n’a jamais cessé de nous surprendre par sa complexité.

Longuenesse et la voie de la logique

Outre la critique de Lebrun, dont le mérite est de dénoncer une image assez impropre de Hegel construite par Althusser, Béatrice Longuenesse va là où Lebrun n’est pas allé, c’est-à-dire directement à la doctrine de l’essence dans la *WdL*. À la différence de Lebrun, sa manière d’interpréter Hegel vient plutôt des préoccupations logiques, ou cognitives à proprement parler. Longuenesse construit toute son interprétation à travers la lecture hégélienne de Kant et son effort de démarcation par rapport à elle en rétablissant la démarche critique de la philosophie transcendante par la résolution de ses impasses, spécifiquement à travers la liaison organique entre la *logique transcendante* et la *WdL*, où le problème des contenus des catégories y est essentiel.

Si Lebrun a produit ses arguments du point de vue de la logique subjective hégélienne, du point de vue du Concept, Longuenesse restreint son étude et interprétation à la logique objective, à la doctrine de l’essence où la question du fondement (*Grund*) est cruciale. En effet, elle construit toute une opposition artificielle entre, d’un côté, le fondement et, de l’autre, le concept, dont le but est d’en voir une hypothétique distance entre deux conceptions de totalité pourtant dans un même projet philosophique supposé en unité, la science de la pensée pure. Admettant que Hegel a accompli la reconstruction d’une métaphysique de l’*ens inquantum ens* après le pas destructif des métaphysiques dogmatiques, pré-critiques, le problème du *fondement* s’impose comme le premier de tous les autres. C’est la constitution d’une certaine “totalité pensée” dont les moments transpassent les trois moments (“un moment empiriste-dogmatique, un moment empiriste-critique et transcendantal, et un moment dialectique”) qui rendent la constitution de cette

²⁸ Lebrun, G. *La Patience du Concept. Essai sur le Discours hégélien*. Paris: Gallimard, 1972, p. 353.

²⁹ Lebrun, G. *La Patience du Concept. Essai sur le Discours hégélien*. Paris: Gallimard, 1972, p. 354.

³⁰ Cf.: Leibniz, G. W. “*De rerum origine radicali*” In.: *Opusculs philosophiques choisis*. Texte latin et traduction par P. Schrecker. Paris: VRIN, [1959] 2001.

totalité pensée indécidable³¹. Toutefois, cette tâche de la doctrine de l'essence, la correcte position du fondement et donc, leur totalité pensée, ne peut pas s'accomplir en vue de la question centrale de la métaphysique sans qu'il y soit résolu l'imbricolage de la chose en soi kantienne, au risque des empêchements de l'intelligibilité pleine du propre fondement. C'est pourquoi Hegel reformulera la notion de l'*inconditionné* déjà en préparant le chemin vers l'intelligibilité de la chose en soi³². Cela caractérise le dernier moment du chapitre au titre assez intrigant, "*Fondement contre Concept?*", de Longuenesse.

C'est dans ce contexte d'une opposition forgée entre le fondement et le concept que Longuenesse observe que le *fondement complet* se ressemble, ou encore serait l'équivalent plein, à la conception althussérienne de Tout attribuée à Marx:

L'exposé du fondement formel est l'occasion de développer une critique de l'abstraction empirique étrangement proche, jusque dans le détail, de la critique marxienne des hypostases hégéliennes. Et l'exposé du fondement complet offre une définition du fondement comme totalité de rapports, "rapport de rapports", selon l'expression de P. J. Labarrière et G. Jarczyk, étrangement proche de la causalité dialectique "efficace d'une structure sur ses éléments" définie par L. Althusser. Celui-ci accompagne pourtant cette définition d'une critique vigoureuse de l'"essence expressive" hégélienne.³³

La manière dont Longuenesse mobilise l'approximation entre le fondement complet et le tout marxien à partir de la position d'Althusser est assez polémique, et certainement d'une importance théorique significative. Mais pourquoi cette totalité s'ajusterait-elle autant bien au "tout structuré à dominance"? Certes, prendre le fondement complet comme "rapport des rapports" nous semble déjà esquisser le bon chemin de convergence. Mais c'est la manière dont Hegel conduit les déterminations de la réflexion à la chose et la chose aux déterminations de réflexion, et qui s'établit dans une sorte d'unité pensée immunisée contre des rechutes soit à l'un soit à l'autre des deux côtés, qui permet une certaine porosité tout à fait relationnelle d'un fondement qui se fait le fondement des fondements, en l'espèce, le fondement formel et le fondement réel. Dans le cadre de la doctrine de l'essence, rappelons-le, il ne s'agit nullement d'une unité forgée par la téléologie, laquelle ne viendra au jour qu'à partir du concept, de la logique subjective. Cela veut dire que cette unité du fondement complet est dépourvue d'un principe, tel que l'a interprété Althusser, capable de guider ou, préalablement, d'organiser et de hiérarchiser de manière concentrique toutes les relations qui lui sont immanentes, réflexives ou réelles. Voilà donc comment Longuenesse résume son interprétation du fondement complet:

Le fondement formel est inséparable du fondement réel. Le rapport réfléchi n'existe que dans le rapport réel, dans *ce* rapport réel particulier. Rappelons encore une fois le raisonnement par lequel

³¹ Longuenesse, B. *Hegel et la critique de la métaphysique*. Paris: VRIN, 2015, p. 153.

³² Il faut remarquer que Longuenesse, me semble-t-il, n'avance pas vers la dissolution de la chose en soi à travers le devenir existante de l'essence comme l'intelligibilité elle-même. Peut-être cela est dû à la préoccupation logique qu'anime son interprétation toute entière.

³³ Longuenesse, B. *Hegel et la critique de la métaphysique*. Paris: VRIN, 2015, p. 166.

on passe du “fondement réel” au “fondement complet”. Une détermination réelle n’est pas par elle-même fondement. Elle est fondement en vertu d’un rapport qui la fait fondement, détermination essentielle. Ce n’est pas la “détermination essentielle” qui fait le rapport, c’est le rapport dans lequel est pensée la totalité des déterminations de la chose qui fait d’une détermination particulière la “détermination essentielle” dans son rapport aux “déterminations inessentielles”. Il faut que l’unité soit pensée pour que soient pensés les rôles respectifs des déterminations. Aucune détermination ne porte en elle-même le fait qu’elle est essentielle ou qu’elle porte l’unité de toutes les autres. Voilà pourquoi le fondement complet est à la fois réflexion tautologique du fondement réel et tout autre chose qu’une hypostase au sens dénoncé par Marx. Il n’instaure pas une nouvelle réalité comme fondement de la première. Le “fondement complet” n’existe pas ailleurs que dans le fondement réel, mais il constitue un progrès dans la façon de penser le fondement réel en fondant l’unité, c’est-à-dire la détermination réciproque, des déterminations “essentielles” et “inessentielles”.³⁴

Le rapport fondant l’unité se caractérise par la détermination réciproque, un rapport “des rapports” qui identifie les différends, les déterminations de n’importe quelle espèce, dans un même lien constitutif servant à fonder à la fois le formel et le réel. Que cette unité soit pensable, pensée, permettrait justement l’intelligibilité de tous les enjeux des différents rapports sans pour autant instituer un rapport “de base”, fixé pour toujours d’après l’unité elle-même, pouvant jouer le rôle de principe actif. Si on ne trouve même pas ce type de “fixation”, il devient d’autant plus démesuré de suggérer une sorte de principe de concentration de tous les éléments de cette totalité. Il est sûr, néanmoins, que le fondement complet serait pris par l’inconditionné, mais cela n’annule pas le fait qu’il s’agit toujours d’un rapport des rapports qui lie la “structure” du réel et leur pensabilité, leur “unité pensée”, bref, l’unité pensée de la totalité. Il est intéressant de constater que Longuenesse va au sens de l’homologie entre cette totalité et non seulement le tout structuré d’Althusser, mais aussi et surtout en ajoutant sans réticences “à dominance”, le “tout structuré à dominance”³⁵. L’étonnement vient du fait que le tout structuré demande, exige impérativement, chez Althusser, le mode de la dominance pour sa complétude comme le facteur de la structuration, peut-on le dire, du propre tout, et sans laquelle on perd son intelligibilité.

Certes, forcément, l’homologie retourne au statut de l’analogie à cause d’une totalité relationnelle lâche chez Hegel en contraste avec la dominance requise par le tout althussérien. En tout cas, l’interprétation de Longuenesse, me semble-t-il, est très précise et fort conséquente par rapport au fondement, et c’est pourquoi la provocation à travers Althusser continu à avoir toute sa validité:

Or, si mon analyse du fondement complet est juste, il semble bien qu’au contraire s’y exprime une conception de la totalité qui fait droit à l’autonomie et à l’inégal développement des déterminations réelles. Il semble bien par conséquent que soit clairement affirmée l’efficacité respective de chacune comme définie non en elle-même mais par son rapport à toutes les autres. Il ne me semble pas faire

³⁴ Longuenesse, B. *Hegel et la critique de la métaphysique*. Paris: VRIN, 2015, p. 177.

³⁵ Longuenesse, B. *Hegel et la critique de la métaphysique*. Paris: VRIN, 2015, p. 178: “Cette manière de penser le ‘fondement complet’ me semble proche d’une conception de la totalité que nous avons été invités à opposer à la conception hégélienne: la définition proposée par Althusser du “tout structuré à dominance”. En introduisant cette expression Althusser veut opposer à la conception hégélienne de la totalité la conception inaugurée par Marx”.

de doute que Marx a pu trouver dans Hegel les prémisses d'une conception de la totalité telle que celle que définit Althusser.³⁶

Ce passage, qui confesse subtilement le succès de la lecture althussérienne de Marx, pour prendre l'un pour l'autre en toute tranquillité, conduit Longuenesse à s'interroger sur la raison pour laquelle Althusser n'a pas voulu s'en tenir à cette construction hégélienne du fondement complet. Évidemment, Althusser a condamné la totalité hégélienne par sa vérité, par la totalité construite par le concept, c'est-à-dire qu'il aurait interprété la totalité hégélienne selon l'optique selon laquelle cette totalité respective au fondement complet aurait dû forcément être dépassée et entièrement absorbée justement par le concept. Encore une fois, Althusser joue le rôle de contre-exemple, essentiel pour l'artifice que Longuenesse a construit par l'opposition entre fondement et concept, et qui lui permet, en outre, de soulever des questions d'allure naïve, bien qu'elles soient sans aucun doute d'un grave intérêt.

Qu'importe le "fondement" hégélien s'il doit être dépassé et absorbé dans le "concept"? (...) quel rôle joue le "fondement" dans le système hégélien? Doit-il fournir un modèle ou une méthode de connaissance, ou bien est-il supposé définir une structure de la réalité? Doit-il avoir l'un et l'autre rôles? Quel rôle joue à son tour le concept? Pourquoi le fondement doit-il trouver sa "vérité" dans le concept?³⁷

La question, par exemple, de savoir si le fondement joue le rôle de structure de la réalité ou d'une méthode de connaissance, a trouvé sa réponse: ni l'une ni l'autre, car le fondement complet accomplit une exigence d'une métaphysique qui a besoin à tout prix de renaître des cendres kantienne, toujours bloquée par la chose en soi qui perturbe l'intelligibilité de l'*ens inquantum ens*. Longuenesse avait déjà ses réponses. Alors, pourquoi soulever ces types de questions? À mon avis, il s'agit là d'un grand point d'inflexion par rapport à la démarche althussérienne. Or, derrière tout cela, apparaît, en fait, la distinction entre l'objet réel et l'objet de connaissance, laquelle Longuenesse n'a ni voulu ni pu même énoncer à haute voix. Seul le silence d'une alternative subtile entre la structure de la réalité ou la méthode de connaissance a suffi pour se débarrasser d'Althusser avec élégance. C'est ce que l'on voit nettement dans les conclusions auxquelles parvient Longuenesse, des conclusions toujours provisoires comme elle le souligne modestement: il se réaffirme que la conception de la totalité selon le fondement complet est analogue à celle proposée par Althusser en ce qui concerne l'ensemble marxien; mais aussi, dans la mesure où le concept est la vérité de l'essence, il faut reconnaître qu'il n'y aurait "de détermination de l'essence que par la présence implicite du concept"³⁸, et même, tantôt le fondement, tantôt le concept, tous deux ne peuvent pas être pris comme une sorte de "principe de la connaissance" (c'est bien le sens aussi de la critique de Lebrun). Savoir, en effet, c'est

³⁶ Longuenesse, B. *Hegel et la critique de la métaphysique*. Paris: VRIN, 2015, p. 179.

³⁷ Longuenesse, B. *Hegel et la critique de la métaphysique*. Paris: VRIN, 2015, p. 179

³⁸ Longuenesse, B. *Hegel et la critique de la métaphysique*. Paris: VRIN, 2015, p. 182.

le "ressouvenir d'une unité pensée dont l'autodétermination peut être exposée dès lors que le mouvement de l'essence a démontré son identité à travers tout contenu pensé", et cela "ne change en rien aux savoirs finis"³⁹.

Enfin, quel est le sens de la présence d'Althusser dans une magistrale interprétation de la doctrine de l'essence qui pourrait se passer de lui sans aucune perte?

Mais si la confrontation que proposait Louis Althusser entre la structure de la totalité selon Marx et selon Hegel repose tout entière sur un malentendu, pourquoi avoir évoqué cette confrontation? C'est qu'il n'est pas indifférent qu'une catégorie qui structure la Doctrine de l'essence tout entière (celle de "fondement", et plus précisément de "fondement déterminé") trouve son homologue dans une problématique qui se veut matérialiste. Le matérialisme de Marx signifie la restauration de l'irréductibilité de la matière à la pensée. Or la problématique de l'essence considère la résistance de la matière comme un élément actif dans la constitution des figures de la pensée. C'est pourquoi deux caractéristiques principales de la Doctrine de l'essence sont la résurgence incessante de la contradiction, et l'inachèvement de la totalité⁴⁰.

Ce sourire poético-sensuel de la matière la rend irrésistible, et irréductible même à la pensée. Mais est-ce que cela suffirait pour justifier la présence d'un simple malentendu, à la bagatelle d'une simplification de Marx au bastion de la trop dure matière? Si c'est le trésor à découvrir, à peine pourrait-on considérer que le rapport entre Marx et Hegel, par le biais d'Althusser, ne serait qu'une homologie aussi restreinte que celle d'une résistance, dont la doctrine de l'essence fournirait l'élan perdu d'une confrontation toujours manquée, car trop abattue par une fixation à la totalité venue du Concept. Toutefois, il faut reconnaître que la "résurgence incessante de la contradiction" et "l'inachèvement de la totalité" nous réservent quelque chose de beaucoup plus intéressant que l'amère résistance de la matière, à l'étonnement de ceux qui ont réalisé que l'interprétation de Longuenesse laisse le frayage quasiment effacé d'une matière, cette fois-ci des neurones scintillants.

Cette alternative, qui caractérise le choix entre l'interprétation de Lebrun et celle de Longuenesse, au-delà des différents sujets envisagés dans l'océan de la *WdL*, soit la doctrine du concept, soit la doctrine de l'essence, dont la critique d'Althusser saute aux yeux par leur convergence sur le même thème en variation, celui de la totalité et de l'image construite de Hegel, juste ou pas; non par hasard, cette alternative porte une différence assez significative entre le *discours* et la *logique*, c'est-à-dire que la convergence se réalise aussi à dépit d'une alternative inconciliable à principe, celle entre la dialectique comme une façon de dire, d'énoncer, bref, d'exercer la puissance du langage, et celle de la dialectique comme le plus élevé dispositif cognitif jamais conçu.

Lebrun et Longuenesse ont tous deux pris la position d'Althusser au sérieux, très au sérieux, et non par simple courtoisie. Ce qui est troublant, cependant, c'est pourquoi cette alternative n'a pas affecté Althusser? On peut toujours excuser Althusser d'avoir créé un Hegel épouvantail, avec toutes les caractéristiques reconnaissables à tout marxiste de son temps. Ou, plus subtilement encore, pourquoi pas une image miroir capable de provoquer un grave effet *unheimlich* comme celui ressenti par Freud en voyant

³⁹ Longuenesse, B. *Hegel et la critique de la métaphysique*. Paris: VRIN, 2015, p. 182.

⁴⁰ Longuenesse, B. *Hegel et la critique de la métaphysique*. Paris: VRIN, 2015, p. 183.

sa propre image dans le train à la nuit, chez ceux qui considéreraient Hegel comme le paradigme interprétatif de Marx? Le fait c'est que excuser Althusser import très peu, je dirais rien, et ni même les deux lecteurs de Hegel ont exigé telle sorte de rédemption. Ce qu'il est essentiel de constater - coûte que coûte - c'est la justesse de leur affirmation, et une analyse approfondie de la doctrine de l'essence ou de la doctrine du concept suffit à corroborer leurs dires. Au fond, Lebrun et Longuenesse ont mis en lumière l'un des aspects très sensibles de l'entreprise althussérienne: la *surdétermination*. Et à peine serait-on en mesure de décider s'il s'agit de considérer la *surdétermination* comme une façon de dire la complexité, telle une sorte de "troisième" proche au sens lacanien du symbolique, ou comme la promesse d'une logique, d'une nouvelle logique, certes, de la complexité.

Ainsi, notre réflexion doit se diriger vers les deux notions essentielles que sont le *fondement* et le *reflet*, car ces notions nous offrent la possibilité d'appréhender à la fois l'aspect cognitif et l'aspect réel, dans la zone, par hypothèse, indécidable entre le *discours* et la *logique*. Une partie, néanmoins, de la difficulté d'articuler ces deux notions vient du fait que, chez Althusser, l'élément de l'idéologie y intervient, et cela exige qu'on le considère, encore si on le fait de manière limitée à ce qu'il est suffit pour ces deux notions soient articulés, c'est-à-dire qu'il ne faut pas se détenir sur des aspects opérationnels de l'idéologie, notamment ceux qu'on trouve dans des écritures tel comme *Idéologie et Appareils Idéologiques d'État* (1970).

L'idéologie comme l'élément d'articulation entre le fondement et le reflet.

Analytiquement, la construction reconnue comme celle de la *topique* marxienne décrit une Base réelle où se sont articulées constitutivement les forces productives, d'un côté, et les rapports de production, de l'autre. Et à la fois, ces éléments s'articulent, se reflétant dans la Superstructure, instanciée en juridique, en politique et en idéologique. Cette dernière instance, en fait, c'est un effet de correspondance des formes sociales de conscience par rapport au juridique et au politique, donc l'idéologique est présent dans ces deux instances. Cette correspondance, en outre, se trouve aussi par rapport aux éléments de la Base réelle: si on analyse les forces productives, elles sont l'articulation, en mouvance par les rapports de production, entre les moyens de production et les forces de travail. Or, ces forces de travail sont constituées par muscles, nerfs et cerveaux humains, les mêmes cerveaux qui reflètent le monde extérieur. Ainsi, les formes de conscience correspondantes aux instances de la Superstructure sont toujours déjà présentes dans la Base réelle dans l'élément des forces productives. Mais cela veut dire aussi qu'il y a une sorte de nœud qui les attache de manière remarquablement non-linéaire.

Un exercice imaginaire peut venir à nos secours ici. Prenons un fil, faisons de son commencement la Base réelle en le conduisant à la direction de la Superstructure. Par le fait que les formes de conscience, ou l'idéologique, sont présentes dans toutes les instances de la Superstructure, ce fil traverse toutes ces instances en les nouant jusqu'à s'arrêter dans l'élément des formes de conscience en correspondance avec toutes ces instances. Or, ce fil ne peut pas finir son parcours, il doit continuer, car l'idéologique se trouve aussi dans l'élément de la force de travail, et c'est pourquoi le fil doit maintenant retourner directement de la

correspondance avec les formes de conscience et se nouer à la Base réelle dans cet élément spécifique qui consiste en la force de travail, où chaque tête humaine réfléchit le monde extérieur. En fait, en regardant de près, ce fil noue chacune de ces têtes humaines. Et dans la mesure où les forces productives ne sont pas mises en mouvance que par les rapports de production, il faut que ce fil enlace aussi ces rapports en les nouant chacun d'eux. La question inévitable serait à propos du nœud qu'enferme ce fil, c'est-à-dire le nœud qui finit tout son parcours en attachant tout ce schéma dans une clôture définitive. Or, cette question n'a pas de sens sinon en supposant qu'il a une sorte de nœud final du fil, lequel se nourrit aussi qu'il ait un commencement. Cependant, ce fil a fini à la Base réelle où il a aussi commencé son parcours. On pourrait assumer, et justement pour échapper au problème de son nœud final, que ce fil n'a jamais commencé, et que cette fin supposée, en fait, se recommence par cette fin même qui a été son propre commencement: les deux bouts se sont alors noués. Ainsi, ce fil ne commence ni ne finit, il ne fait que toujours nouer et nouer sans cesse.

À peine on pourrait admettre que ce non-commencement et cette non-finalisation suggéreraient une sorte de circulation, car les nœuds ne se comportent pas de façon telle qu'ils soient tous symétriquement en équidistance par rapport à quelque chose qui jouerait le rôle d'un centre. Cette construction allégorique en image nous provoque une profonde sens d'asymétrie par des nœuds constantes et pourtant par le parcours sinueux avec des espacements de nœuds assez irréguliers entre eux. Par-là, on peut conférer tout le sens de la sentence marxienne selon laquelle toute production est, en fait, reproduction, sans qu'on soit tombé dans une image circulaire de cette reproduction. Ainsi comme il faut remarquer que la Base réelle joue le rôle de condition d'existence de toute la construction, il devient aussi clair qu'un élément se trouve présent dans tout le parcours du fil comme s'il comblait tout les espacements, c'est celui de l'idéologique. Néanmoins, cet élément de l'idéologique, comblant tout la construction, n'est pas visible autrement que par le *point de vue de la reproduction*, où il est effacé l'artifice du commencement et de la fin.

S'il est correct le sens qui se donne à voir sous-jacent à cette allégorie imaginaire, l'idéologie se trouve *entre* le fondement et le reflet, et la grande difficulté consiste à appréhender son articulation, car, d'après l'allégorie, il devient paradoxalement unimaginable une formulation discursive de cette articulation de façon linéaire, ou plutôt l'"entre" ne peut simplement pas s'inscrire dans une formule entre deux éléments, puisqu'il se trouve toujours dissous en chacun de ces éléments en articulation, ainsi comme l'image allégorique s'est comblée par l'idéologique. Cela équivaut à dire qu'il est propre du fondement se réfléchir, ainsi comme il est propre du reflet se fonder, et cette propriété qui les permet d'en faire c'est l'idéologique. Certes, il ne suffit pas cet exercice et son rôle se limite plutôt à nous informer en nous indiquant un chemin qu'il faudrait poursuivre par la penser, et pas par l'image, quoique écrire c'est déjà toujours-déjà s'imaginer.

Peut-être cela justifie en quelque mesure le caractère fragmentaire de la pensée d'Althusser, puisqu'on peut toujours pincer le fil par où l'on veut, c'est-à-dire qu'il n'y a pas de commencement. Corrélativement, de l'idéologie, on n'échappe jamais, et cette épaisseur circulatoire propre à l'idéologie a pour effet justement une sorte de séparation, telle une extériorité, où il s'installaient la connaissance.

Toutefois, c'est un effet idéologique que la connaissance soit ainsi cette extériorité capable de vérité, car cette vérité finit par négativement se construire par rapport à la fausseté, et donc l'autre de la fausseté en étant la vérité tourne en rond et retombe dans l'idéologie, en l'espèce, d'une théorie de la connaissance. Assumer qu'il n'y a rien en dehors de l'idéologie c'est une prémisse matérialiste par excellence, surtout parce qu'elle nous inscrit dans la topique marxienne, ainsi comme Marx lui-même s'y inscrit. Althusser avait formulé cet crucial point comme "le problème de tous les problèmes philosophiques (et politiques et militaires)", à savoir, "comment on peut bien sortir d'un cercle tout en y restant"^{41 42}. Or, l'hypothèse de lecture ici c'est que le fondement et le reflet dans leur articulation par l'idéologie ne sont qu'une seule et même chose que la *surdétermination*. Toutefois, la *surdétermination* c'est par excellence la notion qui distingue Marx de Hegel selon Althusser et sa positivité doit se produire à dépit de cette négativité d'un divorce entre les deux.

∴

J'expose notre parcours dans cette écriture. Le premier moment, intitulé "Un protocole de lecture dans *Sur le jeune Marx*" traite de manière dont Althusser construit descriptivement la *surdétermination* par le biais de la séparation entre Marx et Hegel dans la perspective de la *lecture*. Ensuite, dans le deuxième moment, on submerge dans l'écriture la plus spéculative à jamais produite par Althusser, "Miniature spéculative - entre Bertolazzi et Brecht" positive l'idéologie à l'extrême, y compris dans son écriture elle-même. C'est dans cette écriture que la notion de *surdétermination* se montre comme le point de convergence de tous les éléments mobilisés en analyse et où il se montre l'impératif nécessité de la construction d'une théorie de l'idéologie, comme le chemin pour sortir du cercle sans y quitter. Dans ce moment il s'impose, certes, une bifurcation: soit on part vers la construction de la théorie de l'idéologie, soit on poursuit le chemin, une fois montrée la nécessité de cette théorie, vers l'approfondissement de la notion de *surdétermination*. On emprunte le deuxième chemin et on procède à l'analyse de *Contradiction et Surdétermination*, en essayant de rendre compte de tous les éléments qui y sont mobilisés pour parvenir, enfin, à un carrefour où s'impose une relecture invitante. Cette relecture est provoquée par la nécessité de prendre du recul par rapport à la démarche althussérienne, démontrant ses limites et ses impasses, bref, son grand échec, ainsi qu'à l'égard de certaines tentatives ultérieures de résolution. Toutefois, il ne s'agit pas d'un simple pas en arrière, c'est plutôt un mouvement de va-et-vient dont toute l'entreprise althussérienne exerce sa force sous la force de l'actuel état des problèmes.

⁴¹ Althusser, L. "Les faits" In.: *L'avenir dure longtemps suivi de Les Faits*. Paris: Éditions Stock/IMEC, 2007, p. 360.

⁴² Il existe un essai très intéressant à propos de cette sentence, cf.: Bralic, V. M. "Salir de un círculo permaneciendo en él" Althusser y la deconstrucción" In.: *Actas Cuarto Coloquio Internacional Louis Althusser*. La Plata: 2023; cf. aussi l'entretien de Yves Duroux: Lasowski, A. W. (org.). "Le passage des temps. Conversation avec Yves Duroux" In.: *Althusser et Nous*. Paris: PUF, 2016, p. 65.

On conclut par le difficile problème déjà énoncé ici, lié à la différence entre les lectures de Lebrun et Longuenesse. J'espère pouvoir contribuer un peu à repenser certains chemins et à mieux poser certains problèmes que je juge essentiels. Il est sûr que le ton de provocation se manifeste par rapport à certains lieux communs qui animent les lectures de l'écriture de pensée d'Althusser, mais cela s'en tient au fait que j'assume une position sceptique au sens fort et classique du terme en ce qui concerne la recherche philosophique. Cette position est tempérée par deux thèses de caractère dogmatique et pour moi non-négociables: la thèse de l'affirmation du matérialisme dans la pratique philosophique et la thèse du commun dans la pratique politique. Ces thèses consistent en une tâche indéfinie de tonalité anthropophage visant à trouver une réponse, où l'aspect sceptique intervient avec force. Néanmoins, le geste matérialiste du marxisme, que j'espère être clarifié au cours de ce travail, je le préserve entièrement: ce qui compte ce sont les faits et les devenir. En philosophie, je pense, ce qui revêt le plus d'importance ce sont les problèmes, non pas leurs solutions.

Chapitre I: Un protocole de lecture dans *Sur le jeune Marx*

Comme catégorie, l'*idéologie* naît de Marx; elle naît *pour et contre* Marx, un point c'est tout. Elle naît de la distance d'une vie, d'une jeunesse à une maturité. Et sur cette distance, Althusser demande comment lui conférer consistance, c'est-à-dire comment donner consistance à la catégorie de l'idéologie. Et cette question devient, d'après la distance d'une vie, une autre question qui s'impose tout en la présupposant, précisément une autre question dont il est amalgamé une sorte de non-autre-question, en jouant un rôle de *troisième* et marquée donc par son effet de non-altérité accouplée, presque de nature parasitaire ou symbiotique, car elle ne se permet pas rigoureusement de s'inscrire dans la circulation.

In principio erat Verbum: là où a commencé l'idéologie, a commencé aussi la science. Ce couple-là n'est pas, il ne peut pas s'en faire en miroir. Consister en l'idéologie, c'est répondre à la question du commencement du marxisme, du commencement de la science, et, en même temps, se rendre compte que ce commencement ne peut pas se faire l'autre de l'idéologie. La science n'est pas simplement l'autre de l'idéologie. C'est pourquoi se demander à propos de la consistance de l'idéologie va de pair avec la question du commencement de la science, mais avec cette condition apparemment paradoxale selon laquelle la science ne soit jamais l'autre de l'idéologie. Le *troisième*, donc, est une question qui ne serait autrement que celle de la non-altérité de la science ou, en reprenant les termes opérationnels d'Althusser, si le *reconnaître* et le *méconnaître* forment un cercle⁴³, le *connaître* ne se clôt jamais dans une circulation. Cela est un effet de la formule de Spinoza qui est mise en scène, là où repose la non-altérité: *uerum index sui et falsi*⁴⁴, qu'on pourrait bien *transcrire*⁴⁵ comme "le vrai n'est pas l'autre du faux".

Dans *Sur le jeune Marx*, l'*idéologie* joue un rôle absolument indispensable pour la compréhension des changements, tout au long d'une vie entre les écrits marxistes. Quand deux choses diffèrent, une distance se crée entre elles, un vide apparaît, lequel exige d'être interrogé. La difficulté majeure de lire Althusser réside précisément dans la façon dont ses écrits se manifestent, se caractérisant par un dédoublement

⁴³ Le couple *reconnaissance-méconnaissance* est l'opération idéologique centrale et constitutive de la notion de *sujet* en général, c'est-à-dire que la notion de *sujet* se constitue immédiatement comme l'effet de cette opération. Cela n'a pas sans rapport avec les lectures qu'Althusser fait à propos de la psychologie et, surtout, de leur rôle par rapport à la démarche psychanalytique, dont je souligne la "fonction en miroir" produisant l'effet sujet: "Par conséquent, si l'on veut résumer la structure fondamentale qui permet à une psychologie d'exister, je dirai que la psychologie apparaît comme jouant une double fonction. [...] La psychologie apparaît comme la pathologie soit du théorique, soit du moral, soit du politique, soit du religieux. D'une part comme [leur] pathologie, et d'autre part comme une pathologie sur laquelle [ils peuvent être fondés], c'est-à-dire comme une pathologie pouvant se renverser en normalité. La pathologie apparaît donc comme un phénomène en miroir dans lequel le sujet d'objectivité réfléchit la possibilité pour lui de ne pas être ce qu'il est, et en même temps la possibilité pour lui d'être ce qu'il est. Dans ce phénomène où est assignée à la psychologie une fonction qui est celle que le sujet théorique ne peut pas assumer, dans ces conditions où la psychologie apparaît comme chargée d'assurer la fondation, la fonction que lui délègue le sujet théorique, le sujet moral, le sujet religieux ou le sujet politique, dans tous ces cas nous avons affaire à une véritable fonction en miroir: miroir de la méconnaissance sous la forme de la reconnaissance. [...]" (Althusser, L. *Psychanalyse et Sciences humaines. Deux conférences*. Paris: Le Livre de Poche, 1996, p. 121-122).

⁴⁴ EIIP43S (OP : 80): "Sanè sicut lux seipsam, & tenebras manifestat, sic veritas norma sui, & falsi est". Cf. le texte du jeune Marx où il s'utilise de cette expression spinoziste, Marx, K. "Bemerkungen über die neueste preußische Zensurinstruktion. Von einem Rheinländer" In.: *MEGA*. I.1. Berlin: Dietz Verlag, 1975, p. 100: "Die Wahrheit ist so wenig bescheiden als das Licht, und gegen wen sollte sie es sein? Gegen sich selbst? *verum index sui et falsi*. Also gegen die Unwahrheit?"

⁴⁵ Cf.: Campos, H. de. *De la raison anthropophage: Et autres textes*. Paris: Nous, 2018.

constant. C'est la posture de l'écrivain qui est notable dans chaque écriture, décelable dans la rhétorique du texte, ses mouvances et nuances, et parfois même au sein d'un même texte

Je suggère qu'on établisse une distinction provisoire, et artificielle bien sûr, entre des écrits obéissant à un *esprit programmatique*, lesquels permettent d'en faire des notions mobilisées des vraies notions opérationnelles, c'est-à-dire des notions marquées par un caractère le plus souvent formulaire et suffisant pour qu'on puisse les détacher de cette écriture afin de les faire interagir dans d'autres problèmes, contextes, écritures *etc.* Ce sont des écrits, en somme, qui comportent un fort caractère descriptif, parfois pédagogique, par rapport aux notions et catégories mobilisées. *A fortiori*, ils sont aussi *programmatisques*, car les notions ou catégories qui y sont présentes, se font présenter justement par extériorité, contrairement à ce qu'elles ne pourraient pas être détachées. C'est à condition d'être détachables qu'elles sont identifiées en tant que descriptives.

De l'autre côté de la distinction, on trouve des écrits qui présentent un caractère plutôt *spéculatif*, mais d'une manière telle qu'il est toujours mis en question dans la propre rhétorique en jeu, la manipulation des notions en essayant tout le temps de rompre avec l'intériorité et l'extériorité de l'écriture elle-même. Les fruits de cette distinction artificielle seront récoltés en temps voulu. On remarque ici que *Sur le jeune Marx* est un écrit de tonalité *descriptive*, ce qui est fort bien susceptible d'être saisi par la manière dont la notion de l'idéologie y est présentée, comme un nœud de positions, voire un nœud théorique énoncé de manière systématisée en juxtaposition pour rendre compte d'un *domaine d'application*. Si l'on reprend ces aspects centraux proposés par Althusser en ce qui concerne le nœud théorique entre la catégorie de l'idéologie et son domaine d'application, on en vient à la construction suivante:

1° Que chaque *idéologie* soit considérée comme un tout réel, unifié intérieurement par sa *problématique* propre, et tel qu'on ne puisse en distraire un élément sans en altérer le sens. 2° Que le sens de ce tout, d'une idéologie singulière (ici la pensée d'un individu) dépend, non de son rapport à une *vérité* différente d'elle, mais de son rapport au *champ idéologique* existant, et aux *problèmes et à la structure sociaux* qui le soutiennent et s'y réfléchissent; que le sens du *développement* d'une idéologie singulière dépend, non du rapport de ce développement à son origine ou à son terme considérés comme sa *vérité*, mais du rapport existant, dans ce développement, entre les mutations de cette idéologie singulière et les mutations du champ idéologique et des problèmes et rapports sociaux qui le soutiennent. 3° Que le principe moteur du développement d'une idéologie, singulière [*sic*] 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 histoire.⁴⁶

Ici, l'idéologie apparaît comme un "tout", une "unité" pourtant dédoublée en *idéologie singulière*, se référant à l'auteur d'un texte et à son texte (sa pensée), et en *champ idéologique*, où les problèmes et la structure sociale y sont réfléchis, dont leur articulation s'exprime proprement à travers la catégorie de *problématique*. Mais il s'agit là d'une articulation *en développement*, ou plutôt *en devenir*, laquelle subit des mutations en chacun de ses éléments constitutifs, l'*idéologie singulière* et le *champ idéologique*, et qui est mise en mouvement, non par l'idéologie elle-même, mais par quelque chose "hors d'elle", "dans l'*en-deçà* de

⁴⁶ Althusser, L. "Sur le jeune Marx' (Questions de théorie)" In.: *Pour Marx*. Paris: La Découverte, 1996, p. 59.

l'idéologie individuelle", c'est-à-dire par les liens complexes de "l'individu concret" à "l'histoire effective". Le rapport, ou l'articulation, entre l'*idéologie singulière* et le *champ idéologique* désigne précisément le commencement : "C'est ce rapport qu'il faut penser: le rapport de l'unité (interne) d'une pensée singulière (à chaque moment de son devenir) au champ idéologique existant (à chaque moment de son devenir)"⁴⁷.

Mais cette unité, est-elle l'unité interne de la pensée de Marx, laquelle en ce qui concerne son rapport à Feuerbach doit être pensée comme une "l'unité profonde d'un texte, l'essence intérieure d'une pensée idéologique, c'est-à-dire sa *problématique*"⁴⁸. La *problématique* est la catégorie qui nous permet de penser l'unité interne d'une pensée singulière et le champ idéologique dans lequel cette pensée singulière est immergée. Toutefois, cela veut dire que la pensée singulière dépend de l'idéologie dans laquelle elle est immergée, bien entendu, mais, pour qu'on puisse saisir le rapport qu'elle entretient avec cette idéologie, on s'en tient au fait que cette pensée n'existe autrement sinon dans une tessiture, un registre tout à fait particulier, qu'elle n'existe que dans un mode de matérialité, celui qui est le sien et qui est restreint : l'écriture. Althusser ne parle pas explicitement de l'écriture, il ne parle que de la pensée singulière. En suspendant cette dernière question sur l'*habitat* de la pensée singulière pour le moment, la question se déplace analytiquement à l'autre côté de l'affaire, le côté de l'idéologie.

En tant qu'unité, l'idéologie est un "tout", que l'idéologie "constitue une totalité (organique)", mais Althusser nous dit sous réserve que cette appréhension de l'idéologie comme "totalité organique" ne reste qu'une *description*, et seulement *une description*. Contrairement, faire d'une description une "théorie" présuppose une conversion de la description *en théorie*. Néanmoins, la preuve qui réaffirme le caractère descriptif d'une description, la preuve qu'une description ne dépasse pas en tant que description son caractère descriptif, consiste précisément en opérer une conversion. Si on convertit en théorie l'idéologie ainsi décrite comme totalité organique, c'est-à-dire si on affirme l'idéologie comme totalité organique comme théorie, le résultat c'est "l'unité vide du tout décrit"⁴⁹. Chaque fois qu'on essaie d'affirmer le caractère théorique d'une description et chaque fois qu'on l'affirme, il en résulte de cette opération de conversion une unité vide de ce tout décrit. On obtient l'indication que la description en jeu ne reste qu'une description, qu'elle reste ainsi *en-deçà* de la théorie.

Si on se détient attentivement à cette procédure, la nature tautologique d'une description est un indice de son "unité vide". Pourtant, cette "unité vide" a, techniquement parlant, l'apparence de quelque chose *Inhaltslos*. Alors, ce qu'Althusser nous pointe avec cette conversion qui confirme la nature descriptive d'une description n'est autre que la nature sans contenu de toute description. Mais, en termes généraux encore, qu'est-ce qu'il serait, dans le cadre de cette opération de conversion, une "description" qui dépasserait son statut descriptif? En d'autres mots, qu'est-ce qu'il serait un *contenu*? Il aurait un contenu si ce qui nous est exposé se présente comme "une structure déterminée d'unité". Et si on regarde bien les

⁴⁷ Althusser, L. "Sur le jeune Marx' (Questions de théorie)" In.: *Pour Marx*. Paris: La Découverte, 1996, p. 61.

⁴⁸ Althusser, L. "Sur le jeune Marx' (Questions de théorie)" In.: *Pour Marx*. Paris: La Découverte, 1996, p. 63.

⁴⁹ Althusser, L. "Sur le jeune Marx' (Questions de théorie)" In.: *Pour Marx*. Paris: La Découverte, 1996, p. 63.

choses, la question ne concerne pas l'unité d'une catégorie, mais leur position comme "totalité", sur laquelle on s'interrogeant la réponse pourrait tomber dans le vide ou elle peut indiquer une structure déterminée de ce tout qui est décrit. Ce n'est pas seulement une structure qui pose le contenu, c'est une structure *déterminée*, et le dire "déterminé" c'est le dire "délimité" et, en effet, *en rapport* à quelque chose d'autre que à soi-même, par le fait d'être soi-même une rémission à autre. Le contenu est ce qui se délimite tout en se référant à un autre, ce qui est délimité *par un autre*, et partant le contenu rompt avec le vide, l'infini indéterminé d'une identité tautologique, pour indiquer son structure à travers l'autre.

Tout cela n'empêche pas qu'une *description* ne soit pas opérative pour une catégorie dont la nature est théorique. Qu'une catégorie alors *théorique* puisse manipuler des descriptions idéologiques, ça dépend de la construction de cette catégorie, ça dépend de l'indication, dans cette manipulation elle-même, *de la nature descriptive de la description*, ainsi que de l'exposition de sa nature idéologique en tant qu'idéologique:

Penser au contraire l'unité d'une pensée idéologique déterminée (qui se donne immédiatement comme un tout, et qui est « vécue » explicitement ou implicitement comme un tout, ou une intention de « totalisation ») sous le concept de la *problématique*, c'est permettre la mise en évidence de la *structure systématique typique*, qui unifie tous les éléments de la pensée, c'est donc découvrir à cette unité un *contenu déterminé*, qui permet à la fois de concevoir le sens des « éléments » de l'idéologie considérée, - et de *mettre en rapport cette idéologie avec les problèmes légués ou posés à tout penseur par le temps historique qu'il vit*.⁵⁰

La *problématique* est unificatrice: en unifiant "tous les éléments" d'une pensée, elle met en évidence la "structure systématique typique". Il s'agit d'une unification qui donne du sens, qui permet au sens de tous ces éléments de se donner à nous en tant qu'unité de sens, un sens d'une pensée vécue. Mais ce sens, qui est le sens d'un *contenu déterminé*, il est à la fois le contenu de l'idéologie de la pensée singulière et des problèmes du temps historique où s'inscrit cette pensée singulière. Partant, la structure systématique spécifique, ce sont les rapports des éléments d'une pensée singulière, y compris les deux aspects, de l'idéologie et des problèmes historiquement donnés au moment où cette pensée se pense. On pourrait dire plutôt que la *problématique* permet de saisir l'unité de sens d'une pensée singulière qui a vécu les problèmes de son temps historique, qui a partagé l'idéologie de ce temps-là comme un *habitat* où on vit, dont le contenu qui porte en soi l'unité de sens se détermine à travers cette tension d'un certain historiquement reçu et de la pensée d'une vie vivante ce historiquement vécu, indiqués par un état du moment où cette pensée s'inscrit, qu'elle se précipite en écriture. Ce sont les tensions entre ce qui vient de l'idéologie et les problèmes qui se font l'indice d'un devenir de cette pensée singulière, un devenir saisissable par l'écriture elle-même. Ainsi, c'est à travers ces tensions que la description s'indique en tant qu'autre, c'est-à-dire ces tensions dans l'unité de sens d'une pensée singulière font de certains éléments et de leurs articulations avec des problèmes reçus exiger un autre, l'autre qui leur donne le sens manquant, et qu'on peut trouver dans une seule et même écriture ou dans une distance d'une vie vécue, dans des écritures d'une pensée singulière en devenir.

⁵⁰ Althusser, L. "Sur le jeune Marx' (Questions de théorie)" In.: *Pour Marx*. Paris: La Découverte, 1996, p. 63-64.

En procurant l'unité de sens, la *problématique* empêche justement que les éléments soient pris isolément : donner un contenu, à savoir, bien établir la structure déterminée de l'unité, c'est encercler les limites où opère la *problématique*. En fait, la *problématique* est elle-même ces limites qui établissent le contenu en tant que déterminé, mais à la condition que leurs éléments soient compris dans le "tout", dans la "unité". Cette "logique" rompt avec les notions de l'extériorité et de l'intériorité par rapport à une pensée et, paradoxalement, elle le fait par la détermination, la limitation du contenu de cette pensée. Or, on sait toujours que c'est par des limites qu'on dit que quelque chose reçoit un dehors et un dedans, donc qu'il se trouve une extériorité et une intériorité relative à cette chose même. Alors, comment est-ce qu'il serait possible d'affirmer que la *problématique* rompt avec la mutuelle-référence entre l'extériorité et l'intériorité en opérant la limitation du contenu d'une pensée singulière? Curieusement, appréhender les éléments de manière isolée nous fait tomber dans cette mutuelle-référence, car isoler les éléments d'une pensée résulte dans une opération d'extraction qu'instaure le dehors et le dedans pour ensuite, artificiellement, expliquer comment l'élément extrait se comporte vis-à-vis de l'unité de sens qui lui était originaire. Dans ce cas, les éléments isolés risquent d'être saisis eux-mêmes par des contenus, et l'ensemble de ces contenus ainsi pris tombe dans la confusion caractéristique laquelle fait consister un des côtés d'une corrélation émulative du pair intériorité-extériorité, précisément celui dit de la "matière", en l'espèce, la "matière de la réflexion", et qui s'oppose à l'autre côté qui, par la corrélation, ne serait que la "réflexion" elle-même. Matière et réflexion, matière de réflexion et réflexion, ce sont des visages de l'intériorité et de l'extériorité camouflées.

Althusser, néanmoins, nous prévient de cette confusion, en effet, il écrit:

Ce n'est pas la matière de la réflexion qui caractérise et qualifie la réflexion, mais, à ce niveau la *modalité de la réflexion*, le rapport effectif que la réflexion entretient avec ses objets, c'est-à-dire la *problématique fondamentale* à partir de laquelle sont réfléchis les objets de cette pensée. Je ne dis pas que la matière de la réflexion ne puisse modifier *sous certaines conditions* la modalité de la réflexion, mais c'est un autre problème (nous y viendrons), et en tout cas cette modification de la modalité d'une réflexion, cette restructuration de la problématique d'une idéologie, passe par bien d'autres voies que le **simple rapport immédiat de l'objet à la réflexion!** Si l'on veut donc bien poser le problème des éléments dans cette perspective, on reconnaîtra que tout tient à une question qui leur est préalable: celle de la **nature de la problématique** à partir de laquelle ils sont effectivement pensés, dans un **texte donné**.⁵¹

"Un texte donné", voilà *une écriture*. Dans la mesure où il n'est pas question de la "matière de la réflexion", on voit Althusser nous dire que, contrairement, il faut s'en tenir aux *modalités de la réflexion*, dont la *problématique reflète les objets de la pensée*. Or, la *problématique* est la réflexion elle-même, pourtant il ne s'agit pas d'une simple réflexion, il ne s'agit donc pas d'une réflexion immédiate de l'objet. Il se passe quelque chose chez Althusser qui fait que la réflexion *ne soit toujours pas une simple réflexion*, qu'elle ne se fait toujours pas un reflet comme celui d'un simple miroir; bref, il se passe quelque chose avec ce miroir-là. Ici, la *problématique* est l'équivalent de la réflexion qui produit l'effet unificateur des éléments qui sont inscrits, ou plutôt qui se donnent à voir toujours par une écriture. Le contenu ne pourrait y être autre que

⁵¹ Althusser, L. "Sur le jeune Marx' (Questions de théorie)" In.: *Pour Marx*. Paris: La Découverte, 1996, p. 64-65.

l'effet de la *problématique*, bien sûr, l'effet qui consiste en une unité de sens qui commande tous les éléments ensemble. Les objets d'une réflexion, d'une pensée singulière qui se fait écriture, ils n'y sont pas sinon immédiatement donnés comme des contenus, et c'est cette immédiateté d'être donné en contenu qui fait la dépendance des éléments pour former proprement le contenu d'une écriture. Et s'il ne s'agit pas de l'immédiat, c'est que la *problématique* joue un rôle de *médiation* à travers laquelle le contenu se fait voir et lire. C'est pour ça que Althusser dissocie l'ordre des raisons du philosophe de l'ordre de raisons de la philosophie de ce même philosophe, car cette non-coïncidence c'est la brèche par laquelle la médiation, la *problématique* s'installe, au contraire, tout sera donné à l'immédiat, et les contenus ne seront que les objets explicitement posés en tant que "matière de la réflexion".

Ne perdons-nous pas de vue que nous sommes ici face à la construction du caractère descriptif de la description, ou en d'autres termes, nous sommes face à la manipulation de l'idéologie en tant qu'idéologie. C'est dans ce contexte qu'une homologie intervient avec force: "On peut considérer qu'une idéologie (au sens marxiste strict du terme, - au sens où le Marxisme n'est pas une idéologie) se caractérise justement à cet égard par le fait que *sa propre problématique n'est pas consciente de soi*"⁵². Ce rapport entre l'idéologie et la conscience, la conscience de soi, il n'est pas, j'insiste, simplement analogique; il est tout à fait homologique. Qu'est-ce que cela veut dire sinon qu'il se passe quelque chose entre le réflecteur et le réfléchi, car la conscience n'est pas autre chose au moins d'après Kant, elle n'est pas sinon une réflexion explicitée par le "soi". Et si la *problématique* a ce comportement tel que celui de la conscience de soi (ou peut-être elles sont une seule et même chose), c'est-à-dire que la *problématique n'est pas conscience de soi*, c'est qu'elle opère tel que la "conséquence sans prémisses" chez Spinoza, sans se tourner vers soi-même, vers ses conditions, vers ses prémisses⁵³. Et sans se trouver à soi-même et ses conditions de production, elle se trouve immédiatement à soi-même en toute transparence, elle ne se voit qu'en tant qu'égalité avec soi-même, elle ne se fait qu'identique à soi-même. Cette circulation, Althusser écrit qu'elle empêche qu'on puisse avancer vers l'appréhension de la problématique, car elle se cache dans cette circulation, dans cette identité ; car ainsi elle se donne à voir comme un livre ouvert, immédiat, transparent: "Une problématique ne se lit donc généralement pas à livre ouvert, il faut l'arracher des profondeurs de l'idéologie où elle est enfouie mais à l'œuvre, et le plus souvent en dépit de cette idéologie même, de ses affirmations et proclamations"⁵⁴.

⁵² Althusser, L. "Sur le jeune Marx' (Questions de théorie)" In.: *Pour Marx*. Paris: La Découverte, 1996, p. 66.

⁵³ EIIP28Dem. (*OP* : 69): "Sunt ergo hae affectionum ideae, quatenus ad solam humanam Mentem referuntur, veluti consequentiae absque praemissis, hoc est, (*ut per se notum*) ideae confusae". Althusser a notamment s'utilise de cette formule spinoziste par rapport à l'art, entendue dans le domaine de l'idéologie, et en la distinguant alors de la connaissance: "Si je voulais parler ici encore le langage de Spinoza, je dirais que l'art nous donne 'à voir' des 'conclusions sans prémisses', alors que la connaissance nous fait pénétrer dans le mécanisme qui produit les 'conclusions' à partir des 'prémisses'" (Althusser, L. "Lettre sur la connaissance de l'art" In.: *Écrits philosophiques et politiques*. t. 2. Paris: Stock/Imec, 1997, p. 563). La position subtile de cette formule comme désignant l'idéologie se trouve aussi par rapport à la relation entre Marx et Hegel: "C'est cela [le rapport profond qui relie les prémisses du matérialisme et que commande tout de la dialectique] qui me paraît important, beaucoup plus que les 'conclusions sans prémisses' que sont les quelques jugements par lesquels Marx a parlée de Hegel en soulevant *seulement et pour elle-même* la question de la dialectique" (Althusser, L. "Soutenance d'Amiens" In.: *Solitude de Machiavel et autres textes*. Paris: PUF, 1998, p. 212). En ce sens aussi, cf.: Althusser, L. "Sur le rapport de Marx à Hegel" In.: D'Hondt, J. (Org.). *Hegel et la pensée moderne. Séminaire sur Hegel dirigé par Jean Hyppolite au Collège de France (1967-1968)*. Paris: PUF, 1970, p. 86.

⁵⁴ Althusser, L. "Sur le jeune Marx' (Questions de théorie)" In.: *Pour Marx*. Paris: La Découverte, 1996, p. 66.

S'il n'y a ni dehors ni dedans, la réflexion doit se tenir ferme dans la circulation, mais comment ça? La sentence d'Althusser selon laquelle l'ordre des raisons du philosophe ne coïncide pas avec l'ordre de raisons de leur philosophie se traduit ainsi: "(...) le philosophe *pense en elle* [la problématique] *sans la penser elle-même*". Or, ce que le philosophe fait ici, c'est *impenser* sa problématique. C'est dans la pensée singulière elle-même, dans l'écriture, que l'impensée est toujours déjà présente; c'est l'*impensée* qui structure à la fois l'écriture et le discours, pas de l'extérieur, pas de l'intérieur, mais l'*im-pensant*. Alors, si le contenu est *par un autre*, comme on l'a vu auparavant, cet autre n'est ni extérieur ni simplement intérieur, il est l'*impensée*. Du point de vue de l'écriture considérée en soi-même, la problématique permet d'appréhender le contenu déterminé par l'idéologie, l'idéologie qui se structure en tant que champ dans lequel une pensée singulière est plongée et en devenir. Cependant, avancer sur le caractère idéologique de l'idéologie immanente à une écriture signifie, avant tout, s'interroger sur l'unité de cette pensée, laquelle est présente sous l'*impensée* en tant que le contenu déterminé. Cette circulation, néanmoins, requiert que la *problématique* soit référencée à quelque chose d'autre par rapport à l'écriture, un autre distinct de celui qu'on a obtenu comme étant celui immanent à l'écriture elle-même, l'*impensée*⁵⁵. Althusser nous remet directement à la connaissance du propre champ idéologique, lequel suppose, à son tour, "la connaissance des problématiques qui s'y composent ou s'y opposent"⁵⁶:

C'est la mise en rapport de la problématique propre de la pensée individuelle considérée avec les problématiques propres des pensées appartenant au champ idéologique, qui peut décider quelle est la différence spécifique de son auteur, c'est-à-dire *si un sens nouveau surgit*. Bien entendu l'histoire réelle hante tout ce processus complexe.⁵⁷

Cette multiplication des problématiques à partir de la problématique initiale semble extravagante à première vue. Toutefois, il s'agit ici de la composition - dans des compositions et oppositions - d'un champ idéologique, au sein duquel une constellation d'écritures participe en plus de celle qui est principalement visée. Cette composition ne doit pas être établie par des éléments de chaque écriture de la constellation, sinon on tomberait dans la confusion entre les éléments et les contenus. Ce sont leurs problématiques qui sont en jeu ici, ce sont leurs unités de sens, l'unité de chaque écriture, qui composent le *champ idéologique* à partir duquel on peut régler la lecture. Seulement à partir du champ idéologique, il est possible d'affirmer que quelque chose de nouveau a émergé, que quelque chose de nouveau a commencé.

Mais, à propos de ce devenir qui pourrait faire surgir un nouveau sens, il ne s'appréhende que *lui-même en devenir*. C'est pourquoi une lecture qui juge une écriture par son origine ou sa fin est complètement inhibée, parce que la vérité de l'idéologie, elle aussi *en devenir*, et qui permet d'affirmer s'il y a quelque chose de nouveau, elle ne vient pas d'une série linéaire des écritures d'un même auteur ni simplement de la série des écritures d'auteurs divers organisées dans un temps linéaire ; tout au contraire, il

⁵⁵ Cf.: *Appendix. Le miroir de l'écriture*.

⁵⁶ Althusser, L. "Sur le jeune Marx' (Questions de théorie)" In.: *Pour Marx*. Paris: La Découverte, 1996, p. 66.

⁵⁷ Althusser, L. "Sur le jeune Marx' (Questions de théorie)" In.: *Pour Marx*. Paris: La Découverte, 1996, p. 67.

s'agit d'une vérité qui est donnée par des constellations, c'est-à-dire des rapports divers entre des écritures d'un champ idéologique, mais des *constellations en devenir* (ce qui, il faut le reconnaître, reste encore fort obscur). Une fois établi le champ idéologique à travers des problématiques de chaque écriture, les écritures se réfèrent entre elles - *en devenir* - de manières les plus diverses; de la composition à l'opposition, comme l'a écrit Althusser:

La *vérité* de l'histoire idéologique n'est ni dans son principe (source), ni dans son terme (fin). Elle est *dans les faits* eux-mêmes, dans cette constitution nodale des sens, des thèmes et des objets idéologiques, sur le fond dissimulé de leur *problématique*, elle-même en devenir sur le fond d'un monde idéologique 'noué' et mouvant, soumis lui-même à l'histoire réelle.⁵⁸

L'idéologie a une histoire, ou plutôt plusieurs histoires. Le champ idéologique est mouvant, il est en devenir ainsi que la vie d'un humain, d'un certain Karl Marx. Néanmoins, ce devenir-là qui se dit de l'idéologie est lui-même complexe, pluriel, impossible d'être soumis à la simple unité d'un temps. C'est pourquoi aussi Althusser a écrit qu'il faut scander la nécessité d'une vie, celle de Marx écrivain: "C'est la nécessité de leur vie que nous *scandons* par notre intelligence de ses nœuds, de ses renvois, et des mutations"⁵⁹. Ce *scander-là* n'est pas possible sans un champ idéologique constellé *en devenir*, un devenir lui aussi en constellation. L'idéologie, et c'est un point fondamental, est en devenir, et en tant que telle, elle doit être apprise en devenir. Il est intéressant qu'on se maintienne encore dans une position descriptive de l'idéologie sans, pourtant, tomber dans l'idéologie. Et encore il reste le rapport qui hante toute cette position, l'*histoire réelle*. Comment donc pourrions-nous scander une vie et des écritures comme celle de Marx?

Scander une vie comme celle de Marx, rendre compte du "chemin de Marx", nous dit Althusser, exige rendre compte de la "double absence" qui est le vrai sujet de cette intelligence, les "événements de sa pensée" et "histoire réelle". Toute notre attention doit s'en tenir à cette construction chez Althusser, laquelle fait succomber constamment et même toujours impitoyablement le *devenir*: la double nature qui s'impose au *devenir* et le distingue en deux, le devenir réel référent à l'histoire réelle et le devenir idéologique, y compris les événements de la pensée de Marx. Tous les deux sont pourtant aussi conçus affectés par la pluralité, c'est-à-dire tantôt le devenir réel, tantôt le devenir idéologique sont effectivement pluriels. La règle c'est la pluralité des devenirs, c'est d'où Althusser part, tandis que l'unité de chacun, elle est dérivée. S'il y a un défi permanent de l'écriture de la pensée d'Althusser, c'est cette distinction radicale, fondamentale; une distinction, à mon avis, intégralement *matérialiste*, présente dans toutes les écritures de pensée *matérialistes*, laquelle présente aussi la difficulté vertigineuse d'établir les rapports entre les deux natures, les deux devenirs, car ils agissent toujours ensemble. De surcroît, c'est cette distinction qu'a faite l'écriture de la pensée d'Althusser qui est reçue, pour partie, par ses lecteurs, surtout les détracteurs, comme l'insigne de *discontinuité*. Or, cette *discontinuité* n'est qu'une métaphore dont il est sous-jacent le *problème général du devenir* dédoublé en nature et effectivement unifié.

⁵⁸ Althusser, L. "Sur le jeune Marx' (Questions de théorie)" In.: *Pour Marx*. Paris: La Découverte, 1996, p. 67.

⁵⁹ Althusser, L. "Sur le jeune Marx' (Questions de théorie)" In.: *Pour Marx*. Paris: La Découverte, 1996, p. 67.

En ce qui concerne la lecture de Marx, c'est l'intelligence de scander ses écritures et d'attester enfin le moment où la science du marxisme est née qui est en jeu, mais surtout en constatant la double nature du devenir qui apparaît en convergence et même hybridée, mélangée, impure dans une vie, la vie de Marx ; et la difficulté majeure n'est autre que celle d'assigner le *commencement* de cette science, quand Marx devient "marxiste", en dépit du fait qu'il a toujours dit qu'il n'est pas marxiste :

Oui, il faut bien naître un jour, et quelque part, et commencer de penser et d'écrire dans un monde *donné*. Ce monde, pour un penseur, est immédiatement le monde des pensées vivantes de son temps, le monde idéologique où il naît à la pensée. (...) *La contingence du commencement de Marx, c'est cette énorme couche idéologique* sous laquelle il est né, *cette couche écrasante* dont il a dû se dégager.⁶⁰

Or, de quelle couche s'agit-il sinon celle d'une "écrasante *idéologie allemande*", comme nous le dit Althusser. Toutefois, ce n'est pas une affaire de simple réflexion : Marx, dans son trajet de vie, *n'aura pas eu besoin* de réfléchir pour qu'une science soit née. Partant, il ne s'agit pas d'une prise de conscience, laquelle échapperait de la servitude, des illusions des couches des sédiments et des sédiments idéologiques pour qui, enfin, tout soit aussi clair comme un cristal scintillant, reflétant chaque rayon en arc-en-ciel et ainsi séparant le bon grain de l'ivraie. En un mot, il ne s'agit pas de "projeter une conscience de soi sur une autre conscience de soi, mais d'appliquer au contenu d'une conscience servile, les principes scientifiques d'intelligibilité historique (et non le contenu d'une autre conscience de soi) acquis ultérieurement par une conscience libérée"⁶¹. On le sait déjà qu'à la "conscience de soi" il est réservé quelque rapport avec l'idéologie, donc on ne peut pas faire de la vie de Marx, de ses écritures, un conflit des consciences de soi ou, pour le dire clairement, un conflit entre des idéologies dans un devenir d'une vie, comme si la science naissante pouvait éliminer l'idéologie pour toujours, ce qui serait l'équivalent d'affirmer la disparition de la conscience de soi. Avancer sur la question du *commencement* de Marx, c'est faire de la science fondée par Marx le principe d'intelligibilité de la vie de Marx, le principe qui rend possible de scander leur vie et ses écritures et ses changements de *problématiques*.

En ce qui concerne le *commencement*, qui pose aussi le problème plus dramatique qui hante le marxisme, celui des rapports entre Marx et Hegel, Althusser énonce une thèse qui ne sera exposée que plus tard, dans une autre de ses écritures, *Réponse à John Lewis*⁶², dont les contours ici, dans *Sur le jeune Marx*, permettent de rompre avec l'idée d'une simple "évolution linéaire" de Marx vers la naissance de la science. Marx fait un *retour en arrière*, un retour en arrière par rapport à l'idéologie allemande. Plus intéressant encore, affirmer le retour en arrière équivaut à contester la notion hégélienne de *Aufhebung*, d'un "dépassement" qui s'affirme comme la vérité d'un moment précédent. Le traitement que Althusser donne à Hegel dans ce contexte est très schématique, mais ce schématisme n'est pas une commodité pour éviter des

⁶⁰ Althusser, L. "Sur le jeune Marx' (Questions de théorie)" In.: *Pour Marx*. Paris: La Découverte, 1996, p. 71.

⁶¹ Althusser, L. "Sur le jeune Marx' (Questions de théorie)" In.: *Pour Marx*. Paris: La Découverte, 1996, p. 72.

⁶² Cf.: Althusser, L. *Réponse à John Lewis*. Paris: Maspero, 1973.

développements ultérieurs ou fuir un examen plus profond entre les écritures de pensée de Marx et de Hegel. Ce schématisme découle de l'image de Hegel au sein même du marxisme dominant de son époque, un marxisme qui ne retient qu'une image formulée ou réduite au strict nécessaire pour une certaine compréhension de ce qui importe le plus, Marx. Contre la simple idée que Marx aurait dépassé, au sens de l'*Aufhebung* hégélienne, les illusions dont il a été complètement imprégné, en les dénonçant comme les illusions qu'elles sont; contre l'idée que Marx aurait attendu la vérité ultérieure qui dénonce les illusions qu'il vivait antérieurement, Althusser insiste sur le *retour en arrière*, un retour à travers l'étude des pensées philosophiques avant Hegel et des pensées économiques, de l'histoire et des événements historiques⁶³. C'est le *retour en arrière* constatable dans la vie de Marx qui empêche l'assimilation simple de l'"évolution" de leur pensée à l'*Aufhebung*.

Le 'dépassement' de Hegel n'est nullement une '*Aufhebung*' au sens hégélien, c'est-à-dire l'énoncé de la vérité de ce qui est contenu dans Hegel; ce n'est pas un dépassement de l'erreur vers sa vérité, c'est au contraire un dépassement de l'illusion vers la réalité; bien mieux, plutôt qu'un 'dépassement' de l'illusion vers la réalité, c'est une dissipation de l'illusion et un retour en arrière, de l'illusion dissipée, vers la réalité: le terme de 'dépassement' n'a donc plus aucun sens.⁶⁴

Spinoza joue un rôle non sans importance dans ce contexte du *retour en arrière*. Althusser le convoque dans une note de bas de page en suggérant une contre-position directe à l'*Aufhebung*. La tension Spinoza-Hegel se traduit dans la tension discontinuité-continuité, tension qui s'établit par rapport au couple Science-Ideologie⁶⁵. Si, du côté hégélien, par rapport à la "rupture dans la conservation" il est supposé "une continuité substantielle dans le processus", une "continuité substantielle du processus contenant en germe, dans son intériorité même, son propre avenir"; du côté de Spinoza, il y a "une discontinuité radicale", notamment, entre "le premier genre de connaissance et le second genre" et, souligne Althusser: "Bien que le second genre permette l'intelligibilité du premier, il n'est pas sa vérité"⁶⁶. Or, cette discontinuité se traduit dans "une rupture avec l'idéologie", dans un *déplacement* de terrain où la science, qui appréhende la réalité, définit "son objet d'une façon différente de l'idéologie", dans un sens qui fait que la science ne soit nullement "la vérité de l'idéologie"⁶⁷. Ces considérations fort descriptives ne nous éclairent

⁶³ Cf.: Althusser, L. "Sur le jeune Marx' (Questions de théorie)" In.: *Pour Marx*. Paris: La Découverte, 1996, p. 74.

⁶⁴ Althusser, L. "Sur le jeune Marx' (Questions de théorie)" In.: *Pour Marx*. Paris: La Découverte, 1996, p. 74-75.

⁶⁵ Certains critiques d'Althusser, d'après les citations d'Auguste Comte qu'il a faites dans *Lire Le Capital*, ont insisté sur le fait que la distinction entre science et idéologie est révélatrice de son *positivisme*: "A dimensão positivista do marxismo althusseriano se manifesta especialmente no conceito de 'corte epistemológico' (...). De acordo com Althusser, Marx inaugurou uma nova ciência, a ciência da história, por um 'corte epistemológico' com a *ideologia* representada pela economia política burguesa (como vimos, isso não corresponde de nenhuma maneira à concepção que tinha o próprio Marx de sua relação com os seus predecessores). (...) É porque ignora o caráter socialmente condicionado das ciências sociais que Althusser não distingue metodologicamente as ciências da natureza das ciências sociais, o que lhe permitiu comparar constantemente Marx com Galileu e Lavoisier, enfatizando a semelhança, melhor dizendo, a *identidade epistemológica* de suas descobertas (...)." (Löwy, M. *As Aventuras de Karl Marx contra o Barão de Münchhausen. Marxismo e positivismo na sociologia do conhecimento*. São Paulo: Cortez, 2000, p. 183). Il me semble très clair que ce type d'assertion vient de la méconnaissance de l'écriture de pensée de Spinoza et de son rôle chez Althusser.

⁶⁶ Althusser, L. "Sur le jeune Marx' (Questions de théorie)" In.: *Pour Marx*. Paris: La Découverte, 1996, p. 75.

⁶⁷ Althusser, L. "Sur le jeune Marx' (Questions de théorie)" In.: *Pour Marx*. Paris: La Découverte, 1996, p. 75.

pas toutes les choses dans ces rapports en parallèle, Spinoza-Hegel, discontinuité-continuité et Science-Idéologie; néanmoins, la subtilité ici, elle se tient à la question de la vérité, c'est-à-dire elle se tient à la non-relation d'altérité entre science et vérité ou, en des termes classiques, entre le faux et le vrai. Encore, c'est la formule *verum index sui et falsi* qui est sous-jacente à cette discussion. Car, de la même façon que la science n'est pas la vérité de l'idéologie, elle ne supprime pas l'idéologie, et cela est dû au fait que le vrai n'a pas quelque chose en commun avec le faux. S'il y avait quelque communauté entre le vrai et le faux, cela contredirait la notion même du vrai, puisqu'il aurait quelque chose de faux dans le vrai. Ainsi, ce qu'il est affirmé ici, c'est la non-mutuelle-référentialité entre le vrai et le faux, entre la science et l'idéologie, bref, en transcrivant la formule de Spinoza: "le vrai n'est pas l'autre du faux". Si on s'en tient à ce détail, traiter de la notion de rupture vient comme une impérieuse et nécessaire exigence.

Cette notion de *rupture* invoque une autre idée à la plume d'Althusser, une idée subsidiaire, la notion d'émergence. Althusser écrit que le *commencement* obéit, contrairement à l'*Aufhebung*, à une "logique de l'expérience et de l'émergence réelle, qui met précisément un terme aux illusions de l'immanence idéologique". Cette "logique de l'émergence", en fait, c'est une "logique de l'irruption de l'histoire réelle dans l'idéologie elle-même"⁶⁸. On a déjà pu bien l'observer, ainsi que le faux n'est pas l'autre du vrai, l'histoire réelle n'est pas l'autre de l'idéologie, mais cela pose des questions, surtout la question sur le sens de l'émergence, de la *rupture*. Tout se tient au fait que le commencement de Marx ne se doit pas à un développement au sens du dépassement hégélien, et la notion de l'émergence ou rupture doit se faire précisément en opposition à cette construction. Il ne s'agit pas de dire qu'il n'y a pas de devenir enveloppé en cette matière, mais plutôt de reformuler le sens même de ce *devenir*, lequel ne peut plus être appréhendé par le schéma hégélien. Ce qui pourrait nous éclaircir à propos de cette notion assez volatile qu'est l'histoire réelle, c'est une petite note dont Althusser non seulement opère une démarcation par rapport à la notion d'émergence chez Bergson, mais, en outre, il fait référence directe à *Die Deutsche Ideologie* (1845). L'idée centrale c'est que "l'histoire idéologique ne peut se comprendre que par l'histoire réelle qui explique ses formations, ses déformations, et leurs restructurations, et émerge en elle"⁶⁹. Et le passage de Marx c'est le suivant:

La morale, la religion, la métaphysique, et toutes les autres formes de conscience qui leur correspondent, ne peuvent donc plus conserver l'apparence de l'autonomie. *Elles n'ont pas d'histoire*, elles n'ont pas de développement, mais les hommes qui développent leur production matérielle et leurs échanges matériels modifient, en même temps que cette réalité, qui est la leur, également leur pensée et les produits de leur pensée.⁷⁰

⁶⁸ Althusser, L. "Sur le jeune Marx' (Questions de théorie)" In.: *Pour Marx*. Paris: La Découverte, 1996, p. 80.

⁶⁹ Althusser, L. "Sur le jeune Marx' (Questions de théorie)" In.: *Pour Marx*. Paris: La Découverte, 1996, p. 80.

⁷⁰ *Apud* Althusser, L. "Sur le jeune Marx' (Questions de théorie)" In.: *Pour Marx*. Paris: La Découverte, 1996, p. 80. Marx, K.; Engels, F. "Die Deutsche Ideologie" In.: *MEGA I/5*. Berlin: De Gruyter, 2017, p. 16: "Die Moral, Religion, Metaphysik und sonstige Ideologie und die ihnen entsprechenden Bewußtseinsformen behalten hiermit nicht länger den Schein der Selbstständigkeit. Sie haben keine Geschichte, sie haben keine Entwicklung, sondern die ihre materielle Produktion und ihren materiellen Verkehr entwickelnden Menschen ändern mit dieser ihrer Wirklichkeit auch ihr Denken und die Produkte ihres Denkens. Nicht das Bewußtsein bestimmt das Leben, sondern das Leben bestimmt das Bewußtsein".

La force de la sentence de Marx soulignée par Althusser - “elles n’ont pas d’histoire” [*sie haben keine Geschichte*] - ne veut rien dire d’autre que l’idéologie n’est pas par elle-même *autonome*, qu’elle dépend d’autre à partir duquel elle se fait en tant qu’idéologie et cet autre renvoie directement à l’*histoire réelle*, au développement et aux productions matérielles des humains et à leurs échanges matériels [*Verkehr*]. Mais pour que l’*histoire réelle* puisse émerger, c’est la *connaissance* de la production matérielle humaine et de leurs échanges qui est exigée. Et puisqu’il n’y a aucun rapport de communauté entre l’idéologie et l’histoire réelle, ce non-rapport reçoit l’appellation de *rupture* ou d’*émergence*, car, du point de vue idéologique, l’histoire réelle intervient de façon abrupte, non enveloppée dans le cours et la logique de la propre idéologie: la science permet l’intelligibilité de l’idéologie, mais elle n’est pas leur vérité ou, ce qui est la même, elle n’a pas de rapport, elle n’a pas de continuité avec l’idéologie.

On trouve nettement, dans cette construction d’Althusser, une série de parallèles, qu’on peut observer en déplaçant le point de vue. Du point de vue de l’idéologie, nous avons la circulation elle-même, mais cette circulation a de l’histoire, et même l’idéologie a plusieurs histoires à cause de la pluralité affectant son devenir. Dans cette circulation, aucune fuite n’est possible, laquelle serait inscrite dans cette circulation même, immanente à l’idéologie: le faux circule, il va de soi à soi-même, tout comme l’identité vide de la conscience de soi. Cette circulation qui pose l’identité, qui circule de soi à soi-même, équivaut à la conscience réfléchie sur soi-même ; elle se pose aussi comme nécessaire, la nécessité de son devenir circulant et à la fois pluralisant. Toutefois, comment peut-on affirmer que le devenir immanent à l’idéologie soit circulant et, à la fois, qu’il soit pluralisant ? Est-ce qu’on serait forcé de recourir au pair canonique essence et apparence et ainsi de concéder à la division de l’un des deux aspects selon cette distinction ?

Selon l’écriture de pensée d’Althusser, la réponse serait oui et non. Oui, car on peut toujours affirmer la nécessité de l’apparence, et l’appréhender comme effective, par son effectivité. Et non, car il n’est pas possible d’affirmer, selon la construction althussérienne, qu’il y aurait une essence qui serait le même que le vrai, ce qu’impliquerait aussi d’affirmer expressément la nécessité exclusivement de son côté au détriment de l’apparence, envisagée par la pluralité. Néanmoins, en se déplaçant au point de vue de la science, est-ce qu’il serait possible de dire qu’elle consiste en cette essence, tandis que l’idéologie toute entière consisterait donc en l’apparence ? Les choses ici pourtant ne peuvent pas aller ainsi et à cause de la sentence : la science n’est pas l’autre de l’idéologie. Encore la difficulté analytique est vertigineuse si on se tourne à la thèse selon laquelle le devenir est-il aussi dit par rapport à la science en tant qu’elle est corrélative de l’histoire réelle, qui subit aussi de la pluralité. Et de ce point de vue, celui de la science, l’idéologie se conçoit comme n’ayant pas d’histoire. Au côté de la science, le vrai est marqué toujours par son *non-altérité*, une sorte de *troisième* si on le pense en relation à la circulation idéologique. Et cela veut dire précisément qu’on ne peut simplement pas le concevoir sur une perspective d’opposition par rapport à l’idéologie, ce qui amène à exclure toute tentative de superposer les oppositions propres à la circulation comme s’il y aurait une circulation fondamentale entre la science et l’idéologie.

En constatant l’envergure de ces questions suscitées, il faut les suspendre pour le moment. Toutefois, encore deux notes de *Sur le jeune Marx* peuvent venir à notre secours afin de nous repérer par

rapport à la distinction entre l'idéologie et la science, l'histoire réelle. En fait, ces deux notes semblent être écrites ensemble, peut-être, dans un seul et même geste de rédaction. Dans la première, la note 30, Althusser a écrit le suivant:

Cette conséquence est capitale [la mise en évidence de la problématique]. Ce qui distingue en effet le concept de *problématique* des concepts subjectivistes de l'interprétation idéalistes du développement des idéologies, c'est qu'il met en évidence, à l'intérieur d'une pensée, le *système de référence interne objectif de ses propres thèmes*: le système des questions qui commandent les *réponses* données par cette idéologie. Il faut donc d'abord poser à une idéologie la *question de ses questions* pour comprendre, à ce niveau interne, le sens de ses réponses. Mais cette problématique est, *en elle-même, une réponse*, non plus à ses propres questions - problèmes - internes, mais aux *problèmes objectifs posés par son temps* à l'idéologie. C'est en comparant les *problèmes* posés par l'idéologue (sa problématique) aux *problèmes réels* posés par son temps à l'idéologue, qu'est possible une mise en évidence de l'élément proprement idéologique de l'idéologie, c'est-à-dire ce qui caractérise l'idéologie comme telle, sa *déformation* même. Ce n'est donc pas *l'intériorité de la problématique* qui en constitue l'essence, mais son rapport aux problèmes réels: on ne peut donc mettre en évidence la *problématique d'une idéologie* sans la *rapporter* et la *soumettre* aux problèmes réels auxquels elle donne, par leur énonciation déformée, une fausse réponse. Mais je ne puis anticiper sur le troisième point de mon développement (voir la note 45).⁷¹

Cette note se réfère à la structure typique qui se fait le contenu déterminé d'une problématique et son rapport avec les problèmes posés dans un temps historique délimité. L'adjectif "réel" vient à qualifier "problème". L'analyse qui requiert la *question* permettant d'unifier les éléments constitutifs de la problématique, son unité de sens, le "système de référence interne objectif de ses propres thèmes" porté par une certaine écriture de pensée, n'exige pas seulement des questions similaires sur les autres écritures de pensées autour de celle de référence, c'est-à-dire les autres écritures qui sont, pour ainsi dire, au périmètre de celle qu'on analyse pour établir leur problématique; elle exige aussi et surtout la "question de ses questions", une question qui dépasse la constellation des écritures de pensée et ses respectives problématiques pour avancer sur les *problèmes réels* qui commandent la propre idéologie en jeu dans toutes ces écritures, dont ces écritures sont la réponse, des réponses déformées, certes, mais quand même des réponses. Et la mesure de la déformation de ces réponses a pour condition justement les problèmes réels auxquels elles se réfèrent, à partir desquels elles en sont la réponse. Par là, Althusser affirme que "ce n'est donc pas *l'intériorité de la problématique* qui en constitue l'essence, mais son rapport aux problèmes réels". Or, cela nous fait déplacer l'essence au niveau du "réel", soit aux problèmes réels, soit à l'histoire réelle. Bref, c'est au côté de la science, de la connaissance qu'on peut bien mener la recherche d'une problématique quelconque. Et même si cette procédure est bien éclairée, il reste encore obscure la position de ce "réel" qui a un *non-rapport* ou un *rapport*

⁷¹ Althusser, L. "Sur le jeune Marx' (Questions de théorie)" In.: *Pour Marx*. Paris: La Découverte, 1996, p. 64.

de *non-altérité* (bien sûr, il s'agit d'une *contradictio in adjectu*) avec l'idéologie. Mais là c'est où la note 45 intervient en tant que complément de cette première note⁷².

Le point fondamental de cette note, c'est "la *déformation* des problèmes historiques réels en problèmes philosophiques", dont Althusser est obligé de montrer comment les problèmes réels – et aussi de répondre à la question de qu'est-ce qu'un vrai problème réel – sont-ils transposés "en problèmes philosophiques". Quels sont donc les problèmes réels du temps de Marx des années 1840, les problèmes réels où se trouvent les néo-hégéliens? Or, ce sont le problème *réel* "de la révolution bourgeoise, du libéralisme politique, de la liberté de la Presse, de la fin de la censure, de la lutte contre l'Église &c.", lesquels sont transposés en des termes philosophiques, dont le résultat de cette transposition c'est le problème "du règne de la Raison dont l'Histoire doit assurer le triomphe, en dépit des *apparences* de la réalité". La solution du problème ainsi transposé philosophiquement: "si la Raison est la fin de l'Histoire et son essence, il suffit de *la faire reconnaître* jusque dans ses apparences contraires: toute la solution réside donc dans la *toute puissance* critique de la philosophie qui doit devenir *pratique* en dissipant les aberrations de l'Histoire au nom de sa vérité". C'est pourquoi le problème ainsi transposé *commande ses solutions*, écrit Althusser. Il commande ses solutions, car la question qui est posée n'est pas la question qui touche les problèmes réels. Néanmoins, à la mesure qu'on compare les problèmes réels avec la solution proposée d'après le problème philosophiquement transposé, ce qu'on trouve n'est pas autre chose que la *non-correspondance* (ou, pourquoi pas, une non-adéquation, une inadéquation). C'est vrai, d'un côté, que la problématique répond à des questions réelles, mais elle le fait *déformé* par transposition, transposition qui assigne son inadéquation par rapport aux problèmes réels d'où elle offre les solutions. Par la comparaison entre les problèmes réels et les solutions idéologiques données, lesquelles nous permettent d'en voir aussi les problèmes idéologiques

⁷² Althusser, L. "Sur le jeune Marx' (Questions de théorie)" In.: *Pour Marx*. Paris: La Découverte, 1996, p. 77-78: "Cette problématique implique dans son fond la *déformation* des problèmes historiques réels en problèmes *philosophiques*. Le *problème réel* de la révolution bourgeoise, du libéralisme politique, de la liberté de la Presse, de la fin de la censure, de la lutte contre l'Eglise, etc. est transposé en *problème philosophique*: celui du règne de la Raison dont l'Histoire doit assurer le triomphe, en dépit des *apparences* de la réalité. Cette contradiction de la Raison, qui est l'essence interne et la fin de l'histoire, et de la *réalité* de l'histoire présente, voilà le problème fondamental des néo-hégéliens. Cette *position du problème* (cette problématique) *commande évidemment ses solutions*: si la Raison est la fin de l'Histoire et son essence, il suffit de *la faire reconnaître* jusque dans ses apparences contraires: toute la solution réside donc dans la *toute puissance critique* de la philosophie qui doit devenir *pratique* en dissipant les aberrations de l'Histoire au nom de sa vérité. Car dénoncer les déraisons de l'histoire réelle, ce n'est qu'enoncer sa propre raison à l'œuvre dans ses déraisons mêmes. Ainsi l'Etat est bien la vérité en acte, l'incarnation de la vérité de l'Histoire. Il suffit de le *convertir* à cette vérité. C'est pourquoi cette « pratique » se réduit en définitive à la *critique* philosophique et à la propagande théorique: il suffit de dénoncer les déraisons pour qu'elles cèdent, et de *dire* la raison pour qu'elle l'emporte. Tout tient donc à la philosophie, qui est par excellence la tête et le cœur (après 40 elle ne sera plus que la tête... le cœur sera français!) de la Révolution. Voilà pour *les solutions requises par la façon de poser le problème fondamental*. Mais ce qui est infiniment plus éclairant, et sur cette problématique elle-même, c'est de découvrir, en la comparant aux problèmes réels posés par l'histoire aux néo-hégéliens, que *cette problématique*, bien qu'elle *réponde à des problèmes réels*, *ne correspond à aucun de ces problèmes réels*; que rien ne se joue entre la raison et la déraison, que la déraison n'est pas une déraison et n'est pas une apparence, que l'État n'est pas la liberté en acte, etc... c'est-à-dire que les objets sur lesquels cette idéologie se donne les apparences de réfléchir à travers ses problèmes, ne sont même pas représentés dans leur réalité « immédiate ». Quand on est parvenu au terme de cette comparaison, non seulement les solutions apportées par l'idéologie à ses propres problèmes tombent (elles ne sont que la réflexion de ces problèmes sur eux-mêmes), mais la problématique elle-même tombe, - et ce qui apparaît alors c'est la *déformation idéologique* dans toute son étendue: mystification des problèmes et des objets. On comprend alors ce que Marx voulait dire en parlant de la nécessité d'*abandonner le terrain de la philosophie* hégélienne car « ce n'est pas seulement dans ses réponses, mais dans les questions elles-mêmes qu'il y avait une mystification »".

donnés, la problématique, l'unité de chaque écriture de pensée, et la problématique des problématiques, l'unité de sens de ces écritures en constellation, elles tombent par leur inadéquation, d'où il apparaît la propre déformation idéologique, la mystification des problèmes, des objets et des solutions. C'est ça la "question des questions", c'est interroger les problèmes réels dont l'idéologie se fait – et elle se fait en les déformant par ses problèmes et ses solutions transposés – et produisant l'unité de sens d'une délimitation historique par des pensées singulières en constellation et par rapport à laquelle chaque écriture de pensée singulière se donne aussi l'unité de sens qui lui est propre, leur problématique.

Althusser manipule l'idéologie sans pour autant lui attribuer un concept explicite, l'abordant plutôt de manière descriptive. Même s'il ne définit pas clairement ce qu'est l'idéologie, il illustre efficacement son fonctionnement, mettant en lumière son caractère déformant et transpositeur, ainsi que son pouvoir circulant et unificateur des sens. La notion de problématique nous permet de comprendre son rôle médiateur entre l'histoire réelle, les problèmes réels et l'idéologie, tout en précisant le contenu spécifique en jeu.

Miniature spéculative - entre Bertolazzi et Brecht

Enrichies de passion, de l'amour enflammé en croissance jusqu'à son terminus, une séparation, une rupture, les lettres d'Althusser à Franca appartiennent à un genre littéraire pour nous déjà en extinction, le genre épistolaire. Ainsi écrivit Althusser dans une lettre du 30 ou 31 juillet 1962:

L'éternité c'est l'autre nom de la jeunesse: avoir l'âge même de la vérité. Qu'elle soit donnée dans son âge, son présent même, son exister de vérité, dans l'exister même de celui que la dit, ou la voit, ou la tait. Le 3e genre. Jeunesse, liberté, éternité. Spinoza disait: "amor intellectualis dei".
tu y reconnaîtras, non parce que je le dis, (je puis aussi le dire) ces vieilles connaissances: l'amour, et l'intellect. Non plus divisées, non plus perdus, mais une seule et même chose.
le théâtre (du monde): il nous laisse devant notre liberté.
faire ce théâtre, ou en parler: c'est ne plus être *devant*, mais *dans* cette liberté, c'est être cette liberté, c'est être.⁷³

Des mots sincères et même si personnels, aussi bien qu'énigmatiques, ils font l'évocation de Spinoza et de son mystérieux *troisième genre de connaissance* en lien très intime avec le *théâtre du monde*⁷⁴. Aimer et connaître sont pris ensemble, comme s'ils étaient tellement en proximité, si étroitement liés qu'ils finissent par devenir comme une seule et même chose. Encore, de cette proximité, de cette jonction de l'aimer et du connaître se dégage au moins la promesse d'une *libération*, typique, je dirais, de la tradition matérialiste. La théâtralité de la vie apparaît ici comme nécessaire, comme nécessairement immanente à la vie elle-même, dont la fiction ou l'illusion du jeu en représentation théâtrale inaugurent la question de l'*illusion nécessaire*, le vrai problème qu'anime fondamentalement la *théorie de l'idéologie*. Et dans la mesure où le théâtre se confond entièrement avec la vie, de la même façon qu'on inspire et expire, on dramatise l'exister, on vit, bref, les *scaenae uitae*.

Envisager l'*illusion nécessaire* par le biais du théâtre invoque une ancienne tradition où le vivre est toujours conçu par des représentations théâtrales. Et cela nous permet d'avancer à l'intégration de l'élément biographique avec l'élément théorique, car cette distinction, si elle est maintenue ferme, instaure une extériorité réciproque entre les deux éléments, néanmoins, par une prise de distance artificielle qui est toujours remplie par l'évidence pleine de sens. La différence entre deux appréhensions de l'idée d'éternité nous permet d'en voir de près. L'éternité pourrait nous lancer dans l'impossible d'être surmontée, tout en nous opprimant ainsi comme le *mauvais infini* opprime par la distance entre des limites, des représentations en superposition successive. Par là, il est posée la représentation et son autre, une division imposée par la limite. Par contre, l'éternité énoncée par Althusser vient comme synonyme de jeunesse et de vérité, on pourrait dire qu'il s'agit là d'une éternité qui ne connaît pas de limites. Les deux appréhensions de l'éternité y sont transposées par Althusser dans une position par rapport au *théâtre du monde*: on peut y être *devant* ou *dans le théâtre du monde*. Et si paradoxal qu'il puisse sembler, c'est la distance elle-même qui nous permet

⁷³ Althusser, L. "Samedi 18-I-64" In.: *Lettres à Franca*. Paris: STOCK/IMEC, 1998, p. 504.

⁷⁴ Balibar avait déjà mentionné en passant ce *motto* dans un article d'un dossier entièrement dédié au *Piccolo* d'Althusser (Cf.: Balibar, É. "Althusser's Dramaturgy and the Critic of Ideology" In.: *differences* (2015) 26 (3): p. 13).

de “faire ce théâtre, ou d'en parler”, mais il s'agit d'une “distance” qui défait précisément le rapport mutuellement référé entre l'extériorité et l'intériorité qui nous met *devant* la vie, devant la connaissance, tout en nous éloignant toujours de notre *liberté*. De cette dernière manière, les choses ne sont pas une seule et même chose. Et le paradoxe consiste précisément dans la distance qu'il faut pour se défaire de la distance, vivre donc l'étrangeté nécessaire pour rompre avec l'illusion d'un théâtre qui est pourtant impossible d'échapper. Toutefois, comment le faire? Comment pouvons-nous nous *libérer* et aussi *connaître* dans un théâtre qui nous éloigne de nous-mêmes, paradoxalement toujours en produisant un centre en nous-mêmes suffisamment pour jouer les scènes de la vie dans une infinie circulation constituée par la tension insurmontable entre extériorité et intériorité?

Si l'on reprend la discussion qu'Althusser eut avec Franca, qui a vraiment participé à l'écriture du *Piccolo* et qui semble avoir une connaissance plus aiguë en matière de théâtre qu'Althusser lui-même, on notera des questions sous-jacentes de grande importance théorique. Franca écrit toute une lettre le 4 août 1962 en faisant sa propre “critique de la critique” d'Althusser et à propos du “théâtre d'avant-garde”⁷⁵ et, en particulier, en soulignant la pertinence et l'importance du théâtre de Beckett. Son point de départ dans la lettre est la 11ème thèse de Marx sur Feuerbach à propos du rapport entre “forme” et “contenu” en vue de l'art et son autonomie : “il ne s'agit pas seulement d'interpréter le monde mais de le transformer”^{76 77}. Viciés par un “esprit substantialiste”, les “marxistes orthodoxes” rejettent en bloc les œuvres artistiques par leurs contenus, une fois qu'ils font “attention bien plus à ce qui est dit qu'à la façon de le dire”. Pour Franca, “la grande transformation qui s'est opérée, la grande révolution, c'est celle qui se situe justement dans la forme”⁷⁸:

Prenons Brecht par exemple, ton Brecht, le mien: son caractère extraordinaire tient à sa façon de dire les choses, en leur enlevant ainsi qu'aux événements, aux sentiments, leur caractères intime comme ils étaient traités auparavant, en les extériorisant, en dépouillant la conscience de son aspect de refuge personnel, de coffre-fort intouchable, d'antipode de l'action pour en en faire l'action elle-même, en somme en abolissant l'idée de base du théâtre romantique pétri des contradictions entre le coeur et le cerveau, entre sentiment et raison, entre conscience et extériorité...⁷⁹

Le point de convergence qui constitue un théâtre en tant que théâtre moderne, selon Franca, c'est donc la *forme*, mais la *forme* dans un sens très spécifique, comme *position de la conscience*. Et dans ce sens, malgré toutes ses différences, il devient possible de rapprocher Brecht de Beckett:

⁷⁵ “Lettre de Althusser à Franca, 4-VIII-62” In.: *Lettres à Franca (1961-1973)*. Paris: Stock/Imec, 1998, p. 202: “(...) je continue à lire des essais et des articles contre ce qu'on appelle le “théâtre d'avant-garde” (cela fait déjà un an, que des amis comme toi, Hélène ou Bernard [Dort] lui avez toujours manifesté votre hostilité). En effet j'ai décidé que vous avez tort et je te le dis à toi car tu me sembles plus récupérable que les autres”.

⁷⁶ “Lettre de Althusser à Franca, 4-VIII-62” In.: *Lettres à Franca (1961-1973)*. Paris: Stock/Imec, 1998, p. 202.

⁷⁷ Il est tout à fait intéressant comment Franca évoque la 11ème thèse sur Feuerbach. En effet, on lit “il ne s'agit pas seulement...” en confluant “interprétation” et “transformation”, il faut donc interpréter et transformer.

⁷⁸ “Lettre de Althusser à Franca, 4-VIII-62” In.: *Lettres à Franca (1961-1973)*. Paris: Stock/Imec, 1998, p. 202.

⁷⁹ “Lettre de Althusser à Franca, 4-VIII-62” In.: *Lettres à Franca (1961-1973)*. Paris: Stock/Imec, 1998, p. 202.

Prenons Beckett si différent de Brecht; eh bien, même chez lui il n'y a plus de drame intime, plus de drame de la conscience comme opposée au monde: la subjectivité ne l'intéresse ni de près ni de loin, et la conscience n'est pas lacération (blessure) personnelle, mais collectivité, simplement au lieu d'être devenue claire, active, présente comme chez Brecht, elle est une conscience absente, une conscience qui agit sur un fond encore non spécifié; certes la différence est très profonde, mais c'est aussi cela qui fait d'un théâtre un théâtre moderne, ce changement de la façon qu'a la conscience de se poser: le contenu ne m'intéresse pas à ce stade (...). Beckett fait du théâtre moderne pour les motifs que j'exposais plus haut, et il le fait bien, il a un style, un potentiel et tout et tout. Et comme je te l'ai dit, c'est seulement en se plaçant d'un point de vue strictement communiste, donc de pur contenu, que l'on peut le récuser.⁸⁰

La *forme* assume l'effet d'interprétation et de transformation au théâtre moderne en tant que théâtre révolutionnaire par le "changement de la façon qu'a la conscience de se poser" à travers "la façon de dire les choses" et pas "de ce qui est dit". Il ne s'agit toujours pas du *contenu*, donc. Dans les dernières lignes de sa lettre, en faisant un parallèle avec la peinture et soulignant aussi une incohérence chez Althusser qui soutient tout son point, Franca développe une idée remarquable sur le rapport entre conscience et inconscient et entre individualité et collectivité:

Encore une chose: la peinture est arrivée en bonne partie à l'inconscient, en ce qu'elle tend à exprimer l'inconscient: la conscience clarifiée et élevée au rapport non plus seulement d'elle avec elle-même, mais d'elle avec les autres, il est demeuré ce fond amorphe, indistinct, opaque de l'inconscient que tentent d'exprimer la peinture gestuelle et des peintures du même ordre. Il ne me semble pas que la différence soit grande avec le fond existentiel de Beckett: l'accent y est mis non sur la conscience, mais sur l'antériorité dans la conscience, sur le fonds commun qui précède l'individualité. Si comme tu le disais, le problème de l'inconscient n'est pas de le porter au niveau de la conscience, mais celui d'accepter l'existence de sa réalité, je ne vois pas pourquoi l'on ne pourrait pas accepter un corrélat de l'inconscient individuel y compris dans la collectivité.⁸¹

Il ne s'agit pas de suggérer une sorte d'"inconscient collectif" ici, mais plutôt de s'interroger sur la manière dont la forme intervient dans le contenu, voire comment la forme, "la façon de dire" ou "la position qu'a la conscience", modifie le contenu, le "fond existentiel" ou le "fond commun", en vue de la complète destitution ou l'intégrale absence de la conscience. C'est l'*antériorité dans la conscience*, entendue comme *fond commun*, l'élément qui précède l'individualité, qui joue alors le rôle de collectivité. Par là, s'il faut accepter l'existence de la réalité de l'inconscient positivement et indépendamment de la conscience et en tant qu'existence individuelle, il faudrait instituer aussi un "corrélat" sien, c'est-à-dire l'existence d'une réalité référée à l'élément collectif en tant que "fond". On peut soupçonner qu'il s'agissait plutôt d'une sorte d'effet de liaison entre des individus dans une collectivité par le fait de son existence elle-même collective. Parallèlement, de la même façon que "le problème de l'inconscient n'est pas de le porter au niveau de la conscience", comme disait Althusser, on ne pourrait pas porter le "fond commun" à la conscience.

C'est dans ce rapport entre forme et contenu, dont la forme subordonne le contenu, dont "la façon de dire" subordonne alors "ce qui est dit", qu'on peut reprendre le rapport entre l'interprétation et la

⁸⁰ Lettre de Althusser à Franca, 4-VIII-62" In.: *Lettres à Franca (1961-1973)*. Paris: Stock/Imec, 1998, p. 202-203.

⁸¹ "Lettre de Althusser à Franca, 4-VIII-62" In.: *Lettres à Franca (1961-1973)*. Paris: Stock/Imec, 1998, p. 203.

transformation de la 11ème thèse de Marx invoquée par Franca. Dans la mesure où on voit aussi en parallèle la transformation en subordonnant l'interprétation, ceci est intégralement cohérent avec la restriction à propos de ne pas porter l'inconscient au niveau de la conscience, car la transformation opérée dans la forme serait indépendante de ses contenus, tout comme l'inconscient est indépendant de la conscience. Il s'agit bien d'une "corrélacion" dont les deux termes ne se réfèrent pas l'un à l'autre négativement, ce qui est tenu ici, en fait, de dissoudre la "corrélacion", puisqu'à chaque terme il est réservé la positivité qui lui est propre et qui est irréductible à l'autre.

Une pièce matérialiste

En reprenant la question de la *forme* et du *contenu* proposée par Franca, on peut avancer, par hypothèse et par un geste mimétique de celui d'Althusser, le primat "de la façon de dire" par rapport à "ce qui est dit", ce qui nous permet d'avancer sur la structure de composition de l'essai en question, un des éléments de sa forme. L'article est divisé explicitement en trois parties dont ses contenus correspondent à la "description de la pièce de Bertolazzi", à la "perception et analyse de la pièce" et à l'"effet sur le spectateur" (appelons-le: "le moment brechtien"). Toutefois, on pourrait promouvoir une division artificielle en cinq parties, en ajoutant un petit "préambule" tout au début de l'essai ("Je veux rendre ici justice...") et un moment tout à la fin, celui constitué précisément par le dernier paragraphe, qu'on peut appeler par sa première phrase: "Je me retourne". Avant de s'occuper de la "forme de l'écriture" et de son effet, il convient qu'on fasse une analyse de son contenu distribué dans leurs trois parties organiques (en suspendant alors les deux parties artificielles posées).

Ce qui nous intéresse dans cette composition n'est pas son sujet explicite, c'est-à-dire la pièce de Bertolazzi représentée et ce que le préambule suscite avec l'apparence d'une "critique des critiques" à l'esprit d'un Marx et d'un Engels en *La Sainte Famille*, la critique des critiques qu'elle avait reçue d'après sa représentation en France, comme s'il ne s'agissait que d'une réponse à ses critiques journalières et pauvres. Althusser lui-même, aussi dans une lettre à Franca le 22 septembre 1962, explicite ses intentions : "Je veux dire un texte-article (comment se fait-il que tout ce que j'écris prenne actuellement la forme d'articles et pas de livres?) un peu dans le style du texte sur le *Piccolo*, c'[est]-à-d[ire] prenant appui sur une œuvre existante et en tirant des réflexions qu'elle contient en germe ou ne contient pas"⁸². S'il y a certainement un aspect qui répond aux critiques vulgaires d'un côté, il devient aussi clair, d'un autre côté, que le point central de l'écriture, malgré cette réponse, repose sur les "réflexions qu'elle [la représentation du *Piccolo*] contient en germe ou ne contient pas".

La description de la pièce en trois actes, "les thèmes de cette pièce, et leur ordre d'apparition"⁸³, joue son rôle de matériel d'analyse. Essayons alors de la récapituler brièvement. Dans un Luna-Parc peuplé de

⁸² "Lettre de Althusser à Franca, 22-IX-1962" In.: *Lettres à Franca (1961-1973)*. Paris: Stock/Imec, 1998, p. 211.

⁸³ Althusser, L. "Le "Piccolo", Bertolazzi et Brecht - notes sur un théâtre matérialiste" In.: *Pour Marx*. Paris: La Découverte, 1996, p. 133.

gens, des gens qui déambulent et qui sont caractérisés comme des sous-prolétaires en permanente attente dans un espace vide, s'esquisse une "histoire", la "figure d'un destin"⁸⁴. Le passage à la nuit commence cette esquisse: Nina, en regardant le cirque à travers une déchirure de la toile, dans un temps suspendu, est guettée par Togasso, qui essaie de la prendre. Le père de Nina voit tout. Nina, Togasso, le père: il se noue un drame à la fin du premier acte. Mais non. Toute cette esquisse est oubliée dans le second acte, et dans un immense local de soupe populaire, où les sous-prolétaires peuplent l'ambiance. Ils mangent, ils attendent, même s'ils parlent déjà "d'industrie, de politique, et presque de l'avenir"⁸⁵, néanmoins, ils mangent et ils attendent. "Une vie", écrit Althusser, "où il ne se passe rien"⁸⁶, en annonçant une curieuse formule: "Oui, le jour du deuxième acte est bien la vérité de la nuit du premier : ce peuple n'a pas plus d'histoire dans la vie que dans ses rêves"⁸⁷. Curieuse formule qui a toute l'apparence d'une provenance hégélienne, mais brisée par l'équivalence mise entre l'histoire de la vie et l'histoire des rêves, entre vie et rêve, dans un espace peuplé, mais vide, le vide de la vie, le vide des rêves, où quasiment il n'y aurait pas d'avenir ni donc d'espoir, et de peur.

À la fin du deuxième acte, entrant en scène et toujours surveillée par son père, Nina est contrainte par Togasso de l'embrasser et de lui remettre les maigres sommes d'argent qu'elle avait dans sa poche. Ensuite, à la table, le père boit, mais ne mange pas, et Nina, en pleurs, entend de son père qu'il va tuer Togasso et qu'il fuira par cet acte coupable. Tout cela, cependant, tout ce dessin dramatique, ne dépasse pas le temps aussi bref que celui d'un éclair. Au troisième acte, des femmes plus âgées peuplent le crépuscule dans un refuge de nuit pour femmes où se trouve Nina. Ces femmes, comme le décrit Althusser, sont "incorporées au mur, assises, parlant, se taisant". Une fois cette scène vidée, le drame revient avec Nina, qui dort dans l'asile. Avant sa fuite définitive, son père vient lui parler. Il lui dit qu'il a tué pour elle, pour son honneur. Cependant, Nina bouleverse les choses et s'adresse à son père, allant à l'encontre de son père. Elle rejette les illusions, les mythes et les mensonges de son père pour son salut vers un monde du côté de la liberté et de la vérité, un monde sans nuit ni misère, où le prix nécessaire sera sa jeunesse, son corps : "Nina, debout, sort dans la lumière du jour"⁸⁸.

Voici la synthèse de la description de la pièce, à partir de laquelle Althusser intervient, en premier lieu, pour se défaire de la critique vulgaire de la réception française, et, en deuxième lieu, pour progresser sur ce qui constitue sa profondeur, ce que la structure de la pièce toute entière transmet aux spectateurs. Le

⁸⁴ Althusser, L. "Le "Piccolo", Bertolazzi et Brecht - notes sur un théâtre matérialiste" In.: *Pour Marx*. Paris: La Découverte, 1996, p. 132.

⁸⁵ Althusser, L. "Le "Piccolo", Bertolazzi et Brecht - notes sur un théâtre matérialiste" In.: *Pour Marx*. Paris: La Découverte, 1996, p. 132.

⁸⁶ Althusser, L. "Le "Piccolo", Bertolazzi et Brecht - notes sur un théâtre matérialiste" In.: *Pour Marx*. Paris: La Découverte, 1996, p. 132.

⁸⁷ Althusser, L. "Le "Piccolo", Bertolazzi et Brecht - notes sur un théâtre matérialiste" In.: *Pour Marx*. Paris: La Découverte, 1996, p. 132.

⁸⁸ Althusser, L. "Le "Piccolo", Bertolazzi et Brecht - notes sur un théâtre matérialiste" In.: *Pour Marx*. Paris: La Découverte, 1996, p. 133.

premier moment est celui de son contenu, "ce qui est dit", accusé alors de mélodrame misérabiliste, tandis que le deuxième nous apporte la forme, "la façon de dire", qui dévoile le sens latent affectant le spectateur. L'accusation de drame misérabiliste s'efface avec sa simple perception, dans la mesure où son drame déclaré, celui du temps d'un éclair et malgré les éléments de mélodrame que la pièce contient, consiste en une critique du misérabilisme à travers la position du père, qui a inventé "la fiction d'une condition imaginaire" pour sa fille, Nina; qui vit leur histoire en donnant "désespérément" "corps et sens aux illusions" dont il l'a élevée; c'est le père qui veut garder sa fille "de tout contact avec le monde", un monde caché par ses propres illusions et qui voit dans la figure du Togasso "le Mal". Et Althusser synthétise: le père, "il vit réellement et intensément les mythes qu'il a forgés pour épargner à sa fille la loi du monde", "le père est alors la figure même du mélodrame, la 'loi du cœur' qui s'abuse sur la 'loi du monde'"⁸⁹. Mais si les éléments de mélodrame misérabiliste contenus dans la pièce sont tous condensés dans la figure du père, sa fille, Nina, elle exerce toute la critique immanente au drame lui-même: c'est le Togasso qui a ouvert ses yeux en balayant "les mythes de l'enfance et les mythes du père tout ensemble"⁹⁰. Sa rupture lui fait passer à l'autre monde, un "monde nu et cruel, où la morale n'est que mensonge", et son salut n'est rien d'autre que la "jeunesse de son corps". Althusser souligne que la critique opérée par le drame de Nina avec son père est tout à fait élargie vers une critique adressée au spectateur en promouvant, en parallèle, "l'explication du monde sans illusions avec les misérables illusions du cœur" et "l'explication du monde réel avec le monde mélodramatique, la prise de conscience qui jette au néant les mythes mélodramatiques"⁹¹. Non sans malice, ajoute-t-il, qu'il s'agit bien de ces mythes, "ceux-là même qu'on a reprochés à Bertolazzi et Strehler"⁹².

Si le contenu explicite de la pièce est suffisant pour pointer la misère de la critique française adressée à la représentation, il y a tout l'autre aspect encore plus intéressant, l'aspect sous cette surface dans laquelle se présente une profondeur qui est indiquée, dans la pièce, par le "rythme étrange de son 'temps'"⁹³. *El Nost Milan* est une pièce singulière justement par sa "dissociation interne"⁹⁴, de laquelle on s'aperçoit à travers sa structure constante dans les trois actes dont le contenu est presque le même. Ainsi, dans chaque acte, on observe la permanence d'un temps vide et long, lent à vivre, et d'un temps plein et bref, d'un espace peuplé et d'un espace court, d'une multiplicité des personnages et d'un conflit dramatique qui n'enveloppe que trois personnages, Nina, le père et le Togasso. On voit ici le passage du contenu (celui qui est presque le même) à

⁸⁹ Althusser, L. "Le "Piccolo", Bertolazzi et Brecht - notes sur un théâtre matérialiste" In.: *Pour Marx*. Paris: La Découverte, 1996, p. 134.

⁹⁰ Althusser, L. "Le "Piccolo", Bertolazzi et Brecht - notes sur un théâtre matérialiste" In.: *Pour Marx*. Paris: La Découverte, 1996, p. 134.

⁹¹ Althusser, L. "Le "Piccolo", Bertolazzi et Brecht - notes sur un théâtre matérialiste" In.: *Pour Marx*. Paris: La Découverte, 1996, p. 134.

⁹² Althusser, L. "Le "Piccolo", Bertolazzi et Brecht - notes sur un théâtre matérialiste" In.: *Pour Marx*. Paris: La Découverte, 1996, p. 134.

⁹³ Althusser, L. "Le "Piccolo", Bertolazzi et Brecht - notes sur un théâtre matérialiste" In.: *Pour Marx*. Paris: La Découverte, 1996, p. 134.

⁹⁴ Althusser, L. "Le "Piccolo", Bertolazzi et Brecht - notes sur un théâtre matérialiste" In.: *Pour Marx*. Paris: La Découverte, 1996, p. 134.

la forme, à "la façon de le dire". En effet, c'est cette "façon de le dire", dont sa "dissociation interne" est explicitée par le contraste entre le temps vide et lent d'un espace peuplé d'une multitude de personnages et le temps plein et bref d'un espace court des trois personnages du drame; c'est cette "façon de le dire" qui nous pousse vers le sens latent, profond, de la pièce toute entière. Toutefois, le rapport entre ces deux éléments formels n'est pourtant nullement "explicite", ce qui produit une *étrangeté* traduite dans leur propre contraste. Althusser met en évidence que cette dissociation est une profondeur dont le spectateur vit réellement, "lorsqu'il passe de la réserve déconcertée à l'étonnement puis à l'adhésion passionnée entre le premier et le troisième acte"⁹⁵. Il ne s'agit donc pas seulement d'une *perception* d'après l'analyse de la pièce, c'est plutôt un effet sur le spectateur, un effet d'étrangeté affectant le spectateur, où les deux formes de temporalité s'inscrivent, unies par l'effet sur le spectateur dans la mesure de son rapport vécu avec la pièce. Bref, d'une part, on se tient à la dissociation des deux temporalités, où aucun rapport, au moins explicite, ne se trouve; d'autre part, les deux temporalités sont unies par un seul et même effet d'étrangeté vécue.

Dans ce point de son écriture, Althusser annonce paradoxalement que "c'est justement l'absence de rapports qui constitue le rapport véritable"⁹⁶. Cette phrase a toute l'air d'être vague si on ne se tient pas au point central selon lequel c'est le non-rapport entre les deux formes de temporalités, cette absence, qui est productrice de l'effet d'étrangeté sur le spectateur, justement deux formes qui trouvent l'union qui est la sienne dans le rapport vécu du spectateur avec la pièce. Si l'absence est productrice d'effet, ici on ne peut pas laisser d'observer qu'il s'agit bien d'un non-rapport qui ne devient véritablement un rapport que par la vie vécue du spectateur en faisant qu'une temporalité passe à se référer à l'autre, et réciproquement. On ne peut s'apercevoir de l'unité de la cause qu'à travers son effet, qui provoque l'union nécessaire de deux formes de temporalité en soi non-rapportantes l'une à l'autre, qui les met en rapport à travers l'effet d'étrangeté, dont l'élément qui justifie, *par contiguïté*, l'unité et le rapport véritable entre les deux temporalités pour qu'elles se fassent cause n'est rien d'autre que le spectateur lui-même. Cet effet n'a pour condition absolue que deux éléments rassemblés, un élément qui correspond au spectateur, comme il est déjà clair, mais aussi un autre, la dissociation interne elle-même, le non-rapport entre les deux formes de temporalité.

⁹⁵ Althusser, L. "Le "Piccolo", Bertolazzi et Brecht - notes sur un théâtre matérialiste" In.: *Pour Marx*. Paris: La Découverte, 1996, p. 135.

⁹⁶ Althusser, L. "Le "Piccolo", Bertolazzi et Brecht - notes sur un théâtre matérialiste" In.: *Pour Marx*. Paris: La Découverte, 1996, p. 135.

L'absence, elle empêche certainement le mélodrame d'être plaqué sur la chronique, en dissociant les deux formes de temporalité (et de spatialité aussi, bien sûr)⁹⁷. C'est dans cette distance prise entre les deux formes de temporalité, c'est dans ce vide-là qu'on trouve le contenu critique de la pièce: le mélodrame est critiqué par l'existence du sous-prolétariat milanais qui vit à sa manière son drame latent, en tant qu'une existence marquée par son impuissance. À travers le vide entre les deux temporalités, l'existence misérable du sous-prolétariat milanais est aperçue, il est aperçu donc "le contenu effectif de ce temps misérable".

un temps où il ne se passe rien, un temps sans espoir ni avenir, un temps où le passé lui-même est figé dans la répétition (le vieux garibaldien), où l'avenir se cherche à peine à travers les balbutiements politiques des maçons en train de construire l'usine, un temps où les gestes n'ont pas de suite ni d'effet, où tout se résume donc dans quelques échanges ou disputes qui avortent, ou que la conscience de leur vanité fait rentrer dans le néant, - bref, un temps arrêté où rien ne se passe encore qui ressemble à l'Histoire, un temps vide et subi comme vide: le temps même de leur condition.⁹⁸

La forme, elle commande certes le contenu. Mais c'est le deuxième acte qui nous permet de "percevoir directement ce temps"⁹⁹ qui commande le contenu qu'est celui d'une existence impuissante, celle du sous-prolétariat milanais à la fin du XIX^{ème} siècle. La condition de cette existence, c'est bien son temps vide. Althusser décrit la scène spatiale du deuxième acte en soulignant le "cube vide et clos" d'un réfectoire populaire comme étant "la figure même du temps de la condition de ces hommes", qui esquissent "leurs échanges dérisoires" "sous l'immuable règlement muet qui les domine" dans "un lieu d'une austérité et d'une vacuité insoutenables"¹⁰⁰. Par là, il traduit aussi toute spatialité, toute la construction scénique ici en temps : "cet espace, c'est bien le temps de leurs vies"¹⁰¹. Ces hommes aux "gestes interminables", aux "mêmes gestes", "gestes sacrés", ils vivent leur temps, condamnés au vide de ses répétitions, dont la durée de leurs

⁹⁷ Sur la conception de "chronique" de Althusser, voir la transcription de "Une conversation sur l'histoire littéraire", datée de 1963, laquelle nous donne quelque repérage: "Qu'est-ce que c'est que la chronique ? C'est un type qui raconte des événements qui se sont produits. La chronique, c'est un récit où un type dit : « J'étais là et il s'est passé ça, puis après il s'est passé autre chose ». Ou bien un type raconte ce que d'autres ont vu. De toute manière, la chronique est une suite de témoignages, soit de témoignages personnels de celui qui raconte, soit de témoignages personnels de témoins qu'il a entendus et qui lui ont raconté ce qu'ils ont vu. Une fois mise en forme, la base de la chronique, c'est la chronologie, c'est le temps, chronos... Le concept d'une chronique est la continuité du temps. Continuité d'ailleurs plus ou moins arbitraire, parce qu'en fait, elle est divisée. Le temps des témoins est le temps de la vie ordinaire : c'est le temps des années, le temps du calendrier. Ça peut être aussi le temps qui est rythmé par un certain nombre d'événements considérés comme essentiels pour l'individu en question. Par exemple, il peut superposer au temps des années le temps de ses propres histoires personnelles : son mariage, ses maladies. (Voilà une chose à faire sur Montaigne pour voir quelle est la superposition chez Montaigne du temps officiel, du temps de tout le monde, et puis de son temps à lui – de l'histoire de ses voyages.)" (Althusser, L. "Une conversation sur l'histoire littéraire" In.: *Écrits sur l'histoire*. Paris: PUF, 2018, p. 32).

⁹⁸ Althusser, L. "Le "Piccolo", Bertolazzi et Brecht - notes sur un théâtre matérialiste" In.: *Pour Marx*. Paris: La Découverte, 1996, pp. 135-136.

⁹⁹ ⁹⁹ Althusser, L. "Le "Piccolo", Bertolazzi et Brecht - notes sur un théâtre matérialiste" In.: *Pour Marx*. Paris: La Découverte, 1996, p. 136.

¹⁰⁰ Althusser, L. "Le "Piccolo", Bertolazzi et Brecht - notes sur un théâtre matérialiste" In.: *Pour Marx*. Paris: La Découverte, 1996, p. 136.

¹⁰¹ Althusser, L. "Le "Piccolo", Bertolazzi et Brecht - notes sur un théâtre matérialiste" In.: *Pour Marx*. Paris: La Découverte, 1996, p. 137.

gestes est intégralement figurée dans la structure spatiale¹⁰². Non seulement l'espace se traduit en temps, mais aussi le temps, par métaphore, trouve sa traduction en espace, le temps est aussi entièrement métaphorisé en espace.

En opposition à cette structure temporelle de temps vide, qui serait celle de la "chronique", il y a l'autre structure temporelle, celle du "drame", du temps bref comme l'éclair, noué par les trois personnages. Althusser caractérise ce temps-là comme un temps qui produit lui-même, dès son dedans, "par une force irrésistible", son propre contenu, et il l'assimile à "un temps dialectique par excellence"¹⁰³ en ajoutant qu'il s'agit d'un "temps qu'abolit l'autre et les structures de sa figuration spatiale"¹⁰⁴. Le temps vide s'évade, ou plutôt il se remplit avec la sortie des hommes, des convives du réfectoire populaire, où il ne reste que les personnages du drame, en substituant tout l'espace par leur conflit dramatique, en remplissant et totalisant toute la scène (pas tout l'acte entier!). Cette opposition des deux formes ou structures temporelles, Althusser l'appréhende comme une opposition entre un "temps non-dialectique" et un "temps dialectique":

C'est précisément cette opposition, qui donne à la pièce de Bertolazzi sa profondeur. D'une part un temps non-dialectique, où il ne se passe rien, sans nécessité interne provoquant à l'action, au développement; de l'autre un temps dialectique (celui du conflit) poussé par sa contradiction interne à produire son devenir et son résultat. Le paradoxe de *El Nost Milan* est que la dialectique s'y joue pour ainsi dire latéralement, à la cantonade, quelque part dans un coin de scène et à la fin des actes: cette dialectique (pourtant indispensable, semblait-il, à toute oeuvre théâtrale) nous avons beau l'attendre: les personnages s'en moquent. Elle prend son temps, et n'arrive jamais qu'à la fin, à la nuit d'abord, quand l'air est lourd des chouettes illustres, puis à midi sonné, quand le soleil déjà descend, enfin quand se lève l'aube. Cette dialectique arrive toujours quand tout le monde est parti.¹⁰⁵

On voit la confluence des deux aspects que jusqu'ici on tenait différés. Le contenu et la forme sont distingués selon les deux temporalités structurelles, à chaque structure temporelle correspond son contenu respectif en suivant la dissociation interne qu'anime la pièce dans ses trois actes, où le temps vide est le temps non-dialectique, celui qui n'a pas de "nécessité interne provoquant à l'action, au développement", tandis que le temps court, c'est le temps dialectique, lequel est "poussé par sa contradiction interne à

¹⁰² Qu'on pense ici, à propos de cette thématique sur les gestes, à la substitution opérée explicitement par Althusser dans *Idéologie et Appareils Idéologiques d'État* (1970) des idées par des rituels, ou plutôt des pratiques en générale, à travers une formule "à peu près" comme disait Pascal: "Mettez-vous à genoux, remuez les lèvres de la prière, et vous croirez" (Althusser, L. "Idéologie et Appareils idéologiques d'État" In.: *Sur la reproduction*. Paris: PUF, 2011, pp. 293-294) (peut-être en référence implicite à l'amusante parole venue de la chanson "Le mécréant" de George Brassens aux années 60, "Mettez-vous à genoux, priez et implorez, / Faites semblant de croire, et bientôt vous croirez"). Les gestes dits "les mêmes", "interminables" et "sacrés" nous font penser aussi à l'articulation en tension entre la persuasion et la foi par le corps chez Pascal (cf.: Pascal, B. *Pensées. Opuscules et lettres*. Édition de Philippe Sellier. Paris: Classiques Garnier, 2011, S.661, S. 680, S. 767), d'une part, et la critique faite par Spinoza, d'autre, dans le chapitre V du *TTP*, laquelle porte sur le rôle des cérémonies et de la foi liées au *imperium* et l'obéissance (Cf.: Spinoza, B. "Traité Théologico-Politique" In.: *Oeuvres III*. Paris: PUF, 2016, pp. 209-237).

¹⁰³ Althusser, L. "Le "Piccolo", Bertolazzi et Brecht - notes sur un théâtre matérialiste" In.: *Pour Marx*. Paris: La Découverte, 1996, p. 137.

¹⁰⁴ Althusser, L. "Le "Piccolo", Bertolazzi et Brecht - notes sur un théâtre matérialiste" In.: *Pour Marx*. Paris: La Découverte, 1996, p. 137.

¹⁰⁵ Althusser, L. "Le "Piccolo", Bertolazzi et Brecht - notes sur un théâtre matérialiste" In.: *Pour Marx*. Paris: La Découverte, 1996, p. 138.

produire son devenir et son résultat”. Cette assimilation analytique, qui correspond, certes, à ce que la pièce “contient en germe”, la dissociation interne des deux formes temporelles, et ce qu’elle “ne contient pas”, l’identification avec la dialecticité et la non-dialecticité à travers la confluence entre la forme temporelle vide et l’absence de nécessité interne, en somme, de devenir, et la forme temporelle courte animée par sa nécessité interne, poussée par sa contradiction et en produisant à travers son devenir son développement jusqu’au but ; cette assimilation en se présentant comme un paradoxe, néanmoins, est tout à fait justifiée par le lieu qu’occupe, en chaque acte, chaque temporalité : en venant toujours à la fin de chaque acte, le temps dialectique, il est toujours en retard. C’est le *retard* lui-même qui unit les deux temps, c’est le *retard* qui établit un rapport entre les deux temporalités, lequel est traduisible en termes spatiaux par la *latéralité* du drame, lequel est toujours joué au coin de la scène par rapport au misérable monde des sous-prolétariats milanais. Si la dialectique vient toujours “quand tout le monde est parti” (autre formule allusivement hégélienne), dans chaque acte ; si elle est toujours *en retard* par rapport au vide de la vie des sous-prolétariats ; si elle ne se joue que *latéralement* ; alors le centre de la pièce, en supposant qu’il s’agit bien du drame, le centre de la pièce, il est *décalé*. La dialectique se joue ici *à la cantonade* donc. Mais avant de continuer notre analyse, il serait utile de dire quelques mots sur cette expression “à la cantonade”.

On trouve des occurrences intéressantes de l’expression “à la cantonade” chez Althusser, comme, par exemple, dans des textes tels que *Machiavel et nous* (1972-1986)¹⁰⁶, *Conjoncture philosophique et recherche théorique marxiste* (1966)¹⁰⁷ *etc.* Je voudrais souligner une écriture qui peut nous aider à la compréhension de cette expression qui joue certainement un rôle très important. Dans une analyse sur le peintre Cremonini, Althusser établit une articulation très proche de celle du *Piccolo* ; il s’agit du lien entre l’art et l’idéologie dont les éléments du miroir, du voir et d’être vu, du nous, du cercle et, certes, l’expression “à la cantonade” s’articule afin de rendre compte des effets des œuvres de Cremonini, lesquels ont pour objet “les rapports des hommes entre eux”. Un objet donc qui prend “chez Cremonini la forme d’une exploration des miroirs” où les hommes “se regardent (...) ils *sont* regardés” dans leur seule richesse, leur “misère passée” “qui les fixe, leur renvoyant malgré eux, quoi qu’ils fassent, leur seul bien inaliénable : leur propre image”¹⁰⁸. Althusser provoque une inversion : ce sont les miroirs qui voient les hommes : “nous voyons, *nous*, le désir nu (...) : ce sont leurs miroirs qui les voient, et voient le cercle de leur vue, leurs miroirs pourtant aveugles. Les miroirs voient les hommes (...)”¹⁰⁹.

Dans ce sens, Cremonini peint “dans leurs miroirs l’inexorable cercle qui domine les relations des hommes entre eux, par les relations des objets à leurs hommes”¹¹⁰ :

¹⁰⁶ Althusser, L. “Machiavel et Nous” In.: *Écrits philosophiques et politiques*, t. 2. Paris: Stock/Imec, 1997, p. 104 et 107.

¹⁰⁷ Althusser, L. “Conjoncture philosophique et recherche théorique marxiste” In.: *Écrits philosophiques et politiques*, t. 2. Paris: Stock/Imec, 1997, p. 408

¹⁰⁸ Althusser, L. “Cremonini, peintre de l’abstrait” In.: *Écrits philosophiques et politiques*, t. 2. Paris: Stock/Imec, 1997, p. 579.

¹⁰⁹ Althusser, L. “Cremonini, peintre de l’abstrait” In.: *Écrits philosophiques et politiques*, t. 2. Paris: Stock/Imec, 1997, p. 579.

¹¹⁰ Althusser, L. “Cremonini, peintre de l’abstrait” In.: *Écrits philosophiques et politiques*, t. 2. Paris: Stock/Imec, 1997, p. 579

Dans le cercle des miroirs est 'figuré' un tout autre *renvoi* que celui de la ressemblance des formes, dans l'idéologie d'une *filiation*. Le cercle des miroirs 'figure' que les objets et leurs formes, fussent-elles apparentées entre elles, ne le sont que parce qu'elles tournent dans le même cercle, parce qu'elles sont soumises à la même loi, qui domine maintenant, de façon 'visible', les rapports des objets à leurs hommes.¹¹¹

Mais à mesure que le cercle "tourne en rond", il a perdu toute origine : mais, avec l'origine, il semble aussi avoir perdu toute 'détermination en dernière instance', partant "les hommes et leurs objets nous renvoient aux objets et leurs hommes, et vice versa, sans fin"¹¹². C'est là qu'intervient l'expression "à la cantonade", dans cette circulation, en interrompant ce renvoi infini:

Pourtant le sens de ce cercle est fixé, à la *cantonade*, par sa *différence*: cette différence n'est rien d'autre que la présence, à côté du cercle, des grandes verticales de la pesanteur, qui "figurent" *autre chose* que le renvoi perpétuel des individus-humains aux individus-objets, et vice versa, à l'infini, autre chose que ce cercle de l'existence *idéologique*: la détermination de ce cercle par sa *différence*, par une autre structure, *non circulaire*, par une loi d'une tout autre nature, pesanteur irréductible à toute Genèse, et qui hante désormais, de son *absence déterminée*, toutes les toiles de Cremonini¹¹³.

La différence par rapport au centre, à la circulation sans fin, s'impose *latéralement* dans le tableau, à côté du voir et du *se voir*, de l'être vu, ce qui déplace le centre et le sens par la présence latérale ("les grandes verticales de la pesanteur") hors du "cercle de l'existence *idéologique*". Bref, ce qui détermine le cercle, c'est la différence donnée par "une autre structure", une structure "*non circulaire*", une structure absente donc de toute cette circulation. Cette structure, ce sont les rapports constitutifs des conditions de vie des hommes qui, "en dernière instance", sont *abstraits* ("abstraits", certes, dans la circulation elle-même). Il s'agit bien d'une "abstraction réelle" marquée par son "*absence déterminée*" qui gouverne les hommes:

La structure qui commande l'existence concrète des hommes, c'est-à-dire qui *informe l'idéologie vécue* des rapports des hommes aux objets et aux hommes, cette structure ne peut, *en tant que structure*, jamais être figurée en présence, *en personne*, en positif, en relief, mais seulement, que traces et effets, en négatif, par indices d'absence, *en creux*.¹¹⁴

Il convient de remarquer que l'expression "à la cantonade", qui se dit par rapport à la circulation, au cercle, ou plutôt au jeu des renvois infinis du miroir, ne consiste pas dans *l'autre* de cette circulation, même si elle est dite "par rapport" au cercle, donc *latérale* en prenant le cercle comme référence à partir de laquelle la "latéralité" s'affirme. Cela on peut bien comprendre d'après le caractère abstrait de ce qui est latéral, mais abstrait *dans le cercle*, donc pas *en personne* et toujours active *en absence* dans la circulation. Cette considération est homologue à celle qui empêche de concevoir quelque chose qui soit *du dehors* de

¹¹¹ Althusser, L. "Cremonini, peintre de l'abstrait" In.: *Écrits philosophiques et politiques*, t. 2. Paris: Stock/Imec, 1997, pp. 579-580.

¹¹² Althusser, L. "Cremonini, peintre de l'abstrait" In.: *Écrits philosophiques et politiques*, t. 2. Paris: Stock/Imec, 1997, p. 580.

¹¹³ Althusser, L. "Cremonini, peintre de l'abstrait" In.: *Écrits philosophiques et politiques*, t. 2. Paris: Stock/Imec, 1997, p. 580.

¹¹⁴ Althusser, L. "Cremonini, peintre de l'abstrait" In.: *Écrits philosophiques et politiques*, t. 2. Paris: Stock/Imec, 1997, p. 581.

l'idéologie, et justement par la "non altérité" de ce qui est à *la cantonade* (en l'espèce, "les conditions réelles"). Cela remet aussi au problème de la distinction entre Marx et Hegel, non seulement à cause de la simple révocation du mot "cercle", mais du déplacement de la métaphore circulaire typiquement hégélienne à une métaphore topique chez Marx, où le Tout centré se brise dans un Tout décentré, voire plein d'inégalités. Dans "Du 'Capital' à la philosophie de Marx", à l'unique occurrence de l'expression "à la cantonade" référée à la Préface écrite par Engels au deuxième tome de *Le Capital*, me semble-t-il, on ne peut pas se tenir simplement à sa littéralité, quoique l'exemple de la phlogistique soit lumineux. En fait, toute la question de l'"identité nécessaire et paradoxale du non-voir et du voir dans le voir même" exposée par Althusser s'attache à cette expression¹¹⁵.

En reprenant la question du *retard* dans le *Piccolo*, ce *retard-là*, il ne peut être sinon "l'autre nom d'une conscience"¹¹⁶. On remarque alors la liaison, en série, entre les deux sentences annoncées *cum grano salis*, les formules allusives à l'écriture de pensée de Hegel qui déjà dénonçaient le vrai esprit de ce *retard* en tant qu'une dialectique de la conscience, "celle du père et de son mélodrame"¹¹⁷ ("Oui, le jour du second acte est bien la vérité de la nuit du premier (...)" ; "Elle prend son temps, et n'arrive jamais qu'à la fin, à la nuit d'abord, quand l'air est lourd des chouettes illustres (...)"¹¹⁸). Qu'il s'agit d'un *retard* "de la conscience", que le retard ne peut pas être dit, par sa position en tant que dialectique, sinon comme celui d'une conscience en présence, la conscience mélodramatique du père, ça résulte très clair. Toutefois, il faut noter que *le retard de la conscience* caractérisant sa *dialecticité* ne peut être conçu que par une référence, c'est-à-dire par quelque chose à partir de laquelle on peut dire qu'il s'agit bien d'un *retard*. Et si on se demande par rapport à quoi cette conscience est-elle *en retard*, à la fois il nous vient deux constatations. Premièrement, par son retard, cette conscience désigne quelque chose du dehors par rapport à soi-même; deuxièmement, ce dehors par rapport auquel on dit que la conscience est en retard, en étant identifié avec le temps vide, le temps où il ne se passe rien, bref, le temps non-dialectique, il n'est peut-être formellement, ce dehors-là, que le vide lui-même. En tant que vide, ce dehors à partir duquel la conscience est en retard, il est supposé manquer de contenu. Or, la conscience du père est pleine de contenu, c'est son mélodrame avec sa nécessité interne, sa puissance mouvante, qui nous permet d'en affirmer: le père tue le Togasso. Mais il tue au nom des mythes dont il a élevé sa fille, par son honneur. Ce qui emprisonne la conscience en soi-même en effaçant toute son extériorité dans la mesure de son développement, de sa nécessité interne qui la met en devenir, en action (le meurtrier), qui la fait alors contemporaine avec soi-même, ce sont les mythes, ceux qui

¹¹⁵ Althusser, L. *et alii*. "Du 'Capital' à la philosophie de Marx" In.: *Lire Le Capital*. Paris: PUF, 1996, p. 14 *passim*.

¹¹⁶ Althusser, L. "Le "Piccolo", Bertolazzi et Brecht - notes sur un théâtre matérialiste" In.: *Pour Marx*. Paris: La Découverte, 1996, p. 138.

¹¹⁷ Althusser, L. "Le "Piccolo", Bertolazzi et Brecht - notes sur un théâtre matérialiste" In.: *Pour Marx*. Paris: La Découverte, 1996, p. 138.

¹¹⁸ Allant de soi, on retrouve ici l'amusante référence à l'allégorie hégélienne du *Préface de Grundlinien der Philosophie des Rechts* Cf.: Hegel, G. W. F. "Grundlinien der Philosophie des Rechts" In.: *Gesammelte Werk*. Band 14,1. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2009, p. 16).

remplissent le vide en tant que son propre contenu. Alors, comment peut-on concevoir dans un temps vide, dans une forme vide, la présence de contenu?

Le dehors de la conscience dialectique, en étant le temps vide des sous-prolétariats milanais, n'est vide que du point de vue de la *forme* ("de la façon de le dire"), mais du perspective du contenu, ce temps-là est plein. Il s'agit d'une forme donc qui vide le contenu en emprisonnant stérilement dans leurs répétitions les sous-prolétariats milanais, tout en les neutralisant et en les maintenant dans un état de permanente impuissance. C'est un peu par artifice¹¹⁹ que Althusser fait ici recours aux pages de Marx consacrées à Eugène Sue dans la *La Sacre Famille*, en empruntant la thèse à propos des personnages de Sue selon laquelle "Le ressort de leur conduite dramatique est leur identification aux mythes de la morale bourgeoise; ces misérables vivent leur misère dans les arguments de la conscience morale et religieuse: sous des oripeaux d'emprunt. Ils déguisent leurs problèmes et leur condition même"¹²⁰. L'*étrangeté* de cette conscience mélodramatique se présente alors paradoxalement se nourrissant des contenus, des mythes provenant d'une forme vide. Par hypothèse, on peut dire que la conscience mélodramatique se maintient pleine dans sa nécessité interne par une sorte de *horror vacui*¹²¹, dont le vide ne serait autre que la *temporalité vide* des sous-prolétariats milanais d'où provient entièrement son contenu, et à la fois en méconnaissant cette condition qu'est sa condition réelle: l'*étrangeté* de cette conscience consiste précisément dans le fait qu'elle ne peut être dialectique qu'à la mesure où elle ignore ses propres conditions réelles.

Le mélodrame, en ce sens, est bien une conscience étrangère plaquée sur une condition réel. La dialectique de la conscience mélodramatique n'est possible qu'à ce prix: que cette conscience soit empruntée au dehors (au monde des alibis des sublimations et des mensonges de la morale bourgeoise), et soit pourtant vécue comme *la* conscience même d'une condition (le bas-peuple) pourtant radicalement étrangère à cette conscience. Conséquence: entre la conscience mélodramatique d'une part, et l'existence des personnages du mélodrame d'autre part, il ne peut exister, à proprement parler, de *contradiction*. La conscience mélodramatique n'est pas contradictoire à ses conditions: c'est une tout autre conscience, imposée du dehors à une conscience déterminée mais sans rapport dialectique avec elle. C'est pourquoi la conscience mélodramatique ne peut être dialectique qu'à la condition d'ignorer ses conditions réelles et de se barricader dans son mythe.¹²²

À la fois, cette conscience a pour condition réelle ce qu'elle ignore, une condition qu'elle méconnaît, n'en ayant sa vitalité que par l'emprunt de son contenu à son dehors, la conscience de la condition du "bas-peuple". Et le temps vide, celui de la multitude de personnages hors du drame, est bien rempli de contenu,

¹¹⁹ Althusser, L. "Lettre de Althusser à Franca, 13-VII-62" In.: *Lettres à Franca (1961-1973)*. Paris: Stock/Imec, 1998, p. 186: "J'ai ajouté quelques considérations théoriques sur l'essence du mélodrame en prêtant à Marx des pensées qu'il n'a sans doute pas eues, mais qu'il eût pu avoir (...)".

¹²⁰ Althusser, L. "Le "Piccolo", Bertolazzi et Brecht - notes sur un théâtre matérialiste" In.: *Pour Marx*. Paris: La Découverte, 1996, pp. 139-140.

¹²¹ Cf.: Althusser, L. "Lettre de Althusser à Franca, 11-I-1964" In.: *Lettres à Franca (1961-1973)*. Paris: Stock/Imec, 1998, p. 501.

¹²² Althusser, L. "Le "Piccolo", Bertolazzi et Brecht - notes sur un théâtre matérialiste" In.: *Pour Marx*. Paris: La Découverte, 1996, p. 140.

les mythes venus de la morale bourgeoise. Son impuissance, son absence d'avenir, sa répétition pétrifiée, celle qui fait de son temps une inexorable tendance à l'immobilité, tout cela a pour cause le même dehors par lequel la conscience mélodramatique emprunte son contenu tout en se débarrassant du vide, du même vide de ce temps lent et muet du sous-prolétariat milanais. Cette conscience est donc la conscience du sous-prolétariat milanais, laquelle n'est possible qu'en ignorant ses conditions réelles, c'est-à-dire en ignorant le vide de son temps. Par là, on peut soupçonner que le drame pourrait toujours se dessiner autrement, non par rapport à son caractère de conscience mélodramatique, dont le contenu aurait toujours la même teinte, les mêmes couleurs vives et la même vitesse d'un éclat, bref, les mêmes mythes, mais par rapport à n'importe quelle vie vécue d'un temps immobile, parmi n'importe lequel des sous-prolétariats du temps vide, comme s'il était à choisir de mettre en lumière dans une représentation théâtrale de n'importe quel individu vivant son temps muet. Puisqu'on trouverait là, certes, le même (ou presque le même) drame *en personne* dans la vie de n'importe quel sous-prolétariat, une vie pleine de sens, pleine de contenu. Puisqu'ils subissent tous et toujours du même *horror vacui*, de la même méconnaissance de leurs propres conditions réelles, tous et toujours en remplissant le vide par les mythes, les mêmes mythes dont ils sont encerclés.

Or, dans la mesure où la conscience mélodramatique est vécue comme la conscience même de la condition du sous-prolétariat milanais, qui est "radicalement étrangère" à elle-même, il n'y a pas de différence assimilable entre les deux temps du point de vue de leurs contenus. Ce qu'on voit ici, c'est une pleine identité forgée par les mythes, et par là, il est impossible d'observer la contradiction. *Pour la conscience mélodramatique*, son contenu est bien rempli par des mythes bourgeois, de la morale bourgeoise. *Pour nous* (en tant que conscience spectatrice, ou plutôt, en tant que conscience lectrice), on éprouve bien le vide de leur forme:

À l'abri du monde, elle déchaîne alors toutes les formes fantastiques d'un conflit haletant qui ne trouve jamais la paix d'une catastrophe que dans le fracas d'une autre: elle prend ce tintamarre pour le destin et son essoufflement pour la dialectique. La dialectique y tourne à vide, parce qu'elle n'est que la dialectique du vide, à jamais coupée du monde réel. Cette conscience étrangère, sans être contradictoire à ses conditions, ne peut sortir de soi par elle-même, par sa 'dialectique'. Il lui faut une rupture, - et la reconnaissance de ce néant: la découverte de la non-dialecticité de cette dialectique.¹²³

Le vide ne peut être appréhendé qu'avec la perception de la forme de chacune des deux temporalités et la différence insurmontable qui les caractérise. *Pour nous*, donc, la dialectique en jeu dans le mélodrame "tourne en rond" dans les mythes, dans les fantaisies qui la poussent vers son destin, et elle reste prise dans leur propre circulation, d'où la nécessité d'une *rupture* qui ne serait autre chose que la "reconnaissance du néant", entendue comme la "non-dialecticité de cette dialectique". Il s'agit précisément de la *rupture* que Nina effectue avec son père au troisième acte. Elle part vers le monde, l'autre monde que celui des mythes forgés par son père. Dans une formule étonnante qu'il reste à préciser, Althusser écrit qu'elle, Nina, "elle jette tout par-dessus bord, et elle franchit le seuil de l'autre monde, comme pour montrer que c'est là-bas

¹²³ Althusser, L. "Le "Piccolo", Bertolazzi et Brecht - notes sur un théâtre matérialiste" In.: *Pour Marx*. Paris: La Découverte, 1996, p. 140.

que les choses se passent, là-bas que tout commence, que tout a déjà commencé, non seulement la misère de ce pauvre monde, mais aussi les illusions dérisoires de sa conscience”. C’est tout à fait étonnant le glissement de “c’est là-bas que tout commence” à “que tout a déjà commencé”, en caractérisant le passage à la non-dialecticité elle-même, où il n’y a ni commencement ni fin, selon l’autre formule célèbre d’Althusser, où tout est *toujours-déjà-là*, là-bas, dans l’autre monde, celui capable de vider tous les mythes, toutes les illusions par la reconnaissance de ses conditions réelles.

Et le rapport entre cette dialectique de la conscience, dialectique *latérale, en retard*, bref, *à la cantonade*, et l’histoire de Nina après sa rupture, est “une histoire que jamais elle [la dialectique] ne parvient à envahir ni dominer”. Cette dialectique “figure très exactement le rapport quasi-nul d’une fausse conscience à une situation réelle”¹²⁴. Il s’agit d’une “expérience réelle” “étrangère au contenu de la conscience”¹²⁵. Cependant, il faut aussi noter que la rupture, après sa rupture, Nina elle-même ne sait pas “ce que sera sa vie”¹²⁶. Cette rupture de Nina, si incertaine qu’elle soit pour elle-même par rapport à son avenir, instaure dans cette incertitude même le commencement, non pas d’une vie sans illusions, mais d’une vie sans les illusions mélodramatiques de la conscience de son père, où elle a été nourrie. Althusser, encore par *imitatio* à l’artifice rhétorique hégélien, invoque l’“autre conscience”, *notre* conscience spectatrice (ou lectrice): “Nous savons du moins, nous, qu’elle part pour le vrai monde, qui sauf erreur, est celui de l’argent, mais aussi celui qui produit la misère et impose à la misère jusqu’à sa conscience du ‘drame’”¹²⁷. D’où l’analogie, ou peut-être l’homologie, qui mérite tout un développement, avec la “coupure” de Marx: “Marx ne disait pas autre chose quand il invoquait la fausse conscience dialectique de la conscience, même populaire, pour passer à l’expérience et à l’étude de l’autre monde: celui du Capital”¹²⁸. Et c’est ici qu’on trouve le même problème du commencement qu’on a vu dans *Sur le Jeune Marx*, mais dans ce contexte du *Piccolo*, il devient clair qu’il s’agit de la construction *élargie*, ou plutôt *générale*, de la catégorie de l’*idéologie*, tout en essayant de développer sa portée en plus de détails et en ses opérations. Et ici, s’il y a un point central dans cette rupture, ce serait certainement la destitution du sens du mélodrame tout entier, un moment dont le sens est suspendu et rempli de vide, une distance prise où ce néant déstabilise toute garantie, bref, l’effet du *horror vacui*, il devient complètement désarmé, même si cela ne se passe que dans une insolite durée d’étrangeté.

¹²⁴ Althusser, L. “Le “Piccolo”, Bertolazzi et Brecht - notes sur un théâtre matérialiste” In.: *Pour Marx*. Paris: La Découverte, 1996, pp. 140-141.

¹²⁵ Althusser, L. “Le “Piccolo”, Bertolazzi et Brecht - notes sur un théâtre matérialiste” In.: *Pour Marx*. Paris: La Découverte, 1996, p. 141.

¹²⁶ Althusser, L. “Le “Piccolo”, Bertolazzi et Brecht - notes sur un théâtre matérialiste” In.: *Pour Marx*. Paris: La Découverte, 1996, p. 141.

¹²⁷ Althusser, L. “Le “Piccolo”, Bertolazzi et Brecht - notes sur un théâtre matérialiste” In.: *Pour Marx*. Paris: La Découverte, 1996, p. 141.

¹²⁸ Althusser, L. “Le “Piccolo”, Bertolazzi et Brecht - notes sur un théâtre matérialiste” In.: *Pour Marx*. Paris: La Découverte, 1996, p. 141.

Il faut remarquer pourtant qu'il ne s'agirait pas ici d'un voile mystique dont son dévoilement apporterait Nina, nous apporterait à un monde sans illusions. L'enjeu plus extraordinaire d'Althusser dans son *Piccolo* vient de la condition même de l'*illusion*, toujours comme *nécessaire*, et cela ne veut pas dire autre chose que sa permanence, dans le sens où "la fausse conscience" ne peut pas devenir seulement et simplement avec sa rupture une "vraie conscience", une condition pour toujours dépourvue de la fausseté, dépourvue de l'illusion qui la nourrit en tant que conscience. Les mythes sont empruntés de la "conscience" du sous-prolétariat milanais par la dialectique du mélodrame, ce qui nous empêche d'assimiler la rupture de Nina à une rupture vers un monde de la vérité. Nina tombe dans le monde de la misère, le monde de l'argent, le monde qui a commencé, qui a toujours commencé, "(...) la misère de ce pauvre monde, mais aussi les illusions dérisoires de sa conscience". Le "vrai monde" est alors la vérité de l'illusion mélodramatique, il est l'autre, bien sûr, mais l'autre *de la* conscience mélodramatique, donc toujours lié d'une certaine façon à elle.

Mais si le vrai monde n'efface pas l'illusion nécessaire, il devient au moins douteuse la manière dont Althusser a mené son artifice hégélien d'emprunt, c'est-à-dire il ne serait pas possible d'admettre quelque dehors qu'il soit complètement dépourvu par lui-même d'illusion. Le jeu entre le *nous* et la pièce doit à tout prix être défait ou au moins modifié, et l'unique manière d'en faire c'est de se décaler du rapport entre les temps de la pièce pour le rapport entre le spectateur et la pièce avec ses deux moments, le temps vide et temps plein. La même impossibilité d'échapper à l'illusion immanente à la pièce affecte ainsi le spectateur : il n'y a pas un vrai monde, celui habité par le spectateur, qui voit tout de sa chaise dont sa condition d'extériorité lui donnerait toute la sécurité de vivre hors des perturbations, hors des illusions qu'ont subis tous les personnages, hors de la représentation qu'il, le spectateur, voit dans une belle et morne nuit d'été. Il n'y a pas lieu à l'hypothèse d'un spectateur en tant que conscience judiciaire, dont l'opération serait garantir la vérité d'un monde sans illusions. Aucun rapport d'extériorité n'est suffisant pour qu'on se mette du côté de la vérité (immuable), ni celui du mélodrame par rapport au sous-prolétariat milanais, ni celui de Nina par rapport à son père, les mythes de son père, ni même celui du spectateur (ou du lecteur) par rapport à la pièce (ou par rapport à l'écriture).

L'émotion des spectateurs ne s'explique pas seulement par la "présence" de cette vie populaire minutieuse, - ni par la misère de ce peuple, qui pourtant vit et survit au jour le jour, subissant son destin, prenant sur lui la revanche du rire parfois, de la solidarité par instants, du silence le plus souvent, - ni par le drame en éclair de Nina, de son père et du Togasso: mais fondamentalement par la perception inconsciente de cette structure et de son sens profond.¹²⁹

C'est cette *perception inconsciente* qu'affecte le spectateur, pourtant, sans qu'elle soit donnée explicitement dans les deux côtés de la pièce, dans les deux contenus. Cette *perception*, elle est dite *inconsciente* dans la mesure qu'elle n'entretient pas de rapport d'altérité, en effet, il s'agit de la même impossibilité d'échapper à l'illusion nécessaire, illusion marquée par sa consistance en tant que conscience,

¹²⁹ Althusser, L. "Le "Piccolo", Bertolazzi et Brecht - notes sur un théâtre matérialiste" In.: *Pour Marx*. Paris: La Découverte, 1996, p. 142.

dont l'*inconscient* n'est guère son autre, son corrélat. Bref, cette perception, elle ne relève jamais de la "non-conscience", mais d'une toute autre réalité qui est en soi-même sans aucune médiation avec la conscience. Par là, la dernière couche (ou "instance") de profondeur de la pièce n'est pas visible (ou lisible):

Nulle part cette structure n'est exposée, nulle part elle ne fait l'objet d'un discours, ou d'un échange. Nulle part on ne peut la percevoir directement dans la pièce, comme on percevrait tel personnage visible ou le déroulement de l'action. Elle est là, pourtant, dans le rapport tacite du temps du peuple et du temps du drame, dans leurs déséquilibre mutuel, dans leur incessant "renvoi" et finalement dans leur critique vraie et décevante. C'est ce déchirant rapport latent, cette tension apparemment insignifiant et pourtant décisive, que la mise en scène de Strehler donne au public à percevoir sans qu'il puisse traduire directement cette présence en termes de conscience claire.¹³⁰

La *perception inconsciente* n'est certes aucun des contenus (dont on a vu qu'ils sont, pourtant, les mêmes, les mêmes mythes), mais aussi elle n'est ni le temps vide ni le temps plein; en fait, elle est le rapport entre ces deux formes, latent rapport qu'est son déséquilibre même, impossible d'être pris en tant que discours explicite et clair, ou, plus précisément, Strehler a "donné-à-voir" [*stellt dar*] ce qu'est intraduisible pour la conscience et ne peut être aperçu que dans une instance, celle du spectateur, pourtant, intégralement dépourvue d'altérité, dans une réalité où "ils ne le savent pas, mais ils le font pratiquement"¹³¹:

Nina elle-même qui est pour nous la rupture et le commencement, et la promesse d'un autre monde et d'une autre conscience, ne sait pas ce qu'elle fait. Ici, vraiment, on peut dire, à juste titre, que la conscience est en retard, - car même aveugle encore, c'est une conscience qui vise enfin un monde réel.¹³²

Impérieuse, il vient une exigence, un appel ou une indication d'un compromis avec l'impossible, avec l'intraduisible *rapport* latent, une fois qu'il est, *in festum*, perçu et surtout producteur des effets. La difficulté majeure du Piccolo d'Althusser se tient à cette exigence, celle de la fuite de l'illusion nécessaire dont l'issue n'existe pas et ne peut jamais exister. Et la rupture de Nina c'est bel et bien l'allégorie de cette difficulté, puisqu'elle tend jusqu'au bout le problème de l'illusion nécessaire, dans la juste mesure où il n'importe quelle rupture se fasse, pour quel monde on passe, on tombe sans cesse dans la même illusion avec des contenus les plus divers. La condition radicale de Nina après la rupture qui lui fait passer par le voile d'un monde des mythes pleins de sens et de valeurs et de fins préétablies pour un monde où la misère et l'argent sont ressentis dans sa chair, c'est la même condition d'Althusser pensant, écrivant après la chute du quatrième mur, notre quatrième mur littéraire, nous, les lecteurs, dont on est lancés dans l'impasse en

¹³⁰ Althusser, L. "Le "Piccolo", Bertolazzi et Brecht - notes sur un théâtre matérialiste" In.: *Pour Marx*. Paris: La Découverte, 1996, p. 142.

¹³¹ Marx, K. *Le Capital*. Paris: PUF, 1993, p. 85.

¹³² Althusser, L. "Le "Piccolo", Bertolazzi et Brecht - notes sur un théâtre matérialiste" In.: *Pour Marx*. Paris: La Découverte, 1996, p. 142.

constatant le retard de la conscience de Nina à travers la peine d'Althusser, le retard de sa propre conscience, bref, le retard de notre conscience qui vise sa propre écriture et de votre conscience en visant ici la mienne.

Mais si on ne peut pas trouver d'issue, s'il n'y a pas, s'il n'y aura jamais d'issue ; si cette perception que la pièce nous donne reste dans son impossibilité d'être mise en discours ; si elle reste alors toujours comme "perception *inconsciente*" ne nous affectant qu'en tant que tel; si, en outre, on ne peut pas fuir par le dehors, parce qu'il n'y a pas de dehors, si on ne peut pas fuir aussi par le dedans, parce qu'il n'y a pas *a fortiori* de dedans; il faut constater que quelque chose il y a pourtant, et c'est justement ce qu'il y a dans son irréductible facticité. Ce qui nous reste, ce qu'il y a, c'est cette conscience-même et son mécanisme lié à l'illusion nécessaire, lequel est assignable, caractéristique par son retard constitutif. On est en retard, toujours notre conscience visante est en retard, oui, mais elle est là, elle est encore là quelque part au monde, à n'importe quel des divers mondes, pourtant toujours en retard. C'est l'élément du retard de la conscience qui toujours vise un monde qu'assure la permanence, la nécessité de l'illusion de n'importe quel monde on habite. Ce mécanisme de la conscience, c'est en lui que Althusser va pénétrer dans son "moment brechtien" du *Piccolo*.

Dans ce moment-là, le lecteur pourrait se demander pourquoi j'efface ici la question de la "dialectique réelle", laquelle, certes, a apparu dans cette écriture d'Althusser¹³³. Je remarque simplement que la "dialectique réelle" n'apparaît ici, dans cette écriture, que *négativement*, c'est-à-dire comme une indication qui ne reçoit pas des développements conceptuels sinon dans la juste mesure du problème général de l'illusion nécessaire thématized par l'analyse de *El Nost Milan*. Partant, c'est par rapport au problème de l'illusion nécessaire et toujours lié à lui que Althusser ne fait qu'indiquer quelque chose comme une "dialectique réelle", une "dialectique" qui n'est pas celle de la conscience, une dialectique qui ne peut toujours pas avancer sur le monde réel à travers sa contradiction interne, sa propre nécessité en devenir. Si le traitement de la "dialectique réelle" ne dépasse que *négativement* la critique que Althusser fait de la conscience, de la dialectique de la conscience, donc la critique qu'il fait de Hegel et de sa *Phénoménologie*, néanmoins, on peut certainement constater son aspect *positif* toujours lié, et dans sa juste mesure, au problème de l'illusion nécessaire. L'unique élément positif se présente dans le développement théorique sur la "conscience spectatrice", sans doute, mise en rapport d'équivalence, par *imitatio*, avec la "conscience philosophique" hégélienne de la *Phénoménologie de l'Esprit*, identifiée par le "nous", par le "pour nous". L'élément positif qui pointe vers une "dialectique réelle" vient *pari passu* avec l'analyse et la conceptualisation de la conscience spectatrice en tant que condition préalable de suppression de la dialectique de la conscience, mais qui n'arrive jamais à se détendre, dans le *Piccolo*, dans une

¹³³ "Et c'est pourquoi sa destruction [de la dialectique de la conscience] est condition préalable de toute dialectique réel" (Althusser, L. "Le "Piccolo", Bertolazzi et Brecht - notes sur un théâtre matérialiste" In.: *Pour Marx*. Paris: La Découverte, 1996, p. 138); et en envisageant par le contraste entre Marx et Hegel: "(...) il n'y a pas, au sens strict, de dialectique de la conscience: de dialectique de la conscience débouchant, par la vertu de ses propres contradictions, sur la réalité même; bref que toute "phénoménologie" au sens hégélien même est impossible: car la conscience accède au réel non par son développement interne, mais par la découverte radicale de *l'autre que soi*" (Althusser, L. "Le "Piccolo", Bertolazzi et Brecht - notes sur un théâtre matérialiste" In.: *Pour Marx*. Paris: La Découverte, 1996, p. 144).

conceptualisation proprement dite à propos de ce qu'il s'agissait de cette dialectique réelle et ses opérations
etc.¹³⁴

Le moment brechtien

Ce qui intéresse dans ce “moment brechtien” du *Piccolo*, moment qui a certainement mérité son inscription au titre de l'article en raison de son importance, c'est le retour aux deux formes, aux deux temporalités et à l'effet d'*étrangeté* qu'elles provoquent dans la conscience spectatrice par leur dissociation radicale. Ici intervient la distinction animée par la différence entre le théâtre classique et le théâtre matérialiste, où Brecht jouera son rôle à partir d'une interprétation assez particulière faite par Althusser. Si l'analyse singulière du cas de Bertolazzi a permis de dévoiler la structure des deux temporalités et ses effets, le déplacement vers Brecht élargit l'analyse à la recherche de la notion commune qui permettra de saisir l'élément caractéristique du matérialisme en théâtre. Cet élément commun entre Bertolazzi et Brecht est appréhendé par “la structure latente dissymétrique-critique, la structure de la dialectique à la cantonade”¹³⁵ qu'on retrouve, selon Althusser, dans des pièces comme *Mère Courage* et *Galilée*¹³⁶:

C'est cette dynamique de cette structure latente spécifique, et en particulier la coexistence sans rapport explicite d'une temporalité dialectique et d'une temporalité non-dialectique, qui fonde la possibilité d'une véritable critique des illusions de la conscience (qui se croit et se prend toujours pour dialectique), d'une véritable critique de la fausse dialectique (conflit, drame, etc...), par la réalité déconcertante qui en est le fond, et attend d'être reconnue.¹³⁷

La catégorie de *réalité déconcertante* est, sans doute, celle qui joue le rôle le plus central dans l'article (ironiquement avec le sens manifeste et vulgaire de “décentrement”), et il faut préalablement remarquer qu'elle, la *réalité déconcertante*, “attend d'être reconnue” et non pas “connue”, ce qui nous ramène directement à la *perception inconsciente*. En outre, en précisant l'aspect des pièces de Brecht par rapport à *El Nost Milan*, Althusser traduit la *réalité déconcertante* en *histoire déconcertante*, où *Galilée*, par exemple, nous donne à voir une histoire “plus lente que la conscience impatiente du vrai”¹³⁸. Il s'agit de l'articulation entre

¹³⁴ Cf.: Althusser, L. “Contradiction et Surdétermination (Notes pour une recherche)” & “Sur la dialectique matérialiste (De l'inégalité des origines)” In.: *Pour Marx*. Paris: La Découverte, 1996, pp. 85 - 116 & pp. 161 - 224.

¹³⁵ Althusser, L. “Le “Piccolo”, Bertolazzi et Brecht - notes sur un théâtre matérialiste” In.: *Pour Marx*. Paris: La Découverte, 1996, p. 143.

¹³⁶ “Là aussi [dans *Mère Courage* et *Galilée*] nous avons à faire à des formes de temporalité qui ne parviennent pas à s'intégrer l'une à l'autre, qui sont sans rapport l'une avec l'autre, qui coexistent, se croisent, mais ne se rencontrent pour ainsi dire jamais; à des événements vécus qui se nouent en dialectique, localisée, à part, et comme en l'air; des oeuvres marquées par une dissociation interne, par une altérité sans résolution”. (Althusser, L. “Le “Piccolo”, Bertolazzi et Brecht - notes sur un théâtre matérialiste” In.: *Pour Marx*. Paris: La Découverte, 1996, p. 143)

¹³⁷ Althusser, L. “Le “Piccolo”, Bertolazzi et Brecht - notes sur un théâtre matérialiste” In.: *Pour Marx*. Paris: La Découverte, 1996, p. 143.

¹³⁸ “(...) ainsi dans *Galilée* cette histoire plus lente que la conscience impatiente du vrai, cette histoire elle aussi déconcertante pour une conscience que ne parvient jamais à ‘prendre’ durablement sur elle dans le temps de sa courte vie” (Althusser, L. “Le “Piccolo”, Bertolazzi et Brecht - notes sur un théâtre matérialiste” In.: *Pour Marx*. Paris: La Découverte, 1996, p. 143).

les temporalités, mais toujours entre les temporalités et la conscience, en l'espèce, la conscience spectatrice et son assimilation à l'une des deux temporalités, celle qui est marquée par son retard, en tant qu'autre nom de la conscience elle-même. Et les pièces de Brecht nous donnent à voir aussi justement le contraste critique nécessaire pour dissocier la conscience de sa complète intégration ou totalisation au drame:

C'est cette confrontation tacite d'une conscience (vivant sur le mode dialectique-dramatique sa propre situation, et croyant le monde entier mû par ses propres ressorts) et d'une réalité, indifférente, autre, au regard de cette prétendue dialectique, - et apparemment non-dialectique, qui permet la critique immanente des illusions de la conscience.¹³⁹

La confrontation caractéristique des pièces brechtiennes, celle que l'on retrouve, selon Althusser, en tant que similaire chez Bertolazzi et formalisée par la dissociation interne dans la représentation, englobe les deux temporalités. L'une correspond au drame, à la conscience et à sa dialectique, tandis que l'autre instaure une réalité dans son indifférence même par rapport à la première et, comme le souligne Althusser, joue "apparemment un rôle non-dialectique". Cette dernière assume la fonction de source de la critique immanente "des illusions de la conscience", une source qui n'a pas besoin de mots et qui, telle des formes, ne nécessite pas de s'inscrire dans le discours pour acquérir quelque contenu que ce soit. L'effet de la critique se manifeste entre "les rapports et non-rapports internes de force entre les éléments de la structure de la pièce"¹⁴⁰, bien avant l'existence de toute conscience. Althusser constate ainsi l'aspect fondamental commun entre Brecht et la représentation d'*El Nost Milan* avec sa mise en scène par Strehler: la structure dissymétrique, décentrée, qui est comprise comme étant caractéristique du théâtre matérialiste.

Ce qui est tout à fait intéressant, c'est la manière dont Althusser mobilise l'équivalence entre la conscience, la forme, la temporalité et la dialectique en différenciant analytiquement deux aspects internes à cette équivalence qui sont identiques en termes de nature et d'opération: la conscience dramatique représentée dans une pièce théâtrale, d'un côté, et la conscience spectatrice qui assiste à cette pièce. La conscience de soi générale occupe le lieu de cette équivalence, où la conscience dramatique et la conscience spectatrice sont comprises et pleinement identifiées. En même temps, la dissociation interne à une pièce entre les deux formes, la conscience de soi dramatique et la réalité déconcertante, est transposée aussi à la conscience de soi spectatrice dans la mesure où il y a un rapport entre cette conscience-là et la pièce, le rapport entre le spectateur et le spectacle. L'interprétation de Brecht par Althusser soulève cette transposition à partir de son élément critique par la dissociation interne comme un devenir où la conscience spectatrice est transformée à partir de son rapport avec la pièce, donc à partir de sa contemporanéité vécue avec la représentation théâtrale:

¹³⁹ Althusser, L. "Le "Piccolo", Bertolazzi et Brecht - notes sur un théâtre matérialiste" In.: *Pour Marx*. Paris: La Découverte, 1996, p. 143.

¹⁴⁰ Althusser, L. "Le "Piccolo", Bertolazzi et Brecht - notes sur un théâtre matérialiste" In.: *Pour Marx*. Paris: La Découverte, 1996, p. 143.

(...) pour produire dans le spectateur une nouvelle conscience, vraie et active, le monde de Brecht doit nécessairement exclure de soi toute prétention à se ressaisir et figurer exhaustivement sous la forme d'une conscience de soi. C'est le théâtre classique (il faudrait en excepter Shakespeare et Molière, - et se poser la question de ses exceptions) qui nous donnait le drame, ses conditions et sa 'dialectique' tout entiers réfléchis dans la conscience spéculaire d'un personnage central, - bref qui réfléchissait son sens total dans une conscience, dans un être humain parlant, agissant, méditant, devenant: pour nous le drame même.¹⁴¹

Chez Brecht, il y a une insistance, une permanence contre la prétention d'instaurer la conscience de soi comme totalisant la pièce toute entière, d'où la thèse selon laquelle le théâtre matérialiste ne se prête pas aux jeux de la conscience de soi par sa dissociation formelle et immanente à la pièce théâtrale. La caractérisation du "théâtre classique" par Althusser a pour élément de distinction justement la totalisation de la représentation par la conscience de soi et ses vicissitudes, bref, son drame ; et cette conscience, en tant que conscience de soi, exerce des effets spéculaires dans le rapport entre le spectateur et le spectacle, entre le spectateur et le drame joué par ses personnages (qui par métonymie, ou par la figure particulière de la prosopopée, peut se métamorphoser en des valeurs, passions *etc.*). La raison de la distinction entre la conscience dramatique de la pièce et la conscience spectatrice s'efface dans une équivalence pleine posée par son rapport spéculaire, dont le rapport entre les deux consciences, la spectatrice et la dramatique, est le même réfléchi. Ce rapport spéculaire, néanmoins, n'est rompu que par la critique, l'effet provoqué par la dissociation qui pose la distinction dans la composition formelle de la pièce, d'où la rupture avec la spécularité, la circularité entre voir et se voir, tous les deux réversibles dans l'identité entre spectateur et drame. Le spectateur se voit en voyant la pièce, bref, il ne voit que à soi-même. Ici, il n'importe pas les contenus possibles, mais toujours la forme. C'est la forme de la conscience dramatique qui se totalise, tout en établissant le rapport spéculaire typique de la conscience de soi et empêchant toute critique. Cette conscience de soi est prise et comprise par Althusser comme étant proprement l'*idéologie*:

Mais qu'est concrètement cette idéologie non-critiquée sinon toute simplement les mythes 'familiers', 'bien connus' et transparents dans lesquels se reconnaît (et non pas: se connaît) une société ou un siècle? le miroir où elle se réfléchit pour se reconnaître, ce miroir qu'il lui faudrait précisément briser pour se connaître? Qu'est-ce que l'idéologie d'une société ou d'un temps, sinon la conscience de soi de cette société et de ce temps, c'est-à-dire une matière immédiate qui implique, recherche, et naturellement trouve spontanément sa forme dans la figure de la conscience de soi vivant la totalité de son monde dans la transparence de ses propres mythes?¹⁴²

Formellement, l'*idéologie* est conceptualisée comme *conscience de soi*. En fait, on trouve ici l'une des constructions fondamentales des écritures de pensée d'Althusser, la catégorie d'*idéologie*, dont la condition formelle en tant que conscience de soi a pour opération la spécularité, comme un miroir où le rapport entre

¹⁴¹ Althusser, L. "Le "Piccolo", Bertolazzi et Brecht - notes sur un théâtre matérialiste" In.: *Pour Marx*. Paris: La Découverte, 1996, p. 144.

¹⁴² Althusser, L. "Le "Piccolo", Bertolazzi et Brecht - notes sur un théâtre matérialiste" In.: *Pour Marx*. Paris: La Découverte, 1996, pp. 144-145.

le voir et ce qui est vu, le soi-même, se fait spontanément transparent et immédiat¹⁴³. Formellement aussi, la conscience est *de soi* parce qu'elle ne voit qu'à soi-même dans le monde, puisqu'il s'agit bien d'une conscience de *son monde*. Toutefois, ce qui intéresse aussi est le passage entre la conscience de soi et le monde, son monde, à travers la rémission à l'idéologie "d'une société et d'un temps", comprise comme "la conscience de soi de cette société et de ce temps". L'importance de ce passage tient à ce qu'il n'y a pas entre la conscience de soi et son monde aucune différence dans le sens qu'un des deux pôles soit celui qui précède ou cause l'autre. Cependant, il faut remarquer que la différence entre le monde et la conscience de soi est effacée au profit de l'assimilation du monde comme lui-même en étant la conscience de soi. Ce n'est pas la conscience spectatrice qui produit le monde des mythes ni même le monde qui produit les mythes de la conscience spectatrice, puisqu'il s'agit d'un circuit clos, d'une circularité nourrie par son propre devenir interne, et on a bien pu analyser d'après *El Nost Milan* que la "radicale altérité", l'autre que soi de la conscience de soi, ne peut pas (re)tomber sur elle-même, mais sur un néant, qu'au lieu d'"être reconnu" en tant que tel, il est rempli par des contenus, des mythes, tous empruntés. Dans cet article d'Althusser, il n'est pas question de savoir d'où proviennent les mythes, où ils sont produits, mais de savoir comment les mythes remplissent le néant tout en empêchant le décentrement et la radicale altérité suffisants pour intervenir dans la circulation formelle de la dialectique de la conscience qu'est la structure même de l'*illusion nécessaire*. Ceci devient très manifeste à travers de l'expression *idéologie spontanée*, et pas celle de l'*idéologie dominante* etc., qu'on retrouve dans les autres travaux postérieurs d'Althusser.

À condition d'être dépourvus de "critique réelle de soi", un temps ou une société ne peuvent pas sinon "incliner à se figurer et à se reconnaître lui-même" dans un théâtre dont la matière idéologique exige "les conditions formelles d'une esthétique de la conscience de soi". Toute la question repose sur la notion de "matière idéologique" qui semble précéder la forme. En confirmant cette hypothèse, Althusser ajoute ensuite: "Or, justement, Brecht ne rompt avec ces conditions formelles que parce qu'il a déjà rompu avec leurs conditions matérielles"¹⁴⁴. On se demande premièrement: quelles conditions matérielles? Jusqu'ici, on a soutenu que la forme précède le contenu, que c'est la forme qui provoque l'étrangeté capable de rendre critique, dans la perception inconsciente du spectateur, une pièce, comme *El Nost Milan*. Et Althusser écrit que Brecht a d'abord rompu avec les conditions matérielles des conditions formelles pour les altérer, pour se défaire de "la conscience de soi, totale, transparente, le miroir du drame entier", bref, pour se défaire de la "conscience idéologique" et pour décentrer son théâtre, où "le centre est toujours différé, toujours au-delà, dans le mouvement de dépasser l'illusion vers le réel", et pour établir, enfin, "le rapport critique, qui est production réelle"¹⁴⁵. Ce "rapport critique", précise Althusser, ne peut pas "être thématisé pour lui-même", ce qui nous remet directement à la "dynamique de la structure latente de la pièce" (de n'importe quelle

¹⁴³ Cf.: Althusser, L. "Du 'Capital' à la philosophie de Marx" In.: *Lire Le Capital*. Paris: PUF, 1996, pp. 6- 8.

¹⁴⁴ Althusser, L. "Le "Piccolo", Bertolazzi et Brecht - notes sur un théâtre matérialiste" In.: *Pour Marx*. Paris: La Découverte, 1996, p. 145.

¹⁴⁵ Althusser, L. "Le "Piccolo", Bertolazzi et Brecht - notes sur un théâtre matérialiste" In.: *Pour Marx*. Paris: La Découverte, 1996, p. 145.

pièce dite matérialiste, dite alors d'un théâtre matérialiste) et encore "il faut parler de sa structure dans la mesure où la pièce ne se réduit pas à ses acteurs, ni à leurs rapports exprimés, - mais au rapport dynamique existant entre des consciences de soi aliénées dans l'idéologie spontanée (Mère Courage, les fils, le cuisinier, le prêtre, etc...) et les conditions réelles de leur existence (la guerre, la société)"¹⁴⁶. Est-ce que les "conditions réelles" sont les mêmes que les "conditions matérielles", celles que Brecht a dû rompre avant même de rompre avec la forme, de rompre avec la conscience de soi dans son esthétique théâtrale?

Le non-dit, l'élément latent, pourtant essentiel, ne consiste pas simplement dans "les conditions réelles", mais dans le rapport entre les conditions réelles et l'aliénation des consciences de soi dans l'idéologie spontanée, laquelle s'exerce et s'opère par la totale et immédiate transparence, en miroir, au regard des mythes vécus, ainsi en élidant les conditions réelles elles-mêmes. Cependant, cela veut dire aussi qu'il n'y a pas d'accès aux conditions réelles elles-mêmes ou, ce qui revient au même, il n'y a pas *hors idéologie*. S'il s'agit bien de cette impossibilité qui caractérise ce rapport en jeu, on peut arriver à la conclusion que ce même rapport est la cause par laquelle se fait *nécessairement l'illusion*, rapport toujours élidé par la circulation, la specularité de la conscience de soi.

L'idéologie spontanée ne peut être autre chose que le monde de la conscience de soi, son monde, mais un monde constitué par des consciences de soi. Quelles sont les conditions matérielles dont Brecht a dû rompre sinon celles du rapport qu'effectue la transparence, l'immédiateté de l'idéologie spontanée, les mythes qu'il vivait ? Et notamment, il le fait à travers la connaissance abstraite de ce rapport en se comprenant entièrement comme étant lui aussi un effet de ce rapport. La rupture par les conditions matérielles ne se fait qu'à travers la connaissance de l'impossibilité de l'existence des mondes séparés, celui des conditions réelles et celui de l'idéologie spontanée. Il faut toujours être impur pour saisir que le monde de la conscience de soi n'est pas celui des conditions réelles et, néanmoins, il l'intègre *nécessairement*.

Dans ce sens, l'aliénation des consciences de soi ne serait que la pure alternative, l'alternative exclusive vécue soit par l'attribution de réalité exclusivement à soi-même et, en effet, à son monde corrélat, soit par l'attribution de réalité aux conditions dites réelles comme *fons & origo* de la vérité de la nature des choses. Ce qu'on a dans la vie de la conscience de soi, dans son drame vécu, c'est l'évidence de ce qui est donné à nous immédiatement, la transparence de son expérience assumée comme leur propre vérité et, en effet, la vérité de son monde dans son devenir immanent. Par là, saisir le rapport latent ne peut se faire sans l'abstraction radicale du vécu, abstraction qui dévoile la structure dont la conscience de soi est l'effet, mais il s'agit d'une abstraction, d'une structure, ou des structures, où les consciences de soi (ou la conscience de soi, en termes généraux), ses gestes, ses actions et même son histoire dramatique sont intégralement impliqués (je dirais plutôt que ce rapport, cette abstraction est la cause de la conscience de soi):

Ce rapport, en lui-même abstrait (abstrait au regard des consciences de soi, - car cet abstrait est le vrai concret), ne peut être figuré et présenté dans des personnages, leurs gestes, leurs actes, et leur 'histoire' que comme un rapport qui, tout en les impliquant, les dépasse; c'est-à-dire comme un

¹⁴⁶Althusser, L. "Le "Piccolo", Bertolazzi et Brecht - notes sur un théâtre matérialiste" In.: *Pour Marx*. Paris: La Découverte, 1996, p. 146.

rapport mettant en oeuvre des éléments structuraux abstraits (exemple: les différentes formes de la temporalité dans *El Nost Milan*, - l'extériorité des masses dramatiques, etc...), leur déséquilibre et donc leur dynamique. Ce rapport est nécessairement un rapport latent dans la mesure où il ne peut être thématisé exhaustivement par aucun 'personnage' sans ruiner tout le projet critique: c'est pourquoi, s'il demeure bien impliqué dans toute l'action, dans l'existence et les gestes de tous les personnages, il en est le sens profond, transcendant à leur conscience, - et de ce fait obscur pour eux; visible pour le spectateur dans la mesure où il est invisible pour les acteurs, - et de ce fait visible pour le spectateur sur le mode d'une perception qui n'est pas donnée, mais doit être discernée, conquise, et comme tirée de l'ombre originelle qui l'enveloppe et pourtant l'engendre.¹⁴⁷

On reprend ici l'impossibilité de ce rapport à se faire un discours (un discours explicite et explicité à la représentation théâtrale matérialiste) et surtout dans quel sens se fait cette impossibilité. Ce rapport, il ne peut pas être *personnifié*, il ne peut pas se faire en termes de *prosopopée*¹⁴⁸ sans payer le prix d'être enlacé dans la circulation de la conscience de soi, et Par là on se tient à la raison par laquelle aucun personnage ne peut thématiser ce rapport, c'est-à-dire aucun acteur ne peut *personnifier* ce rapport dans la juste mesure que ce rapport implique les personnages en les dépassant par son caractère marqué par des éléments structuraux abstraits, et aussi par son déséquilibre et sa dynamique, éléments impossibles d'être réduits à l'unité d'une conscience quelconque, par l'impossibilité de la conscience d'être contemporaine à son devenir, d'être contemporaine à une *réalité* qu'est bien *déconcertante*. Si, d'une part, le rapport en jeu ne peut pas s'inscrire dans le langage sinon à travers la *prosopopée*, c'est-à-dire *en se personnifiant*, en se faisant contemporain à une conscience qui est toujours en retard, donc en se totalisant dans l'idéologie spontanée; d'autre part, cette impossibilité rend *invisible* pour les acteurs ce rapport au même temps qu'il devient visible au spectateur, mais pas d'une façon discursive: il s'agit plutôt d'une *perception*, un *mode de perception*, la *perception inconsciente* productrice de l'effet critique et immanente à la pièce. En tant que perception et inconsciente, ce rapport n'est pas immédiat et transparent au spectateur : il doit être discerné à partir de "l'ombre originelle qui l'enveloppe et pourtant l'engendre". Derrière cette métaphore, en outre, il se cache le jeu de l'articulation entre le visible et l'invisible, mais dans une condition dans laquelle le visible qui est là pour le spectateur, et qui tombe sur leurs sens, n'est qu'une vue immédiate dans une transparence qui ne peut pas se constituer sinon comme l'autoréférence au visible lui-même, c'est-à-dire à la vision, dont le vu lui-même porte dans sa visibilité l'élément invisible qui subit les acteurs, et que par lui-même, en tant que visible, il n'est pas discursif, mais seulement perceptible.

Althusser évoque une catégorie afin de rendre compte du rapport, de la structure interne et dynamique de la pièce, celle qui comprend entièrement l'effet de *perception inconsciente*. La catégorie du *Verfremdung-Effekt*, traduit par Althusser comme "effet de distanciation", reçoit toute une autre interprétation par rapport à son appréhension restreinte à la technique et surtout à son interprétation psychologique. Derrière le *V-Effekt*, dans son fondement même, il y a une radicale critique de la forme classique du théâtre à partir des effets d'identification entre le spectateur et le personnage, notamment le

¹⁴⁷ Althusser, L. "Le "Piccolo", Bertolazzi et Brecht - notes sur un théâtre matérialiste" In.: *Pour Marx*. Paris: La Découverte, 1996, p. 146.

¹⁴⁸ On reviendra sur cette figure de la *prosopopée* à propos de l'analyse de *Idéologie et Appareils Idéologiques d'État* (1970).

héros (“le support”, “le porteur de l’identification”, selon les expressions d’Althusser¹⁴⁹) de la pièce, qui résulte dans la “catharsis théâtrale”. Lié par l’identification avec le héros, le spectateur est pris dans les jeux de leurs vicissitudes dramatiques jusqu’au moment où l’identification se réalise pleinement, le moment cathartique, dont le spectateur subit affectivement et entièrement le destin du personnage, du héros. En tant que catégorie psychologique, le *V-Effekt* serait donc marqué par la “disparition du héros”¹⁵⁰: “(...) plus de héros: plus d’identification, - la suppression du héros étant d’ailleurs liée à la conception ‘matérialiste’ de Brecht, - ce sont les masses qui font l’histoire, et non les ‘héros’ (...)”. Toutefois, cette interprétation (“matérialiste” entre guillemets, c’est-à-dire “psychologiste”, que ne se ferait qu’à travers des changements techniques), elle n’est pas niée par Althusser, mais interrogée, mise en question en ce qui concerne son rôle : s’il est déterminant ou pas, au regard de la conscience du spectateur et, en effet, de son changement critique. Contrairement à l’interprétation selon laquelle ce sont les procès psychologiques et techniques qui sont les aspects déterminants du *V-Effekt*, Althusser propose un élargissement de cette catégorie, dont l’aspect déterminant serait plutôt la dynamique de la structure interne de la pièce toute entière : “C’est au sein même de la pièce, dans la dynamique de sa structure interne, qu’est produite et figurée cette distance, à la fois critique des illusions de la conscience et dégagement de ses conditions réelles”¹⁵¹.

Cette opération interprétative, en établissant l’aspect déterminant du *V-Effekt* comme étant la structure interne de la pièce toute entière, y compris sa dynamique, permet à Althusser de retourner à la forme, et, en effet, à sa traduction en temporalité. Dans le théâtre classique, celui animé fondamentalement par l’identification au héros, la forme se traduit dans une unique temporalité, celle de la conscience du héros, en subordonnant dans son unité tous les éléments alors secondaires. Les adversaires du héros y sont dans sa dépendance, et même s’ils ont leurs propres rythmes, ils restent encore totalement intégrés, en se subordonnant à l’unité temporelle, au destin du héros, à ses actions, à son conflit, bref, à la dialectique de sa conscience:

L’adversaire était bien *son* adversaire: dans le conflit, il lui appartenait tout autant que lui-même à soi, il était son double, son reflet, son contraire, sa nuit, sa tentation, sa propre inconscience retournée contre lui-même. Oui, son destin était bien, comme l’a écrit Hegel, la conscience de soi comme d’un ennemi. De ce fait, le contenu du conflit s’identifiait à la conscience de soi du héros. Et tout naturellement le spectateur paraissait ‘vivre’ la pièce en s’identifiant au héros, c’est-à-dire à son propre temps, à sa propre conscience, le seul temps et la seule conscience qui lui fussent offerts.¹⁵²

¹⁴⁹ Althusser, L. “Le “Piccolo”, Bertolazzi et Brecht - notes sur un théâtre matérialiste” In.: *Pour Marx*. Paris: La Découverte, 1996, p. 147.

¹⁵⁰ Althusser, L. “Le “Piccolo”, Bertolazzi et Brecht - notes sur un théâtre matérialiste” In.: *Pour Marx*. Paris: La Découverte, 1996, p. 147.

¹⁵¹ Althusser, L. “Le “Piccolo”, Bertolazzi et Brecht - notes sur un théâtre matérialiste” In.: *Pour Marx*. Paris: La Découverte, 1996, p. 147.

¹⁵² Althusser, L. “Le “Piccolo”, Bertolazzi et Brecht - notes sur un théâtre matérialiste” In.: *Pour Marx*. Paris: La Découverte, 1996, pp. 147-148.

Il faut remarquer que cette allusion directe à la dialectique du maître et de l'esclave chez Hegel, à ce moment spécifique de sa *Phénoménologie*, n'est possible qu'à partir de l'appréhension du *V-Effekt* en tant que lié à la structure interne de la pièce toute entière comme son aspect déterminant, ce qui permet de le traduire par la forme, par la temporalité, dont l'unité de la conscience totalisante et subordonnante se prendrait comme étant celle du devenir de la conscience chez Hegel. *Négativement*, la critique au théâtre classique serait alors la même que la critique à la dialectique de la conscience hégélienne. Toutefois, *positivement*, on voit ici la substitution de la catégorie d'identification par celle de *reconnaissance*: le rapport entre spectateur et spectacle dans ce niveau déterminant, celui de la structure interne de la pièce, ne pourrait guère s'expliquer à travers la catégorie d'*identification*, mais par la catégorie de *reconnaissance*. Ainsi, on peut formuler que la catégorie de reconnaissance subordonne, d'une certaine façon, la catégorie d'identification, précisément de la même façon que la forme commande son contenu ("De ce fait, le contenu du conflit s'identifiait à la conscience de soi du héros").

Si le théâtre classique, sa structure interne et sa dynamique propres, sont parfaitement expliqués par la dialectique de la conscience, par sa forme en tant qu'unité temporelle, exactement à la manière de la *Phénoménologie* de Hegel, où la *reconnaissance* se fait le mécanisme central et subordonnant tous les autres éléments; par contre, dans le théâtre matérialiste, où le *V-Effekt* intervient dans la structure de la pièce en la modifiant de sa profondeur structurelle elle-même, aurait-il lieu à la *reconnaissance*, à la même catégorie, et son opération, à la manière dont Hegel l'avait conçue?

Chez Brecht et chez Bertolazzi, la dissociation interne de la structure de la pièce empêche l'*identification* avec l'héros aussi bien que la *reconnaissance* ne peut pas se produire entre la conscience de soi figurée au drame et la conscience spectatrice. Il n'y a pas l'unité requise afin que ces deux consciences se reconnaissent entre elles, car la conscience spectatrice est repoussée par la dissociation interne. Sans cette unité, le schéma général de la reconnaissance exposé dans la dialectique du maître et de l'esclave devient impossible à la mesure où l'autre que soi de la conscience spectatrice ne se produit pas comme conscience de soi, la conscience spectatrice ne voit pas et ne se voit pas dans l'autre le soi-même, dit-on, "intégralement", ce qui retourne à l'idée d'Althusser de la *radicale altérité*, posée par la dissociation des deux temporalités, comme dans le cas de *El Nost Milan*. Si le modèle de la conscience de soi explique parfaitement le théâtre classique et aussi une des temporalités dans le cas de Bertolazzi, il n'explique pas la conscience spectatrice. Comment peut-on expliquer et comprendre ce qui se passe alors avec le spectateur dans une pièce de type matérialiste, c'est-à-dire dans une pièce où il n'y a pas de l'unité de la conscience comme sa forme totalisante, où le drame se joue latéralement, à la *cantonade*, où il n'y a pas de catharsis et, en effet, où l'identification devient un élément inessential, *marginal* comme le drame lui-même, et ses personnages et son héros?

Althusser se déplace d'une fois pour toutes à la conscience spectatrice, le *nous* alors est mis en question, soumis à l'examen des deux modèles, celui de la conscience de soi et de l'autre, de l'identification, mais à partir des conditions structurelles dissymétriques, des formes dissociées, bref, hors du modèle théâtral d'une conscience de soi se faisant l'unité d'un temps qui totalise la pièce toute entière, se faisant alors sa structure elle-même, et sa nécessité interne et son devenir. Si le spectateur ne s'identifie pas avec

l'héros, s'il y a alors une *distance* mise entre les deux, le spectateur ne pourrait être que la conscience laquelle par avance juge le destin final de la pièce, une conscience de soi spectatrice venue du dehors de la pièce afin de la juger. Ce modèle de la conscience de soi, de la conscience spectatrice hors de la pièce en jugeant et en concluant de cette extériorité même la valeur, la puissance critique ou pas de la pièce, est complètement refusé par le simple fait que la pièce, elle ne contient pas son propre jugement et de son histoire. Si le mécanisme général de la reconnaissance met la pièce et le spectateur dans une pleine identité, le destin du spectateur ne serait autre que le destin de la pièce et, par là, il devient impossible qu'une absence dans le contenu de la pièce puisse apparaître *ex nihilo* chez le spectateur. Le jugement final de la pièce, celui qui pourrait hypothétiquement être fait par le spectateur tout à sa fin et dans un après de la représentation, il ne peut pas être sinon celui relevé de la pièce, de son contenu qui, en fait, est le même que le contenu de la conscience spectatrice. Effectivement, il n'y a pas proprement d'extériorité du spectateur par rapport à la pièce. Le modèle de la "garantie juridique", une vraie traduction ou sécularisation de l'élément théologique de la transcendance indélébile divine, n'est pas admissible par la structure elle-même caractéristique du théâtre matérialiste:

Pas plus que la pièce ne contient le 'Jugement final' de sa propre 'histoire', le spectateur n'est le Juge suprême de la pièce. Lui aussi voit et vit la pièce sur le mode d'une fausse conscience mise à la question. Qu'est-il donc lui aussi, sinon le frère des personnages, pris comme eux dans les mythes spontanés de l'idéologie? S'il est maintenu à distance de la pièce par la pièce même, ce n'est pas qu'on veuille l'épargner, ou l'instaure Juge, - c'est au contraire pour le prendre et l'enrôler dans cette apparente distance, dans cette 'étrangeté', - pour faire de lui cette distance même, qui n'est que critique active et vivante.¹⁵³

Si l'extériorité est hors d'hypothèse, la *distance*, le *V-Effekt*, n'est rien d'autre que la structure interne de la pièce matérialiste, celle qui empêche donc la position de la conscience spectatrice en tant que conscience de soi extérieure et judiciaire. À la juste mesure que le spectateur partage les mêmes mythes, à la mesure qu'il vit la même idéologie spontanée, sa conscience, elle ne peut naguère être du dehors, il n'y a pas partant du dehors. Il ne s'agit pas d'une conscience, un "nous" *hors* de la pièce, ni même il s'agirait d'une conscience *dedans* la pièce, elle est plutôt la même conscience, la conscience de soi. Ce qu'on trouve ici, c'est une équivalence, voire une identité qui serait proprement désignée par la catégorie de conscience de soi. Mais avant de reprendre ce point décisif, et ses conséquences, l'identification, elle est aussi refusée comme modèle de la conscience spectatrice¹⁵⁴:

¹⁵³ Althusser, L. "Le "Piccolo", Bertolazzi et Brecht - notes sur un théâtre matérialiste" In.: *Pour Marx*. Paris: La Découverte, 1996, pp. 148-149.

¹⁵⁴ Cette réfutation mérite toute notre attention surtout par son rôle d'antidote "anachronique" par rapport à la composition d'une "théorie générale de l'idéologie" structurée exclusivement par la "psychanalyse" (ou proprement, en reprenant une catégorie d'Althusser et en l'imitant d'une façon qu'il n'a jamais proposé, par une "philosophie spontanée de la psychanalyse", en l'espèce, de matrice lacanienne), dont le centre irradiant a pour l'essentiel la catégorie d'identification Je me réfère aux platitudes de Slavoj Žižek, Madlen Dolar *et alii* (cf.: Žižek, S. *The Sublime Object of Ideology*. London/New York: Verso, 1989 & Dolar, M. "Beyond Interpellation" In.: *Qui Parle*, Vol. 6, No. 2 (Spring/Summer 1993), p. 75-96).

Le concept d'identification, dans sa rigueur, est un concept psychologique, et plus précisément analytique. Loin de moi la pensée de contester l'efficace de processus psychologiques dans le spectateur assis devant la scène. Mais il faut bien dire que les phénomènes de projection, sublimation etc..., qu'on peut observer, décrire et définir dans des situations psychologiques contrôlées, ne peuvent à eux seuls rendre compte d'une conduite complexe aussi spécifique que celle du spectateur-qui-assiste-à-une-représentation. Cette conduite est d'abord une conduite sociale et culturelle-esthétique, et à ce titre elle est aussi une conduite idéologique. C'est certes une tâche importante d'élucider l'insertion des processus psychologiques concrets (tels que, dans leur sens psychologique rigoureux, l'identification, la sublimation, le défoulement, etc...) dans une conduite qui les dépasse. Mais cette première tâche ne peut, faute de déchoir dans le psychologisme, abolir la seconde: la définition de la spécificité de la conscience spectatrice elle-même. Si cette conscience ne se réduit pas à une pure conscience psychologique, si elle est une conscience sociale, culturelle et idéologique, on ne peut penser son rapport au spectacle sous la seule forme de l'identification psychologique.¹⁵⁵

Explicitement, Althusser comprend l'identification entièrement dans le domaine de la psychologie, et même dans le domaine de la psychanalyse, mais non pour refuser son rôle dans ce domaine et ses effets dans le phénomène théâtral. Il ne s'agit pas de refuser les effets psychologiques agissants sur le spectateur, mais simplement de remarquer la nature du phénomène qu'est la conduite "spectateur-qui-assiste-à-une-représentation", une conduite qui serait beaucoup plus complexe que l'identification en puisse éclairer le mécanisme. Si l'identification est mise en rapport de subordination au social, comme lui appartenant avant qu'elle se produise, il faut mettre en avant, comme son présupposé, la complexité du social et ainsi la considérer en tant que fondement d'un effet spécifique, un effet dérivé, l'effet d'identification. Avant que le spectateur s'identifie, il se conduit socialement, culturellement et esthétiquement, donc *idéologiquement*. Par là on trouve la nature de la complexité requise pour avancer sur ce qui se passe avec le spectateur : préalablement aux rapports dits psychologiques, les rapports sociaux, ils sont là, et ils sont là aussi comme la condition elle-même de l'identification. Si on change les éléments, si on prend l'identification comme la catégorie qu'explique entièrement la conduite du spectateur, on tombe certes dans le psychologisme, on réduit la conscience spectatrice dans une conscience psychologique. Par contre, en considérant adéquatement l'objet qu'est la conduite spectatrice dans sa complexité elle-même, en considérant avant tout ses conditions, son caractère social, culturel et esthétique, en somme, idéologique; il en résulte l'appréhension de la conscience spectatrice par ce qui la consiste dans sa complexité en tant que conscience qui se dit sociale, culturelle, esthétique ou, dans un mot, idéologique, c'est-à-dire cette conscience spectatrice devient une conscience sociale, et la conscience sociale alors prise comme condition de toutes les consciences dites psychologiques doit être élucidée avant même qu'on puisse partir vers une élucidation dans le domaine de la psychologie, ou de la psychanalyse:

Avant de s'identifier (psychologiquement) au héros, la conscience spectatrice en effet se reconnaît dans le contenu idéologique de la pièce, et dans les formes propres à ce contenu. Avant d'être l'occasion d'une identification (à soi sous les espèces d'un Autre), le spectacle est, fondamentalement, l'occasion d'une reconnaissance culturelle et idéologique. Cette reconnaissance

¹⁵⁵ Althusser, L. "Le "Piccolo", Bertolazzi et Brecht - notes sur un théâtre matérialiste" In.: *Pour Marx*. Paris: La Découverte, 1996, p. 149.

de soi suppose, au principe, une identité essentielle (qui rend possibles, en tant que psychologiques, les processus d'identification psychologiques eux-mêmes): celle qui unit les spectateurs et les acteurs assemblés en un même lieu, pour un même soir. Oui, nous sommes d'abord unis par cette institution qu'est le spectacle, mais plus profondément unis par les mêmes mythes, par les mêmes thèmes, qui nous gouvernent sans notre aveu, par la même idéologie spontanément vécue.¹⁵⁶

Et la catégorie qui répond à la complexité de l'objet qui caractérise la conscience sociale est celle de la *reconnaissance*, par laquelle il est présupposé "l'identité essentielle" qui unit le spectateur et le spectacle avant même qu'il ait lieu à des processus d'identification. Il est intéressant ici qu'Althusser propose l'appréhension de cette union, la catégorie de cette union comme *institution*; il est étonnant aussi, en vue de son écriture de presque dix années après le *Piccolo, Idéologie et Appareils Idéologiques d'État* (écriture datée de 1970, mais élaborée en 1969)¹⁵⁷. Au niveau de la conscience sociale, il s'agit toujours des institutions, la catégorie d'*institution* comprenant alors l'espace et le temps ("celle qui unit les spectateurs et les acteurs assemblés en un même lieu, pour un même soir"), dont le mécanisme de se reconnaître, la reconnaissance de soi aux mythes et aux thèmes, à l'idéologie spontanée vécue, répond adéquatement à l'exigence de la réalité du phénomène comme en provenance de la réalité positive de l'*inconscient*, alors en provenance de la même nature que celle de la *perception inconsciente* qu'affecte le spectateur dans une pièce théâtrale matérialiste. À cause de cette nature inconsciente de l'identité essentielle qu'est l'union entre spectateur et acteurs, union qu'est l'institution du spectacle, la reconnaissance, la reconnaissance de soi, doit être forcément aussi inconsciente, c'est-à-dire, elle doit s'exercer comme une reconnaissance de soi qui se passe entièrement dans cette réalité qu'est l'inconscient, partant dans une réalité "qui nous gouverne sans notre aveu". Impossible d'être donc transposée à la conscience, c'est-à-dire, impossible d'être traduite en conscience. Cette reconnaissance se produit par l'*idéologie spontanément vécue*, le vrai lien par lequel tous sont unis, tous se retrouvent dans une institution lors d'une soirée de théâtre:

Oui, bien qu'il soit par excellence celui des pauvres, comme en *El Nost Milan*, nous mangeons le même pain, avons les mêmes colères, les mêmes révoltes, les mêmes délires (au moins dans la mémoire où rôde sans cesse ce possible imminent), sinon le même accablement devant un temps que nulle Histoire ne meut. Oui, comme Mère Courage, nous avons la même guerre à la porte, et à deux doigts de nous, sinon en nous, le même horrible aveuglement, la même cendre dans les yeux, la même terre dans la bouche. Nous avons la même aube et la même nuit, nous frôlons les mêmes abîmes: notre inconscience. Nous partageons bien la même histoire, - et c'est par là que tout commence. C'est pourquoi, dès le principe, nous sommes nous-mêmes, par avance, la pièce même, -

¹⁵⁶ Althusser, L. "Le "Piccolo", Bertolazzi et Brecht - notes sur un théâtre matérialiste" In.: *Pour Marx*. Paris: La Découverte, 1996, pp. 149-150.

¹⁵⁷ Dans un sens très proche de l'immanente lutte à chaque Appareil d'État (tantôt idéologique tantôt répressif), Althusser se réserve en note contre l'appréhension, dit-on, "totalisante", ou plutôt "immobilisante" de l'idéologie: "Il ne faudrait pas croire que cette reconnaissance de soi échappe aux exigences qui commandent, en dernière instance, le destin de l'idéologie. L'art, en effet, est tout autant volonté de se reconnaître que reconnaissance de soi. À l'origine donc, l'unité que je suppose ici acquise (pour l'essentiel) afin de limiter l'examen, ce partage des mythes, thèmes, aspirations communs, qui fonde la possibilité de la représentation comme phénomène culturel et idéologique, - cette unité est aussi bien une unité voulue ou refusée qu'une unité scellée. Autrement dit, dans le monde théâtral ou plus généralement esthétique, l'idéologie ne cessa jamais, par essence, d'être le lieu d'une contestation et d'un combat où retentissent sourdement ou brutalement, le bruit et les secousses des luttes politiques de l'humanité" (Althusser, L. "Le "Piccolo", Bertolazzi et Brecht - notes sur un théâtre matérialiste" In.: *Pour Marx*. Paris: La Découverte, 1996, note 6, p. 150).

et qu'importe alors que nous en connaissions l'issue, puisqu'elle ne débouchera jamais que sur nous-mêmes, c'est-à-dire encore sur notre monde. C'est pourquoi, dès le départ, et avant même qu'il se pose, le faux problème de l'identification est résolu par la réalité de la reconnaissance.¹⁵⁸

Il est remarquable dans cette belle construction rhétorique le contraste entre "un temps que nulle Histoire ne meut" et les événements tels que le simple acte de manger un pain, l'affection de colère, les révoltes personnelles (ou collectives) et le délire, toujours un "possible imminent". Les scènes de temps vide d'*El Nost Milan* donnent, bien sûr, le contenu de ce qui est reconnu; tous ces événements tombent dans un accablement, les gens sont abattus devant et dans un temps vide où rien ne se passe sinon les mêmes gestes qui contiennent le sens qui nous font - le peuple, le spectateur, moi et vous, bref, *tous* - nous reconnaître. De même chez Brecht : les flammes et les cendres d'une guerre, comme dans *Mère Courage*, "à la porte, et à deux doigts de nous, *sinon en nous*", c'est là où on tombe tous dans un abîme, le même abîme qui est notre monde.

Le lien qui désigne donc l'*idéologie spontanément vécue* n'est rien d'autre que cette Histoire elle-même, ce temps vide, où les événements se font sans cesse dans une répétition qu'on se reconnaît précisément parce qu'on vit ce temps-là chaque jour de nos vies, on vit cette histoire partagée, la même histoire. Il s'agit d'une histoire, certes, de temps vide, d'un abîme qu'on tombe sans cesse, mais aussi d'une *identité essentielle*, dont notre pluralité, dont chaque individualité tombant dans son propre abîme devient le même : les abîmes deviennent l'inconscient, le *nôtre*, un *nous*. La reconnaissance du même, de la répétition des gestes, des affections et des délires, les possibles imminents, elle est l'opération caractéristique de l'union essentielle dont chacun est absorbé dans l'abîme qu'est le sien à la juste mesure que chacun est dissous dans un *nous*. Toutefois, il ne s'agit pas, comme on a déjà souligné, de dire que l'inconscient serait quelque chose de "collectif", il ne s'agit donc pas d'une simple identité entre le *nous* et l'*inconscient*. C'est dans la mesure où l'on vit comme des individus qu'on est, chacun en soi, et dans la même mesure que chacun a son inconscient que l'inconscient se fait *formellement* l'identité *essentielle* qui nous unit. Cette identité essentielle, elle se fait parce qu'on est, nous, et ainsi comme la conscience se pose toujours en retard, "nous sommes nous-mêmes, *par avance*, la pièce même". L'identité essentielle se donne donc par l'*antériorité* de la conscience.

On voit ici clairement la résonance de la lettre de Franca, de la discussion que Althusser a menée avec Franca d'après sa lettre du 4 août 1962. Le fond existentiel, celui lié "à la façon de dire", à la *forme*, ou plutôt le *fond commun*, celui qui est l'*antériorité de la conscience* elle-même, est pris par Althusser ici comme étant l'*inconscient*. Cette *antériorité* par rapport à la conscience ne peut pas être autrement que la réalité de l'*inconscient*, dont l'élément commun, le *nous*, ne serait que l'*Histoire* elle-même: c'est par le fait de l'existence de cette réalité qu'est l'inconscient, réalité existante dans chaque individu, que les individus deviennent sociaux à travers une identité donnée par l'équivalence formelle entre l'*inconscient* et l'*Histoire*. La reconnaissance, ou précisément la reconnaissance immédiate de soi, est décalée de la conscience pour la réalité inconsciente où le *nous* est fondé et effectif par cette réalité même sans perdre son caractère

¹⁵⁸ Althusser, L. "Le "Piccolo", Bertolazzi et Brecht - notes sur un théâtre matérialiste" In.: *Pour Marx*. Paris: La Découverte, 1996, pp. 150-151.

irréductiblement individuel, dont le mécanisme de liaison est désigné, selon Althusser, par la métaphore d'un "miroir", en l'espèce, un miroir *infini*, c'est-à-dire comme des reflets infiniment multipliés¹⁵⁹. La reconnaissance de soi idéologique opère par la centration de chaque individu, lequel est mis au centre d'un "jeu de miroirs infini", métaphore qu'on peut aussi traduire dans l'image d'un cercle, voire d'une circulation : c'est se perdre entièrement dans la circulation des contenus, des mythes, une circulation alors impossible de se délivrer. Toutefois, Althusser nous présente une alternative:

La seule question est alors de savoir quel sera le destin de cette identité tacite, de cette reconnaissance immédiate de soi: qu'en a déjà fait l'auteur? qu'en feront les acteurs mûs par le Maître d'oeuvre, Brecht ou Strehler? Que va devenir cette reconnaissance de soi idéologique? S'épuiser dans la dialectique de la conscience de soi, approfondissant ses mythes sans jamais s'en délivrer? Mettre au centre du jeu ce miroir infini? Ou bien le déplacer, le rejeter sur les côtés, le prendre et le perdre, le quitter, y revenir, le soumettre de loin à des forces étrangères - et si tendues - qu'il finisse, comme par cette résonance physique qui brise à distance un verre, par n'être plus soudain qu'un tas d'éclats au sol.¹⁶⁰

Il y a ici un appel à une sorte de libération ou salut par rapport à l'*illusion nécessaire*, à l'idéologie. D'un côté, le spectateur va assister à la pièce, il se trouve lui-même en miroir dans la pièce et il se reconnaît avec ses contenus, ses mythes, tout en se méconnaissant. De l'autre, il y a quelque chose qui change sa conscience, qui produit une nouvelle conscience sans pour autant rompre avec l'identité essentielle qui fait d'un individu quelconque un spectateur, c'est-à-dire sans rompre avec la reconnaissance qui le fait, dans une nuit d'été, aller voir la pièce. Ce dernier côté correspond proprement au théâtre dit matérialiste. Mais avant qu'on se détienne à ce deuxième côté, qui est présenté par Althusser avec une construction qui semble à première vue évasive à cause de son recours à la rhétorique poétique, il faut qu'on précise l'opération de l'illusion, de l'idéologie.

Le spectateur se reconnaît dans la pièce (dans ce sens la pièce est la conscience du spectateur), mais aussi tout en se méconnaissant, et cette méconnaissance se réfère à l'identité essentielle qui lui fait se reconnaître, laquelle repose dans son fondement sur l'élément de l'inconscient, ou plutôt de l'Histoire. S'il y a un effet certain de la reconnaissance/méconnaissance, et si immédiat comme elles y sont, il consiste dans la complétude de la conscience, son appréhension en tant qu'achevée, d'où son caractère en miroir infini, donc circulaire. À l'instant, on peut se demander: comment il est possible donc la connaissance, et même la connaissance des mécanismes de l'idéologie en jeu ici ? La distance qui sépare la *reconnaissance/méconnaissance* de la *connaissance* ne pourrait en être que celle qui sépare la *conscience* de l'*inconscient*, où rien ne peut apporter du niveau de l'inconscient à la conscience, bref, l'inconscient n'arrive jamais à la conscience tandis qu'il est empêché par l'effet de l'achèvement produit par la reconnaissance/méconnaissance, où cette méconnaissance assigne l'impossibilité irréductible d'accéder à la réalité qui la

¹⁵⁹ Althusser, L. "Le "Piccolo", Bertolazzi et Brecht - notes sur un théâtre matérialiste" In.: *Pour Marx*. Paris: La Découverte, 1996, p. 151.

¹⁶⁰ Althusser, L. "Le "Piccolo", Bertolazzi et Brecht - notes sur un théâtre matérialiste" In.: *Pour Marx*. Paris: La Découverte, 1996, p. 151.

provoque, celle du propre inconscient. Aucune opération de la conscience ne peut affranchir cette barrière, toujours la conscience est prise dans un jeu de miroir infini, dans une éternelle circulation entre reconnaissance et méconnaissance de soi. Mais est-ce ça veut dire que l'Histoire est-elle aussi marquée par cette impossibilité?

Pour le moment, on constate que si ce résultat est négatif, néanmoins il y a un aspect positif dans cette insurmontable barrière et qui consiste précisément dans cette impossibilité elle-même, parce qu'elle pose la conscience aussi dans une impossibilité qu'affecte son achèvement présupposé et effectif par la reconnaissance/méconnaissance. L'impossibilité du devenir conscient de l'inconscient déchire la conscience, elle dissocie la conscience avec la marque de son inachèvement, dans un mot, de la même façon qu'il est impossible le passage de l'inconscient au conscient, il est impossible que la conscience soit complète, totalisée en soi, bref, achevée. C'est à partir de cette constitutive brèche de la nature de la conscience que Brecht a su construire son théâtre, et précisément ce qui en fait un théâtre de type *matérialiste*. D'où il résulte, par l'équivalence entre la conscience spectatrice et la pièce, que dans le cas de *El Nost Milan*, le déchirement de la conscience n'est pas autre que la dissociation interne donnée par ses deux temporalités.

Ainsi, on peut admettre que *connaître* n'est pas l'autre du *méconnaître*, dans la même mesure que l'*inconscient* n'est pas, lui, l'autre de la *conscience*, qu'il s'agit ici des deux réalités sans aucun rapport d'altérité entre eux. Par là, il n'y a pas d'issue par rapport à l'idéologie, en effet, elle ne permet pas quelque chose qu'il soit *de dehors*, il n'y a pas *du dehors*, ainsi comme, corrélativement, il n'y a pas *du dedans*, tandis que l'un ne survit pas sans l'autre. Le paradoxe de l'idéologie tient donc à ce fait: l'identité que la fonde a comme effet toute une séparation radicale, c'est par l'identité qu'il y a donc une différence. L'extériorité (ou l'intériorité) de l'idéologie dans ce sens n'est qu'idéologique. Toutefois, afin d'éclaircir le deuxième côté, celui d'un appel à une sorte de libération, laquelle, on a déjà vu, n'est peut-être pas se faire *du dehors* de l'idéologie, il faut qu'on reprenne l'objet explicite du essai d'Althusser, l'objet derrière l'objet implicite et central qu'est l'*illusion nécessaire*, nommée donc *idéologie*, et qui vise la distinction du théâtre matérialiste par rapport aux autres:

Si l'on veut bien reprendre, pour finir, cet essai de définition, qui voudrait n'être qu'un problème mieux posé, - il apparaîtra que c'est la pièce elle-même qui *est* la conscience du spectateur, - pour cette raison essentielle que le spectateur n'a d'autre conscience que le contenu qui l'unit par avance à la pièce, et le devenir de ce contenu dans la pièce même: le nouveau résultat que la pièce *produit* à partir de cette reconnaissance de soi dont elle est la figure et la présence. Brecht avait raison: si le théâtre n'a pour objet que d'être le commentaire, même "dialectique" de cette reconnaissance-méconnaissance immuable de soi, - le spectateur connaît d'avance la musique: c'est la sienne. ¹⁶¹

La conscience spectatrice est la pièce elle-même, et cela ne veut pas dire autre chose que la transposition des éléments de la conscience à la pièce dans une pleine identité à travers la reconnaissance de soi. Si dans le théâtre classique, la conscience se totalise en se présentant en tant qu'entièrement achevée, par contre, dans

¹⁶¹ Althusser, L. "Le "Piccolo", Bertolazzi et Brecht - notes sur un théâtre matérialiste" In.: *Pour Marx*. Paris: La Découverte, 1996, p. 151.

le théâtre matérialiste, l'impossibilité de cet achèvement se présente en scène. La dissociation interne à la pièce comme dans le cas de *El Nost Milan* ou les pièces de Brecht ne serait autre que la dissociation interne à la conscience spectatrice. La conscience du spectateur, écrit Althusser, n'est autre que "le contenu qui l'unit par avance à la pièce", en ajoutant, "et le devenir de ce contenu dans la pièce même". Le spectateur ne se reconnaît qu'à soi-même *par avance*, c'est-à-dire avant même qu'il va voir la pièce, parce que les contenus sont les mêmes, les mêmes de sa vie vécue, de son idéologie spontanée, laquelle établit l'identité nécessaire afin qu'il se reconnaisse avec la pièce. Dans l'idéologie elle-même, à travers la reconnaissance de soi du spectateur, la pièce produit néanmoins un nouveau résultat. Mais comment alors un nouveau résultat peut-il se produire en considérant l'impossibilité qu'on a soulignée?

Le caractère de la pièce comme "figure et présence" de la reconnaissance de soi porte la saturation, la complétude de la conscience comme un effet nécessaire, dont on a l'illusion de l'immobilité, voire de l'éternité comme figure aussi d'un mauvais infini, le cercle, la sphère de la conscience. Et si on peut parler de devenir à propos d'une conscience prise dans la reconnaissance/méconnaissance *immuable* de soi, laquelle ne fait qu'insister sur son achèvement, ce devenir ne serait sinon l'éternelle circulation de la réaffirmation de la complétude de la conscience : les mêmes gestes en répétition, le temps vide rempli de contenu, le même contenu de la conscience spectatrice par avance, le contenu de la vie des sous-prolétaires milanais chez Bertolazzi. Dans le théâtre matérialiste se passe pourtant différemment, précisément à cause de sa dissociation interne qui ne serait autre que la dissociation interne de la conscience spectatrice:

Si le théâtre au contraire a pour objet d'ébranler cette figure intangible, de mettre en mouvement l'immobile, cette immuable sphère du monde mythique de la conscience illusoire, alors la pièce est bien le devenir, la production d'une nouvelle conscience dans le spectateur, - inachevée, comme toute conscience, mais mûe par cet inachèvement même, cette distance conquise, cette oeuvre inépuisable de la critique en acte; la pièce est bien la production d'un nouveau spectateur, cet acteur qui commence quand finit le spectacle, qui ne commence que pour l'achever, mais dans la vie.¹⁶²

L'aspect fondamental de l'idéologie caractérisé par son devenir circulaire, partant son immobilité, peut être ébranlé, mis en mouvement. La tâche du théâtre matérialiste consiste à mettre en mouvement cette "immuable sphère du monde mythique de la conscience illusoire" à travers sa structure inachevée, qui brise le miroir en déchirant la conscience et en posant au sein même de la reconnaissance de soi l'incomplétude de la propre conscience. La distance entre les temporalités de Bertolazzi, c'est la distance de la conscience par rapport à elle-même, distance qui est *devenir* capable d'ébranler l'immuable, capable de dénoncer la complétude de la conscience comme illusion, mais tout cela dans la nécessité elle-même de l'illusion, c'est-à-dire dans l'opération même de reconnaissance-méconnaissance. La nouvelle conscience ne peut être sinon l'effet de la dissociation interne, immanente à la pièce, dissociation immanente à la propre conscience donc, et à partir de laquelle le *devenir* assaille l'éternelle circulation. Il s'agit de sa critique *en acte*

¹⁶² Althusser, L. "Le "Piccolo", Bertolazzi et Brecht - notes sur un théâtre matérialiste" In.: *Pour Marx*. Paris: La Découverte, 1996, p. 151.

dont la nouvelle conscience, le nouveau spectateur, tombe dans la vie comme l'acteur qu'il est dans la vie, dans une tendance à achever son inachèvement qui ressort de soi et (re)tombe dans la vie vécue. L'acteur de la vie, le spectateur, commence quand les rideaux se ferment, tout en lui lançant dans les mêmes contenus qu'il a reconnus et vécus par avance, mais avec une petite différence: avec le début de la pièce et sa fin, le spectateur s'aperçoit que tout a toujours-déjà-commencé en se comprenant à soi-même dans son inachèvement et de son Histoire, à l'Histoire qu'il appartient, Histoire sans origine, sans fin, sans sens préalablement établi. C'est l'*étrangeté* en miroir qu'il voit, qu'il s'aperçoit inconsciemment, la distance de soi par rapport à soi, dans sa reconnaissance, ce sont des forces étrangères à soi-même tendues par la pièce, par sa conscience, celles qui brisent le miroir ou, au moins, qui peuvent le déplacer.

Du spectateur qui assiste à une représentation, Althusser nous fait passer à la vie vécue, et dans cette mesure, la pièce joue un rôle de *miniature*, et son analyse, dont on a pu avancer à propos de l'idéologie, ses éléments et opérations, maintenant s'élargit jusqu'au monde tout entier. Le théâtre devient le monde, on vit dans un théâtre du monde, dans nos gestes, nos répétitions *etc.*, animés par l'idéologie dont nous sommes plongés sans échappatoire, sans issue. Par là, *Le "Piccolo"*, cette écriture n'est pas l'autre de l'idéologie, elle n'est pas dehors de l'*illusion nécessaire*. "Je me retourne", et ensuite écrit Althusser, dans son dernier paragraphe:

Et, soudain, irrésistible, m'assaille la question: se ces quelques pages, à leur manière, maladroite et aveugle, n'étaient que cette pièce inconnue d'un soir de juin, *El Nost Milan*, poursuivant en moi son sens inachevé, cherchant en moi, malgré moi, tous les acteurs et décors désormais abolis, l'*avènement* de son discours muet?¹⁶³

Et si la rupture par les conditions matérielles ne peut être faite qu'à travers la connaissance de l'impossibilité posée par l'idéologie, dont paradoxalement, dans son unité, dans sa éternelle circulation, elle nous fait vivre dans un monde séparé, un monde où il y a un dehors et un dedans, ou plutôt un monde où on se trouve *devant* les conditions réelles comme *devant* la vérité, d'un côté, et *devant* l'idéologie spontanée comme *devant* l'erreur, de l'autre; et si cette rupture nous unifie au théâtre du monde, celui qui nous laisse toujours *devant* notre liberté, ainsi comme la conscience spectatrice et la pièce s'unifient, tout en nous déchirant, tout en reconnaissant que nous sommes, en fait, inachevés en nous-mêmes et que notre Histoire reste encore et toujours à s'achever sans un sens préalablement établi; est-ce qu'on pourrait se poser encore la même question, *nous* qui faisons *ce théâtre* ou *nous* qu'en parlons ou *nous* qu'en écrivons? Est-ce qu'on ne serait plus *devant*, mais *dans* cette liberté?

Considérations sur les apports théoriques du *Piccolo*

Quelques considérations s'imposent sur le *Piccolo*. Son caractère est indéniablement intempestif, et cela est dû aux thèmes que cette écriture, d'une qualité rhétorique voire littéraire remarquablement

¹⁶³ Althusser, L. "Le "Piccolo", Bertolazzi et Brecht - notes sur un théâtre matérialiste" In.: *Pour Marx*. Paris: La Découverte, 1996, p. 151.

exceptionnelle dans sa construction toute entière, apportera de manière conséquente soit dorénavant à des développements ultérieurs d'Althusser, soit d'ores et déjà à travers certains liens d'appropriation établis par Althusser vis-à-vis d'autres écrits de pensée. Outre qu'elle nous amène, pour ce qui est de sa manière d'écrire, en elle réside une opération de plume d'une ample envergure qui lui octroie toute sa singularité par rapport aux autres écrits d'Althusser.

Balibar a déjà soufflé l'idée du *théâtre du monde*, mais sans en tirer la moindre conséquence¹⁶⁴. Cette thématique, cherchant à résoudre le problème de l'*illusion nécessaire*, n'est pourtant pas étrangère à cette longue traduction des *scènes de la vie* (*scaenae uitae*), où chaque être humain revêt certaines *persona* ou plusieurs *personae* selon les circonstances ordinaires et en lien avec les vicissitudes affectives. Sénèque nous remémorait déjà ce que proférait Épicure : "Cela n'est pas pour beaucoup, mais pour toi : nous nous suffisons mutuellement pour un grand théâtre"¹⁶⁵. À son tour, Goethe affirmait ceci à propos de Lucrèce : "Dans quelle mesure Lucrèce se déplace-t-il encore librement; même s'il a lui aussi été pressé par les tempêtes de son époque, qui lui interdisaient une accalmie sereine, il s'éloigne du théâtre du monde, soupire l'absence de son ami le plus précieux et se console avec la communication du plus grand effort"¹⁶⁶. Lucrèce, de son côté, avait habilement tissé le lien étroit entre le théâtre de la vie et le rêve. Loin d'être un *topos* exclusivement animé par le platonisme, et contrairement à la supposition d'un monde vrai au-delà de celui qui tombe sur nos sens, les matérialistes ont réfléchi aussi sur le nœud entre la vie, le théâtre, le rêve et bien sûr, la politique. Je pense qu'Althusser, bon gré mal gré, se glisse de manière assez éloquente dans cette tradition avec son *Piccolo*, laquelle a ressurgi avec la force au moment de l'antinomie entre le *hasard* et la *providence divine* au *siglo d'oro* ibéro-américain.

La vie, c'est un rêve, un thème central du baroque ibérique, étroitement lié à la question du *theatrum mundi*¹⁶⁷. Quand le rideau se lève sur le spectacle, une question palpitante surgit, tout comme

¹⁶⁴ J'observe que Carlo Bertolazzi a écrit aussi des "scene della vita", cf.: Bertolazzi, C. *Scene della vita*. Milano: Istituto Editoriale Italiano, 1917.

¹⁶⁵ L. Annaei Seneca. *Ad Lucilium. Epistolae morales*. Oxonii: Typographeo Clarendoniano, 1965, p. 14: *haec ego non multis, sed tibi; satis enim magnum alter alteri theatrum sumus*.

¹⁶⁶ Goethe, J. W. von. "Von Knebels Übersetzung des Lucrez" In.: *Schriften zur Kunst, Literatur, Naturwissenschaft*. Zürich: Schweizer Druck- und Verlagshaus A. G., 1955, p. 206: "Wie viel freier bewegt sich noch Lucrez; zwar auch er ist bedrängt von den Stürmen der Zeit, die ihm eine behagliche Ruhe verkümmern, er entfernt sich vom Weltschauplatz, beklagt des wertesten Freundes Abwesenheit und tröstet sich durch Mitteilung des höchsten Bestrebens".

¹⁶⁷ La position de l'*illusion nécessaire* avec le rêve est un thème chère au *siglo de oro*, où on rencontre le développement plus aigu du *Theatrum mundi*, e.g., "La vida es sueño" de Calderón de la Barca, dont le monologue de Segismundo toute à la fin du deuxième acte est le point culminant: "Es verdad; pues reprimamos / esta fiera condición, / esta furia, esta ambición, / por si alguna vez soñamos; / y si haremos, pues estamos / en mundo tan singular, / que el vivir sólo es soñar; / y la experiencia me enseña / que el hombre que vive, sueña / lo que es, hasta despertar. / Sueña el rey que es rey, y vive / con este engaño mandando, / disponiendo y gobernando; / y este aplauso, que recibe / prestado, en el viento escribe, / y en cenizas le convierte / la muerte, ¡desdicha fuerte! / ¿ que hay quien intente reinar, / viendo que ha de despertar / en el sueño de la muerte? / Sueña el rico en su riqueza, / que más cuidados le ofrece; / sueña el pobre que padece / su miseria y su pobreza; / sueña el que a medrar empieza, / sueña el que afana y pretende, / sueña el que agravia y ofende, / y en el mundo, en conclusión, / todos sueñan lo que son, / aunque ninguno lo entiende. / Yo sueño que estoy aquí / destas prisiones cargado, / y soñé que en otro estado / más lisonjero me vi. / ¿Qué es la vida?, un frenesí, / ¿qué es la vida?, una ilusión, / una sombra, una ficción, / y el mayor bien es pequeño: / que toda la vida es sueño, / y los sueños, sueños son" (Calderón de la Barca, P. *La vida es sueño*. Barcelona: Editorial Juventud, S. A., 2004, p. 138-139).

celle qui se pose à la fin de la pièce, au moment où la salle se vide et que tout se termine. Quand prend fin le rêve et quand s'éveille-t-on? Lorsque Althusser effectue le glissement de "c'est là-bas que tout commence" à "que tout a déjà commencé", cela nous rappelle l'équation "on peut commencer où on veut = ça ne finit pas. 'le jour n'en finit pas'", où le *nom propre* Hegel semble jouer un rôle *hypogrammatique*. En reprenant ces deux extrêmes, les questions du commencement et de la fin, liées à celle de la genèse et corrélativement à celle de la téléologie, nous conduisent au goût d'Althusser pour le début performatif de la *WdL*, la célèbre position en anacoluthes "Être, pure être", "Néant, pure néant", et le sens de cette dernière construction, c'est-à-dire le "non-commencement" de la science de la logique. On ne peut faire l'impasse sur le parallèle avec le problème de la circulation des termes constitutifs en opposition (la critique hégélienne au sujet fini kantien et à la représentation), tels que l'intériorité et l'extériorité en jeu dans le *Piccolo*.

Cette construction en anacoluthes, qui a servi de motif théorique propice à l'exploration du problème du *devenir*, on la retrouve, par exemple, dans des écrits tels que la *Logique du Sens* de Deleuze¹⁶⁸. Tout comme les rôles des "préfaces" et des "introductions" des œuvres de Hegel, considérés comme le début ou le commencement de l'écriture, ont été examinés avec soin par Derrida dans son *Hors livre* dans *La Dissémination*. À ce moment-là, il est à noter que Derrida reprend la critique de Feuerbach à l'égard de Hegel, notamment en ce qui concerne le début de la *WdL*: "La philosophie spéculative proscriit donc la préface en tant que forme vide et précipitation signifiante; elle la prescrit dans la mesure où le sens s'y annonce, qu'elle est déjà toujours engagée dans le Livre"¹⁶⁹. Immédiatement après cette sentence, Derrida ajoute une note de bas de page contenant des extraits de Feuerbach tirés des *Manifestes Philosophiques*, une compilation des traductions effectuées par Althusser à la fin des années 1950, dont je souligne celle-ci:

L'aliénation [*Entäusserung*] de l'idée n'est pour ainsi dire qu'une *feinte*; elle fait semblant, mais elle ne se prend pas au sérieux; elle *joue*. La preuve décisive est le commencement de la Logique dont le commencement doit être le commencement de la philosophie en général. Commencer, comme elle fait, par l'être, n'est qu'un pur formalisme, car l'être n'est pas le vrai commencement, le vrai premier terme; on pourrait aussi bien commencer par l'idée absolue, puisque avant qu'il n'*écrive* la Logique, c'est-à-dire avant qu'il ne donne à ses idées logiques une forme de communication scientifique, l'idée absolue était déjà pour Hegel une certitude, une vérité immédiate. (...) L'idée absolue était une certitude absolue pour le *penseur* Hegel, mais pour l'*écrivain* Hegel elle était une incertitude formelle.¹⁷⁰

Il convient également de noter que la problématique du commencement associée au devenir sera remise en question par Althusser à travers sa formulation du "procès sans sujet ni fin(s)", dont l'aspect téléologique est appréhendé par la "rature" caractéristique du début performatif de la *WdL*:

¹⁶⁸ Le même anacoluthes apparaît, en palimpseste, dès le début de la première série de paradoxe à partir de Alice "[...] les événements, les événements pure" (Deleuze, G. *La logique du sens*. Paris: Éditions de Minuit, 1969, p. 9).

¹⁶⁹ Derrida, J. *La dissémination*. Paris: Éditions du Seuil, 1972, p. 39-40.

¹⁷⁰ Feuerbach, L. *Manifestes Philosophiques*. Traduit de l'allemand par Louis Althusser. Paris: PUF, 1960, p. 48.

Il serait trop long de justifier cette proposition, que j'avance simplement pour anticiper des développements possibles: cette exigence implacable (affirmer et, dans le même moment, *nier* l'origine), Hegel l'a assumée de manière consciente dans sa théorie du *commencement* de la Logique: *l'Être est immédiatement non-Être*. Le commencement de la Logique est la théorie de la nature non originaire de l'origine. La Logique de Hegel est l'Origine affirmée-niée: première forme d'un concept que Derrida a introduit dans la réflexion philosophique, la *rature*. Mais la "rature" hégélienne qu'est dès son premier mot la Logique, est négation de la négation, dialectique, donc téléologique. C'est dans la téléologie que gît le vrai Sujet hégélien. Ôtez, *si possible*, la téléologie, reste cette catégorie philosophique dont Marx a hérité: la catégorie de *procès sans sujet*. Voilà la dette principale *positive* de Marx à l'égard de Hegel: le concept de *procès sans sujet*.^{171 172}

Dans le *Piccolo*, tout a déjà été amorcé. Dans ce contexte, demeurons encore à débattre plongés dans l'expérience de la pensée, et surtout de ce qui l'englobe, et, de manière plus générale, du vivant. Là, on perd la certitude d'une vérité, et il n'est absolument pas par hasard l'approche entre la *PhG* de Hegel et le *Piccolo*. Je fais référence certes au verbe *aufretten*, en contexte, "entrer en scène". Qu'on se rappelle d'abord du jeu métaphorique théâtral depuis l'Introduction de la *PhG*, et surtout dans le chapitre "Force et Entendement", où l'on trouve tout le mouvement qui arrive à la *conscience de soi*:

Ce rideau a donc été tiré de devant l'intérieur, et ce qui est présent, c'est le regard pénétrant de l'intérieur dans l'intérieur; le regard pénétrant de l'homonyme *non différencié*, mais *pour lequel* il y a tout aussi immédiatement la *non-différentiation* des deux [produits de la conscience], la *conscience de soi*. Il se révèle que, derrière le prétendu rideau censé recouvrir l'intérieur, il n'y a rien à voir si nous, nous n'allons pas nous-mêmes nous mettre par derrière, tout autant pour que l'on voie que pour que, derrière, il y ait quelque chose qui puisse être vu.¹⁷³

Or, ce qui nous suggère, en outre, le jeu notable d'*imitatio* d'Althusser par rapport à Hegel, c'est surtout l'expression "pour nous" (le "*für uns*") présente tout au long du *Piccolo*. Chez Hegel, cette expression joue le rôle, certes, de la "conscience philosophique", spectatrice du parcours des expériences de la conscience et y exerce une activité, intervenant et amalgamée à la *Darstellung* de la *PhG*. Chez Althusser, dans *Lire Le Capital*, nous trouvons le "mode de la présence de la structure dans ses effets, donc la causalité structurale elle-même"¹⁷⁴, ainsi que son identification avec la *Darstellung*, précisant l'absence de la cause en tant que "immanente à ses effets, cause immanente à ses effets au sens spinoziste du terme"¹⁷⁵ (qui constitue essentiellement une articulation d'après la thèse spinoziste de la *essentia actuosa*). Cette notion émerge après

¹⁷¹ Althusser, L. *Lénine & la philosophie suivi de Marx & Lénine devant Hegel*. Paris: Maspero, 1972, p. 69-70.

¹⁷² Cette dernière construction se répète dans *La querelle de l'humanisme*, cf.: Althusser, L. "La querelle de l'humanisme" In.: *Écrits philosophiques et politiques*. t. 2. Paris: Stock/Imec, 1997, p. 473-474). Pour une analyse de la thèse du "procès sans Sujet ni Fin(s)", cf.: Lanciote, D. "A tese althusseriana do processo sem Sujeto e sem Fim(s)" In.: *Ideias*, vol. 10. Campinas: Unicamp, 2019, p. 1-40.

¹⁷³ *GW* 9, 102: "Dieser Vorhang ist also vor dem Innern weggezogen, und das Schauen des Innern in das Innere vorhanden; das Schauen des ununterschiedenen Gleichnamigen, welches sich selbst abstößt, als unterschiedenes Innres setzt, aber für welches ebenso unmittelbar die Ununterschiedenheit beyder ist, das Selbstbewußtseyn" (Trad. fr.: Hegel, G. W. F. *La Phénoménologie de l'Esprit*. Texte présenté, traduit et annoté par Bernard Bourgeois. Paris: VRIN, 2006, p. 190).

¹⁷⁴ Althusser, L. *et alii*. "L'objet du 'Capital'" In.: *Lire le Capital*. Paris: PUF, 1996, p. 404.

¹⁷⁵ Althusser, L. *et alii*. "L'objet du 'Capital'" In.: *Lire le Capital*. Paris: PUF, 1996, p. 405.

une discussion critique de l'opposition entre l'essence et l'apparence, "l'essence intime' des choses et leur 'surface' phénoménale", tout en étant confrontée simultanément au "modèle d'une causalité transitive d'origine galiléenne et cartésienne, et le modèle d'une causalité expressive d'origine leibnizienne, reprise par Hegel"¹⁷⁶.

En rappelant le sens de "représentation théâtrale" du mot *Darstellung* en allemand, Althusser établit l'opposition entre celle-ci et la *Vorstellung* dans une variante de la première édition de *Lire Le Capital* supprimée lors de la deuxième:

Dans la *Vorstellung*, on a bel et bien une position, mais qui se présente *devant*, ce qui suppose donc un quelque chose qui se tient *derrière* cette pré-position, quelque chose qui est *représenté* par ce qui se tient devant, par son émissaire: la *Vorstellung*. Dans la *Darstellung*, au contraire, il n'y a rien *derrière*: la chose même est là, « *da* », offerte dans la position de présence. Le texte entier d'une pièce de théâtre est ainsi là, offert dans la présence de la représentation (la *Darstellung*), mais la présence de la pièce tout entière ne s'épuise pas dans l'immédiateté des gestes ou des propos de tel personnage : nous « savons » que c'est la présence d'un tout achevé, qui habite chaque moment et chaque personnage, et tous les rapports entre les personnages donnés dans leur présence personnelle, - mais pourtant ne peut être saisie, comme présence même du tout, comme structure latente du tout, *que dans le tout*, et seulement pressentie dans chaque élément et chaque rôle. C'est pourquoi, *selon le niveau auquel on se place*, on peut dire que la « *Darstellung* » est le concept de *la présence de la structure dans ses effets*, de la modification des effets par l'efficace de la structure présente en ses effets, — ou au contraire que la « *Darstellung* » est le concept de *l'efficace d'une absence*.¹⁷⁷

De plus, Althusser établit une identification entre la *Darstellung* et la série des métaphores marxiennes, telles que "mécanisme", "machinerie" et "montage", la désignant ainsi comme "l'existence même de cette machinerie en ses effets":

(...) le mode d'existence de cette *mise en scène*, de ce théâtre qui est à la fois sa propre scène, son propre texte, ses propres acteurs, ce théâtre dont les spectateurs ne peuvent en être, d'occasion, spectateurs, que parce qu'ils en sont d'abord les acteurs forcés, pris dans les contraintes d'un texte et de rôles dont ils ne peuvent en être les auteurs, puisque c'est, par essence, *un théâtre sans auteur*.¹⁷⁸

Il y a un double aspect fortement amalgamé ici: d'un côté, la critique de la causalité transitive, de l'autre, et simultanément, la destitution du "sujet de l'histoire", surtout dans sa forme "personnifiée"¹⁷⁹. Ce double aspect est condensé dans cette extraordinaire formule d'un "théâtre sans auteur", qui résonne avec une autre formule, celle d'un "procès sans Sujet ni Fin(s)", qui émergera à la fin des années soixante. Ce qui nous autorise, outre ces articulations conceptuelles éclatantes, à solidifier considérablement l'hypothèse

¹⁷⁶ Althusser, L. *et alii*. "L'objet du 'Capital'" In.: *Lire le Capital*. Paris: PUF, 1996, p. 407.

¹⁷⁷ Althusser, L. *et alii*. "L'objet du 'Capital'" In.: *Lire le Capital*. Paris: PUF, 1996, p. 646, variante [62].

¹⁷⁸ Althusser, L. *et alii*. "L'objet du 'Capital'" In.: *Lire le Capital*. Paris: PUF, 1996, p. 411.

¹⁷⁹ Qu'on se souvienne ici, *e.g.*, de la critique faite par Althusser de la *parousie* et de la *épiphanie*, cf.: Althusser, L. *et alii*. "Du 'Capital' à la philosophie de Marx" In.: *Lire le Capital*. Paris: PUF, 1996, p. 7.

d'un jeu d'écriture (une *imitatio*) portant en sous-texte au *Piccolo* la *Phénoménologie de l'Esprit* de Hegel, dénonçant ainsi leur présence *en palimpseste*, c'est Althusser lui-même dans une variante supprimée de la deuxième édition de *Lire Le Capital*: "Dans un article sur Bertolazzi, Brecht, à propos justement du théâtre, j'avais cru pouvoir avancer l'expression de « dialectique à la cantonade » pour rendre compte des effets d'une « structure latente », qui agissait, en sa présence même, comme une « absence »"¹⁸⁰.

Mais cela n'est pas tout. Il est étonnante la présence aussi centrale du mécanisme général de la *reconnaissance* comme on le trouve dans *PhG*¹⁸¹. "Reconnaissance", qui s'associe avec la suivante sentence hégélienne de sa jeunesse, tirée de *L'Esprit du Christianisme et son destin*, et qui a été vivement débattue par Althusser dès son *mémoire*: "Oui, son destin était bien, comme l'a écrit Hegel, la conscience de soi comme d'un ennemi"¹⁸². Il serait très intéressant faire une analyse plus approfondie de la lecture d'Althusser de la *PhG*, particulièrement du chapitre "La vérité de la certitude de soi-même", lequel apparaît sous-jacent à la section "B. Le contenu comme réflexion" de son *mémoire*¹⁸³. Toutefois, remarquons aussi Althusser reprend le problème de la *reconnaissance* en le faisant interagir surtout avec des formulations freudiennes. En cela, il est remarquable l'étrangeté de l'expression "perception inconscient" dans le *Piccolo*. Car, chez Freud, l'*inconscient* ne perçoit pas, car, au moins dans la deuxième Topique, le rôle de la perception est joué toujours par la *conscience*¹⁸⁴. Cependant, ce-là peut être reconsidérer si on envisage la première Topique, particulièrement dans *Das Unbewußte* (1915):

Mais l'*Ics* est en outre touché par les expériences vécues, issues de la perception externe. Toutes les voies allant de la perception à l'*Ics* demeurent, dans la norme, libres; seules les voies conduisant plus loin à partir de l'*Ics* sont soumises au barrage par le refoulement. Il est très remarquable que l'*Ics* d'un être humain, le *Cs* étant contourné, peut réagir à l'*Ics* d'un autre. Le fait mérite une examen plus

¹⁸⁰ Althusser, L. *et alii*. "L'objet du 'Capital'" In.: *Lire le Capital*. Paris: PUF, 1996, p. 647, variante [65].

¹⁸¹ Cf.: *GW* 9, 109-110.

¹⁸² Hegel, G. W. F. *L'Esprit du Christianisme et son destin*. Introduction par Jean Hyppolite. Traduction de Jacques Martin. Paris: VRIN, 1948, p. 53.

¹⁸³ cf.: Althusser, L. "Du contenu dans la pensée de Hegel" In.: *Écrits Philosophiques et Politiques*. Tome 1. Paris: STOCK/IMEC, 1994, pp. 108- 123.

¹⁸⁴ Freud, S. "Das Ich und das Es" In.: *Gesammelte Werke*, XIII. Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag, 1967, p. 252-253: "Es ist leicht einzusehen, das Ich ist der durch den direkten Einfluß der Außenwelt unter Vermittlung von *W-Bw* veränderte Teil des Es, gewissermaßen eine Fortsetzung der Oberflächendifferenzierung. Es bemüht sich auch, den Einfluß der Außenwelt auf das Es und seine Absichten zur Geltung zu bringen, ist bestrebt, das Realitätsprinzip an die Stelle des Lustprinzips zu setzen, welches im Es uneingeschränkt regiert. Die Wahrnehmung spielt für das Ich die Rolle, welche im Es dem Trieb zufällt".

approfondi, en particulier quant à savoir si de l'activité préconsciente peut alors être exclue, mais il est, en tant que description, incontestable.^{185 186}

On peut également soupçonner une certaine résonance entre la "perception inconsciente" chez Althusser et les "mythes endopsychiques" chez Freud, terme qui apparaît dès ses discussions *per litteras* avec Fliess et que l'on retrouve notamment dans la *Psychopathologie de la vie quotidienne* (1901), lié, en outre, à la question de la superstition:

L'obscur connaissance (pour ainsi dire la perception endopsychique) de facteurs et modalités psychiques de l'inconscient se reflète - il est difficile de le dire autrement, l'analogie avec la paranoïa devant ici être appelée à l'aide - dans la construction d'une *réalité suprasensible* qui doit être retransformée parla science en psychologie de l'inconscient.¹⁸⁷

Je remarque que l'expression "endopsychische Wahrnehmung" a été ajoutée à l'édition de 1907. Je souligne également le concept de *fantasme* [*Phantasie*] présenté par Freud en tant qu'un *scénario*, sur lequel Althusser a écrit quelques mots dans un texte controversé où il parvient à radicaliser ce concept :

Le fantasme est lié au désir. Le fantasme est inconscient. Le fantasme est une sorte de 'fantaisie', de 'scénario', de mise en scène, où il se passe quelque chose de très grave, et où il ne se passe rien, car tout se passe dans l'immobilité d'un extrême tension affective (l'affect) qui fige littéralement les personnages (les 'imagos') qui sont aussi des fantasmes, dans leur position réciproque, de désir ou d'interdit. (...) *Le concept de fantasme n'est rien d'autre, chez Freud, que le concept de l'inconscient dans toute son extension et toute sa compréhension.*¹⁸⁸

La "perception inconsciente" n'aura pas une fortune théorique après le *Piccolo*, mais cela n'exclut pas une recherche rigoureuse sur les appropriations qu'Althusser a faites de la psychanalyse, et surtout des textes de Freud, dont la "perception inconsciente" pourrait être un indice d'un chemin à poursuivre. Cependant, par hypothèse - et j'en suis persuadé -, cette "perception" visible mais dite "inconsciente" qui apparaît constamment dans le *Piccolo*, qualifiée par la notion d'*étrangeté*, a tout l'air d'une appropriation faite par

¹⁸⁵ Freud, S. "Das Unbewußte" In.: *Gesammelte Werke*, X. Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag, 1946, p. 292-293: "Das *Ubw* wird aber auch von den aus der äußeren Wahrnehmung stammenden Erlebnissen getroffen. Alle Wege von der Wahrnehmung zum *Ubw* bleiben in der Norm frei; erst die vom *Ubw* weiter führenden Wege unterliegen der Sperrung durch die Verdrängung. Es ist sehr bemerkenswert, daß das *Ubw* eines Menschen mit Umgehung des Bw auf das *Ubw* eines anderen reagieren kann. Die Tatsache verdient eingehendere Untersuchung, besonders nach der Richtung, ob sich vorbewußte Tätigkeit dabei ausschließen läßt, ist aber als Beschreibung unbestreitbar". [Trad. fr.: Freud, S. "L'inconscient" In.: *Métapsychologie*. Paris: PUF, 2010, p. 76].

¹⁸⁶ Il est aussi intéressant de rappeler que c'est dans ce dernier texte où Freud explicite que l'inconscient est "atemporel" [*zeitlos*] (ou "éternel"): "Die Vorgänge des Systems *Ubw* sind zeitlos, d. h. sie sind nicht zeitlich geordnet, werden durch die verlaufende Zeit nicht abgeändert, haben überhaupt keine Beziehung zur Zeit. Auch die Zeitbeziehung ist an die Arbeit des Bw-Systems geknüpft" (Freud, S. "Das Unbewußte" In.: *Gesammelte Werke*, X. Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag, 1946, p. 286).

¹⁸⁷ Freud, S. "Zur Psychopathologie des Alltagslebens" In.: *Gesammelte Werke*, IV. Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag, 1947, p. 287-288: "Die dunkle Erkenntnis (sozusagen endopsychische Wahrnehmung) psychischer Faktoren und Verhältnisse des Unbewußten spiegelt sich - es ist schwer, es anders zu sagen, die Analogie mit der Paranoia muß hier zu Hilfe genommen werden - in der Konstruktion einer übersinnlichen Realität, welche von der Wissenschaft in Psychologie des Unbewußten zurückverwandelt werden soll". [Trad. fr.: Freud, S. *Sur la psychopathologie de la vie quotidienne*. Paris: PUF, 2018, p. 280-281].

¹⁸⁸ Althusser, L. "La découverte du Docteur Freud" In.: *Écrits sur la psychanalyse*. Paris: Stock/Imec, 1993, p. 222.

Althusser de la notion freudienne d'*Unheimliche*¹⁸⁹. De manière très concise, l'*Unheimliche* c'est l'effet d'une expérience vécue en déclenchant un retour du refoulé, dont l'absence d'un compromis laisse échapper en quelque sorte l'angoisse, soit un *retour du refoulé* dont la *déformation* est insuffisante. Cette déformation devient alors trop similaire au contenu refoulé en raison d'une faute commise par la censure, ouvrant ainsi la voie à l'émergence de l'angoisse. Cela diffère des autres types de retour du refoulé, où la censure exerce suffisamment ses effets de déformation pour rendre le contenu du refoulé dissimilaire, comme dans le cas des symptômes, des rêves (à l'exception des rêves d'angoisse) et ainsi de suite.

Dans ce sens, la *perception inconsciente* peut être assimilée à l'*Unheimliche*, à l'*étrangeté*, dans la mesure où la situation vécue, celle du spectateur avec le spectacle, porte en elle un contenu similaire à ce qui a été refoulé en lui, provoquant ainsi un sentiment d'angoisse ou de mal-être sous un mode de perception alors visible. Cependant, cette *vue* dissimule le rapport qu'explique l'*étrangeté*, le rapport qui doit être rendu intelligible par la force même de l'*étrangeté* provoquée chez le spectateur. Cela survient une fois qu'il se trouve devant une représentation qui devient trop similaire à sa vie vécue par le drame des acteurs, tout en étant en tension avec l'élément qui dérange et remet en question cette similarité.

La *perception inconsciente* se comprend alors comme étant toute l'expérience vécue de la représentation, l'effet fondamental et critique de la pièce dans son ensemble. Il est tout à fait possible d'y voir la *reconnaissance* du spectateur tout *en se méconnaissant*, car la *perception inconsciente* n'est rien d'autre que la reconnaissance qui n'est pas suffisante pour en faire l'intelligence. Celle-ci ne se donne que dans sa transparence et son immédiateté, en étant simplement un élément donné du sens. Cependant, elle porte également en elle un élément de dérangement, de mal-être immanent, tout en incitant le spectateur à la tentation de l'intelligence, l'invitant à discerner, à conquérir en quelque sorte cette perception. Par conséquent, on peut ajouter comme conséquence de cette hypothèse que cette *perception inconsciente* jouerait le rôle de médiation, ou de "cause" (et pourquoi pas en jouant également un rôle analogue, en tant que palimpseste, à celui du "phénomène" dans la *PbG*, d'après le chapitre "Force et Entendement"?), par laquelle le spectateur modifie sa conscience, au sens où Althusser comprend la "production d'une nouvelle conscience" chez Brecht.

En outre, il faut se demander, encore si d'un façon schématique ici, s'il y aurait une identité pleine entre *mythe* et *idéologie* chez Althusser (au moins dans le *Piccolo*), ce qui vient aussi suggéré par la *perception inconsciente* en rapport à l'*expérience endopsychique*. Dans ces occurrences, dans le *Pour Marx*, particulièrement dans l'article *Sur le jeune Marx* on trouve "l'opacité de l'idéologie" liée, par exemple, aux *mythes*¹⁹⁰; liée donc à la question sur le chemin par lequel Marx a pu "se libérer des mythes qui se donnaient pour la vérité"¹⁹¹, où le:

¹⁸⁹ Cf.: Freud, S. "Das Umheimliche" In.: *Gesammelte Werke*. Bd. 12. Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag, 1947, p. 227-268.

¹⁹⁰ Althusser, L. "Sur le jeune Marx" (Questions de théorie) In.: *Pour Marx*. Paris: La Découverte, 1996, p. 70.

¹⁹¹ Althusser, L. "Sur le jeune Marx" (Questions de théorie) In.: *Pour Marx*. Paris: La Découverte, 1996, p. 81.

sur-développement idéologique de l'esprit allemand avait doublement servi de propédeutique au Jeune Marx: à la fois par la nécessité où il l'a mis de critiquer toute son idéologie pour atteindre l'en-deçà de ses mythes, - et par l'entraînement qu'il lui a donné à manier les structures abstraites de ses systèmes, indépendamment de leur validité.¹⁹²

Dans l'annexe de *Contradiction et Surdétermination*, Althusser établit que:

(...) l'idéologie bourgeoise classique et de l'économie politique bourgeoise" partent des "volontés individuelles, qui ne sont en rien le point de départ de la réalité, mais point de départ pour une représentation de la réalité, pour un mythe destiné à fonder (pour l'éternité) dans la nature (c'est-à-dire pour l'éternité) les objectifs de la bourgeoisie.¹⁹³

Encore dans *Pour Marx*, dans l'article *Sur la dialectique matérialiste*, on trouve aussi deux occurrences de l'expression "mythe idéologique"¹⁹⁴. Et *Lire Le Capital* nous présente la fameuse question sur "le mythe des Écritures et le mythe religieux de la lecture"¹⁹⁵ ou le "mythe religieux ou empiriste de la lecture"¹⁹⁶, ou des formulations telles comme "mythe spéculaire de la connaissance comme vision d'un objet donné, ou lecture d'un texte établi, qui ne sont jamais que la transparence même (...) à l'oeil de l'homme"¹⁹⁷ et "mythe idéaliste d'une décision de l'esprit changeant de 'point de vue'"¹⁹⁸. En commentant la théorie de l'*expression* ("la totalité expressive, où chaque partie est *pars totalis*, immédiatement expressive du tout qui l'habite en personne"), Althusser affirme que chez Hegel "se sont rassemblés tous les mythes religieux complémentaires de la voix qui parle (le Logos) dans les séquences d'un discours; de la Vérité qui habite son Écriture; - et de l'oreille qui entend, ou de l'oeil qui lit ce discours, pour y découvrir (s'ils sont purs) la parole de la Vérité qui habite en personne chacun de ses Mots"¹⁹⁹. Et à propos de la nature de la "pensée", écrit Althusser: "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 (...) "²⁰⁰. Enfin, on trouve encore des expressions comme "mythe

¹⁹² Althusser, L. "Sur le jeune Marx' (Questions de théorie)" In.: *Pour Marx*. Paris: La Découverte, 1996, p. 82.

¹⁹³ Althusser, L. "Contradiction et Surdétermination" In.: *Pour Marx*. Paris: La Découverte, 1996, p. 125.

¹⁹⁴ Althusser, L. "Sur la dialectique matérialiste" In.: *Pour Marx*. Paris: La Découverte, 1996, pp. 195 et 203.

¹⁹⁵ Althusser, L. *et alii*. "Du 'Capital' à la philosophie de Marx" In.: *Lire le Capital*. Paris: PUF, 1996, p. 7 *passim*.

¹⁹⁶ Althusser, L. *et alii*. "Du 'Capital' à la philosophie de Marx" In.: *Lire le Capital*. Paris: PUF, 1996, p. 29.

¹⁹⁷ Althusser, L. *et alii*. "Du 'Capital' à la philosophie de Marx" In.: *Lire le Capital*. Paris: PUF, 1996, p. 11.

¹⁹⁸ Althusser, L. *et alii*. "Du 'Capital' à la philosophie de Marx" In.: *Lire le Capital*. Paris: PUF, 1996, p. 22.

¹⁹⁹ Althusser, L. *et alii*. "Du 'Capital' à la philosophie de Marx" In.: *Lire le Capital*. Paris: PUF, 1996, p. 9.

²⁰⁰ Althusser, L. *et alii*. "Du 'Capital' à la philosophie de Marx" In.: *Lire le Capital*. Paris: PUF, 1996, p. 44.

idéologique”²⁰¹, “mythe de l’origine”²⁰², “mythes des économistes”²⁰³ et “état de mythe”²⁰⁴. S’il est clair l’opposition entre *mythe* et *réalité*, parfois on a l’impression que *mythe* s’identifie pleinement avec *idéologie* (en considérant aussi le rapport entre *mythe* et *reconnaissance*), identification pourtant dérangée par l’expression “mythe idéologique” (un pléonasme à partir de l’hypothèse de l’équivalence).

Dans cette équivalence *sub iudice*, on peut ajouter un extrait d’un texte de son jeunesse, *L’internationale des bons sentiments* (1947):

Si donc cette ‘internationale’ de la protestation n’a pour nous aucune signification religieuse, il reste qu’elle est un événement historique, et remarquable en ce qu’il ne se justifie pas de lui-même puisqu’il repose sur un mythe. Voilà donc un phénomène réel sans nécessité intérieure. C’est une *idéologie*, c’est-à-dire un mouvement d’opinion incompréhensible historiquement sans un recours au contexte dans lequel il apparaît. Nous avons montré que cette idéologie ne remettait pas en question les distinctions réelles de l’histoire, puisque son contenu est imaginaire. Il reste donc à confronter cette idéologie avec l’histoire où elle se montre et à élucider la raison de cet imaginaire dans une histoire véritable.²⁰⁵

Encore, dans son *mémoire* sur Hegel (1947), une note nous donne peut-être une source (parmi d’autres moments très importants du *mémoire* par rapport au terme “idéologie”) tantôt pour penser l’équivalence en jeu tantôt pour développer la question de la conscience de soi et l’idéologie (il est étonnante, par rapport au *Piccolo*, la position de la conscience de soi et de l’idéologie dans cette note):

L’unité du *sollen* est une unité nostalgique et intentionnelle à la fois; l’intention équilibre mystérieusement la nostalgie dans une sorte de compensation: l’impuissance est transférée de l’*expression* d’une réalité originaire qui existe mais que Kant ne parvient pas à concevoir, à la *réalisation* d’une unité finale que Kant conçoit dans le *sollen*, mais qui n’existe pas et n’est pas réalisable. Tous les termes de la totalité sont bien ici présents, mais ils sont *répartis* aux deux extrémités l’unité, la nous avons l’unité et la réalité, mais pas le concept. De l’autre, l’unité et le concept, mais pas la réalité. Enfin au milieu, dans l’entre-deux occupé par la pensée kantienne, nous avons le concept et la réalité mais pas l’unité. On voit ici deux choses: 1. que la présence même obscure de la totalité subsiste toujours, même dans une pensée de l’extériorité, et qu’il lui faut trouver une fixation (comme chez Freud la totalité de la libido subsiste toujours, et quand elle n’a pas plein emploi et reconnaissance, se cherche une issue dans des symptômes morbides ou traumatiques), pour compenser sa mutilation et pour figurer, même symboliquement (origine du mythe et des idéologies), la totalité méprisée. 2. que cette réconciliation mythiques s’opère chez Kant au prix d’un glissement où l’on reconnaît la naissance même de l’idéologie dans la suppression de la catégorie de réalité: la totalité passant de 1 à 3 [le schéma se trouve dans la note en référence] perd la réalité et gagne le concept. C’est une idéologie type, consciente de soi, c’est-à-dire consciente de soi comme étant une réalité différée, se donnant, elle-même comme un *sollen*, un au-delà, une “tâche infinie”. Le mérite de Kant est d’avoir donné à l’idéologie la conscience de soi comme

²⁰¹ Althusser, L. *et alii*. “Du ‘Capital’ à la philosophie de Marx” In.: *Lire le Capital*. Paris: PUF, 1996, pp. 49 et 64.

²⁰² Althusser, L. *et alii*. “Du ‘Capital’ à la philosophie de Marx” In.: *Lire le Capital*. Paris: PUF, 1996, pp. 70 et 72.

²⁰³ Althusser, L. *et alii*. “L’objet du ‘Capital’” In.: *Lire le Capital*. Paris: PUF, 1996, p. 370.

²⁰⁴ Althusser, L. *et alii*. “L’objet du ‘Capital’” In.: *Lire le Capital*. Paris: PUF, 1996, p. 380.

²⁰⁵ Althusser, L. “L’internationale des bons sentiments” In.: *Écrits philosophiques et politiques*, t. 1. Paris: Stock/Imec, 1994, pp. 44 - 45.

idéologie, celui de Hegel d'avoir dégagé la signification de l'idéologie et de lui avoir assigné sa vérité, c'est-à-dire de l'avoir détruite en l'accomplissant.²⁰⁶

Il faut rappeler également que parler des mythes jusqu'aux années 1960 revient d'une manière ou d'une autre à invoquer Lévi-Strauss. Althusser se distancie de lui tout en reconnaissant, non sans une critique essentielle, les rapports entre le mythe et l'idéologie. Dans un texte de 1966 intitulé *Sur Lévi-Strauss*, Althusser écrit :

(...) si Lévi-Strauss se trompe donc sur la nature et le rôle des structures de la parenté - en revanche, il semble ne pas se tromper sur les mythes, puisqu'il les prend pour ce qu'ils sont: des mythes, des *formes de l'idéologique*. Et Lévi-Strauss *semble* ne pas se tromper sur les mythes parce qu'il "(...) ne sait pas ce qu'est l'idéologique (...), car il ne sait pas ce qu'est l'instance idéologique dans l'articulation complexe d'un mode de production, et *a fortiori* dans la combinaison de plusieurs modes de production à l'intérieur d'une formation sociale, au lieu de nous donner une théorie de l'idéologique, c'est-à-dire de produire le concept de la *nécessité* de ses formes *différentielles*, il va se rabattre sur le *procédé* et les tentations idéologiques qui lui ont (si bien!) réussi à propos des structures de la parenté"²⁰⁷.

En outre, ajoute Althusser:

Les formes de l'idéologique sont rapportées par lui à des *possibles*, construits à partir d'une combinatoire (...), combinatoire elle-même rapportée, comme son effet, à une 'faculté' de l'esprit humain, ou, en dernier désespoir (ou espoir!), au... cerveau!! C'est la fuite par le haut par la mauvaise formalisation (toujours celle du possible, idéologique en son fond).²⁰⁸

Il ne serait pas sans intérêt dans ce cadre une recherche sur les rapports entre la notion de mythe, tel comme il apparaît chez Althusser, et les "mythes endopsychiques" d'après surtout la *Psychopathologie de la vie quotidienne* (1901) comme on a déjà souligné, encore si ce terme-là ne semble pas avoir eu une survivance théorique chez Freud. La disparition de l'équivalence explicite entre *mythe* et *idéologie* vers la fin des années 60 et début des années 70 indique au moins qu'Althusser a s'utilisé de cette équivalence comme point d'appui pour le développement de la catégorie de l'idéologie, ce qui suggère qu'il a fait une appropriation assez particulière de la propre notion de *mythe*. Il semble très probable que le *mythe* a servi aussi comme monnaie d'échange entre des écritures de pensées supposée éloignée l'une des autres et ainsi il faut plutôt être attentif à la catégorisation de l'idéologie que ses rapport exogènes avec la notion auxiliaire de mythe.

En tout cas, dans le *Piccolo*, néanmoins, il y a quelque chose que semble poser le monde, le monde en tant que conscience de soi d'une société et d'un temps, comme déterminant pour engendrer "la matière idéologique":

²⁰⁶ Althusser, L. "De contenu dans la pensée de G.W.F. Hegel" In.: *Écrits philosophiques et politiques*, t. 1. Paris: Stock/Imec, 1994, p. 223, note 56.

²⁰⁷ Althusser, L. "Sur Lévi-Strauss" In.: *Écrits philosophiques et politiques*, t. 2. Paris: Stock/Imec, 1997, pp. 426-427.

²⁰⁸ Althusser, L. "Sur Lévi-Strauss" In.: *Écrits philosophiques et politiques*, t. 2. Paris: Stock/Imec, 1997, pp. 426-427.

Je ne veux pas ici poser la question de savoir pourquoi ces mythes (l'idéologie comme telle) n'ont pas *généralement* été mise en cause dans la période classique. Il me suffit de pouvoir conclure qu'un temps dépourvu de critique réelle de soi (ne disposant ni des moyens ni du besoin d'une théorie réelle de la politique, de la morale et de la religion) devait incliner à se figurer et à se reconnaître lui-même dans un théâtre non-critique, c'est-à-dire dans un théâtre dont la matière (idéologique) exigeait les conditions formelles d'une esthétique de la conscience de soi.²⁰⁹

Encore sur ce sujet, en assimilant la *reconnaissance* et la *conscience de soi* entendue comme un *reflet*, réservons-nous d'une chute libre dans l'abîme de la notion de *miroir* par une assimilation trop directe avec la psychanalyse, et surtout avec le "stade du miroir" chez Lacan. S'il est vrai qu'il existe certainement des rapports entre le *miroir* d'Althusser et la théorie psychanalytique du narcissisme en général (et pas nécessairement celle établie par Lacan), on ne peut pas simplement en conclure qu'il s'agissait d'un emprunt, voire d'une importation théorique entre des domaines assez différents tels que la psychanalyse et la théorie de l'idéologie, encore à un stade embryonnaire comme on le trouve dans le *Piccolo*. Il suffit de remarquer que dans le "stade du miroir" chez Lacan, on a l'opposition "dialectisée" entre *Innerwelt* et *Umwelt*²¹⁰.

Chez Althusser, par contre, il semble avoir développé sa conception du *miroir* à partir de ses analyses sur Feuerbach, en particulier leur "Théorie de l'objet" et leur "Théorie de l'horizon absolu", ce qui récupère l'articulation entre *Welt* et *Umwelt*, dont on soupçonne des liens avec la "Théorie de l'imagination" chez Spinoza:

L'imaginaire ne serait plus chez Spinoza une fonction psychologique, mais serait presque, au sens hégélien du terme, un élément, c'est-à-dire une totalité dans laquelle s'insèrent les fonctions psychologiques, et à partir de laquelle elles sont constituées. Ce serait là le sens de la distinction spinoziste des genres de connaissance: l'imagination n'est pas une faculté de l'âme, n'est pas une faculté du sujet psychologique, l'imagination est un monde.²¹¹

C'est précisément la notion de *centre* et d'*environnement circulaire* qui est en jeu. Il s'agit donc de:

(...) une *Welt* ou plus précisément une *Umwelt*. Quand je suggère ici ces images spatiales de centre et d'environnement circulaire, je ne fais que reprendre des termes mêmes de Feuerbach, qui parle de cercle des objets essentiels entourant le sujet central comme son *horizon*. C'est pourquoi je parle d'une théorie de l'objet comme théorie de l'*horizon* (ou théorie de l'*Umwelt* (...)).²¹²

²⁰⁹ Althusser, L. "Le "Piccolo", Bertolazzi et Brecht - notes sur un théâtre matérialiste" In.: *Pour Marx*. Paris: La Découverte, 1996, p. 145.

²¹⁰ Cf.: Lacan, J. *Écrits I*. Paris: Éd. du Seuil, 1999, p. 95-96.

²¹¹ Althusser, L. "Seconde conférence: Psychanalyse et Psychologie" In.: *Psychanalyse et Sciences Humaines. Deux conférences (1963-1964)*. Paris: Librairie générale française/IMEC, 1996, p. 112.

²¹² Althusser, L. "Sur Feuerbach" In.: *Écrits philosophiques et politiques II*. Paris: STOCK/IMEC, 1997, p. 181.

En tout cas, il est intéressant de lire attentivement le *Cours sur Feuerbach* à propos de cette catégorie de *miroir*²¹³, où "(...) il se trouve que la théorie feuerbachienne du reflet spéculaire nous fournit une remarquable description de certains traits essentiels de la structure de l'idéologie"²¹⁴.

Considérons aussi un autre point fort intéressant. Dans le *Piccolo*, comme on peut bien l'observer, Althusser traduit *Verfremdungseffekt* par "effet de distanciation", tandis que dans son texte inachevé de 1969, *Sur Marx et Brecht*, il traduit le *V-Effekt* par "effet de déplacement" ou, ce qui est très intéressant, par "effet de décalage". Certes, le point nodal du *V-Effekt* reste le même: il ne s'agit pas simplement de prendre le *V-Effekt* comme une simple technique ou un ensemble de techniques, mais comme un *déplacement* "qui affecte l'ensemble des conditions du théâtre". Ainsi, "il s'agit donc d'un ensemble de déplacements", parmi lesquels "il existe un déplacement fondamental, qui est la cause de tous les autres et résume en même temps tous les autres: le *déplacement du point de vue*"²¹⁵ ²¹⁶. Par là, ce *déplacement* consiste en une distance prise entre la représentation théâtrale et le spectateur: "il faut montrer qu'il y a entre la salle et la *scène* un vide, une distance", "il faut montrer cette distance *sur la scène elle-même*", bref, "il faut rompre la complicité entre les spectateurs et le spectacle, qui est une complicité mystifiée"²¹⁷. Ainsi, "ce déplacement consiste essentiellement à décentrer la pièce, à éviter que la pièce ait la forme de la représentation spontanée que le public se fait de la vie, des conflits, du drame et de sa solution"²¹⁸.

On doit se tenir à la constellation des termes ici: "distance", "déplacement", "décalage", "vide", tous des termes essentiels à Althusser, lesquels on va retrouver à travers ses écrits, surtout le terme "décalage". Je rappelle que Bernard Dort adhère (peut-être en dialogue avec Althusser) à la traduction du *V-Effekt* par "décalage" dans un ajout daté de 1964 à son œuvre publiée en 1960 et intitulée *Lecture de Brecht*:

Autant que ce qu'il montre, ce qui importe, c'est la façon dont Brecht le montre. Ici, intervient la notion de "Verfremdungseffekt" (effet de distanciation, d'éloignement ou d'étrangeté). (...) Il leur propose un autre mode de compréhension et, dirons-nous, de collaboration. La distanciation, dans son théâtre épique, résulte bien plutôt de l'intervention, à tous les niveaux de la représentation théâtrale, d'une série de décalages, d'effets de recul. Au niveau de l'œuvre dramatique, ces décalages jouent, par exemple, entre les actes et les paroles d'un même personnage, entre les différents moments de l'évolution de ce personnage, entre son comportement général et la situation dans laquelle il se trouve, entre le texte parlé et le texte chanté... L'acteur lui-même est appelé à mettre l'accent sur de tels décalages.²¹⁹

Ensuite, écrit Dort:

²¹³ Cf.: Althusser, L. "Sur Feuerbach" In.: *Écrits philosophiques et politiques II*. Paris: STOCK/IMEC, 1997, p. 214-228.

²¹⁴ Althusser, L. "Sur Feuerbach" In.: *Écrits philosophiques et politiques II*. Paris: STOCK/IMEC, 1997, p. 218.

²¹⁵ Althusser, L. "Sur Marx et Brecht" In.: *Écrits philosophiques et politiques*. Paris : Stock/Imec, 1997, p. 569.

²¹⁶ Sur le "déplacement de point de vue", cf.: Althusser, L. *Être marxiste en philosophie*. Paris: PUF, 2015, p. 52-53.

²¹⁷ Althusser, L. "Sur Marx et Brecht" In.: *Écrits philosophiques et politiques*. Paris : Stock/Imec, 1997, p. 571.

²¹⁸ Althusser, L. "Sur Marx et Brecht" In.: *Écrits philosophiques et politiques*. Paris : Stock/Imec, 1997, p. 571.

²¹⁹ Dort, B. *Lecture de Brecht*. Paris: Édition du Seuil, 1960, p. 196-197.

Louis Althusser évoquait à ce propos une “dialectique à la cantonade”. Voici exposée sur la scène notre façon erronée, aliénée de vivre l'Histoire: l'univers scénique est le lieu de nos comportements et de nos opinions idéologiques (non celui d'une vérité tragique ou scientifique). Alors, dans la salle, par l'effet de ce que nous appellerons un *jeu d'identification*, peut se faire, lentement, une prise de conscience progressive: à travers l'image déformée que la scène lui renvoie d'elle-même, la salle commence à se regarder, à s'interroger, à se comprendre. Dans le jeu du théâtre brechtien, le spectateur se découvre lui-même: plus exactement, il découvre sa propre situation dans la société réelle, il identifie les tâches qui lui restent à accomplir pour pouvoir être enfin lui-même. La représentation théâtrale épique est alors, selon la belle définition d'Althusser, “le devenir, la production d'une nouvelle conscience dans le spectateur - inachevée comme toute conscience, mais mûe par cet inachèvement même, cette distance conquise, cette oeuvre inépuisable de la critique en acte; la pièce est bien la production d'un nouveau spectateur, cet acteur qui commence quand finit le spectacle, qui ne commence que pour l'achever, mais dans la vie”.²²⁰

Je fais remarquer encore une autre considération intempestive, mais absolument nécessaire. Une petite oscillation, voire une hésitation, même si elle demeure anachronique, peut nous aider à tenter d'appréhender le difficile rapport entre *l'idéologie* et *l'inconscient*. Au chapitre *De l'idéologie* dans *Sur la reproduction* (il s'agit d'une publication posthume), Althusser écrit à propos de ce rapport ce qui suit :

Si éternel veut dire, non pas transcendant à toute histoire (temporelle), mais omniprésent, donc immuable en sa forme dans toute l'étendue de l'histoire, j'irai jusqu'à reprendre mot pour mot l'expression de Freud et j'écrirai: *l'idéologie est éternelle*, tout comme l'inconscient. Et j'ajouterai, anticipant des recherches nécessaires et désormais possibles, que ce rapprochement est théoriquement justifié sur le *fait* que l'éternité de *l'inconscient* est fondée en dernière instance sur l'éternité de *l'idéologie* en général.²²¹

Toutefois, dans le fameux article publié en 1970, *Idéologie et Appareils Idéologiques d'État*, on retrouve *presque* les mêmes mots:

Si éternel veut dire, non pas transcendant à toute histoire (temporelle), mais omniprésent, transhistorique, donc immuable en sa forme dans toute l'étendue de l'histoire, je reprendrai mot pour mot l'expression de Freud et j'écrirai : *l'idéologie est éternelle*, tout comme l'inconscient. Et j'ajouterai que ce rapprochement me paraît théoriquement justifié par le fait que l'éternité de l'inconscient n'est pas sans rapport avec l'éternité de l'idéologie en général.²²²

Il saute aux yeux que Althusser a bien atténué la première assertion sur le rapport entre *l'idéologie* et *l'inconscient*: si dans la première écriture il fait de l'éternité de l'idéologie le présupposé, voire le fondement de l'éternité de l'inconscient (“en dernière instance”, certes, mais cela ne fait, à mon avis, que souligner l'hésitation), dans la deuxième écriture (celle qui a été publiée), il écrit que “l'éternité de l'inconscient n'est pas sans rapport avec l'éternité de l'idéologie”, mais de quel rapport proprement il s'agit, il n'a rien dit.

Or, cette hésitation ne semble être qu'une indication d'une difficulté d'une énorme portée, et l'antériorité de la première formulation par rapport à la deuxième nous permet d'assumer, au moins

²²⁰ Dort, B. *Lecture de Brecht*. Paris: Édition du Seuil, 1960, p. 198-199..

²²¹ Althusser, L. *Sur la reproduction*. Paris : PUF, 2011, p. 208-209.

²²² Althusser, L. *Sur la reproduction*. Paris : PUF, 2011, p. 288.

hypothétiquement, que dans le contexte du *Piccolo* “l’idéologie se fait le fondement de l’inconscient”, et pas le contraire (à part mon ignorance, d’ailleurs, Althusser n’a jamais écrit le contraire). Cette considération repose certes sur un effet rétrospectif de la première formulation, mais elle a l’avantage de ne pas nous laisser tomber dans des vrais anachronismes (par exemple, comprendre la catégorie de l’idéologie du début des années 1960 à partir de la catégorie établie aux années 1970, notamment à partir de l’article *Idéologie et Appareils Idéologiques d’État*) ou même des extrapolations (par exemple, aller chercher dans les écrits de Freud le sens des formulations de Althusser sur ce complexe rapport entre l’idéologie et l’inconscient).

Aussi, on peut ajouter ici une phrase écrite par Althusser à Franca à propos de l’idéologie : “Ma thèse fondamentale se formulerait ainsi: l’inconscient (psychanalytique) est un *effet* nécessaire de l’idéologique (un de ses effets) dans l’individu humain”²²³. Cette dernière lettre fait référence à un texte “hâtif” “sur l’inconscient qui ‘fonctionne à l’idéologique’”²²⁴, dont on soupçonne qu’il s’agissait probablement des *Trois notes sur la théorie du discours* (1966), publication posthume²²⁵, mais qui avait circulé parmi ses collaborateurs.

Dans ces notes, particulièrement dans la première d’entre elles, Althusser propose la thèse suivante, qui vise non seulement à constater l’existence de l’effet inconscient en tant qu’une structure autonome, mais surtout à établir son articulation sur la structure de l’idéologique: “l’*interpellation en sujets idéologiques* des individus humains produit en eux un effet spécifique, l’effet inconscient, qui permet aux individus humains d’assumer la fonction de *sujets idéologiques*”²²⁶. Si, d’une part, l’inconscient est articulé sur le sujet idéologique, d’autre part, Althusser prend le soin d’admettre d’autres articulations de l’inconscient que celle-là, en particulier l’articulation de l’inconscient sur d’autres inconscients (en invoquant l’“observation courante” de Freud dans la “vie quotidienne” selon laquelle les “inconscients communiquent”) en se demandant si cette communication ne serait pas due “aux effets de l’inconscient *dans* l’idéologique”²²⁷. Toutefois, il essaie une solution à la “communication des inconscients”:

Pour utiliser un langage extrêmement approximatif, on peut suggérer que les formations idéologiques dans lesquelles les formations d’un inconscient considéré “prennent” constituent la “matière” (elle-même informée) dans laquelle certaines des formations typiques de l’inconscient considéré “prennent”. Ce serait par le biais de ces formations idéologiques, entre autres, que les inconscients “communiqueraient” dans le phénomène que décrit Freud et que se réaliserait également la situation de transfert.²²⁸

²²³ Althusser, L. “Lettre de Althusser à Franca, le 6 septembre 66” In.: *Lettres à Franca* (1961-1973). Paris : Stock/Imec, 1998, p. 710.

²²⁴ Althusser, L. “Lettre de Althusser à Franca, le 6 septembre 66” In.: *Lettres à Franca* (1961-1973). Paris : Stock/Imec, 1998, p. 710.

²²⁵ Cf.: Althusser, L. “Trois notes sur la théorie du discours” In.: *Écrits sur la psychanalyse*. Paris : Stock/Imec, 1993, p. 111-171.

²²⁶ Althusser, L. “Trois notes sur la théorie du discours” In.: *Écrits sur la psychanalyse*. Paris : Stock/Imec, 1993, p. Althusser, L. “Trois notes sur la théorie du discours” In.: *Écrits sur la psychanalyse*. Paris : Stock/Imec, 1993, p. 139.

²²⁷ Althusser, L. “Trois notes sur la théorie du discours” In.: *Écrits sur la psychanalyse*. Paris : Stock/Imec, 1993, p. 141.

²²⁸ Althusser, L. “Trois notes sur la théorie du discours” In.: *Écrits sur la psychanalyse*. Paris : Stock/Imec, 1993, p. 144.

Une observation d'Althusser semble soutenir cette articulation : "Le moi qui dit 'je' est évidemment très proche du 'sujet' du discours idéologique; le 'surmoi' est très proche du Sujet qui interpelle sous la forme de sujet tout sujet idéologique"²²⁹. De plus, il ajoute en manuscrit à cette observation que "Freud n'a jamais caché que pour lui le Surmoi c'était le Sujet *moral*"²³⁰. Il faut remarquer, en outre, que la difficulté sur l'articulation entre l'idéologie et l'inconscient persiste malgré ces tentatives, ce qui justifie aussi l'atténuation faite dans *Idéologie et Appareils Idéologiques d'État*:

Je dirais que l'inconscient 'marche à l'idéologie' comme un moteur à l'essence, à l'idéologie familiale avant tout. Mais je ne pourrais guère aller plus loin que signaler cette articulation. (...) ce sont des recherches très précaires dès qu'on dépasse le stade négatif (le rapprochement formel) pour entrer dans les rapprochements positifs (comme ce que je viens de dire de l'inconscient qui marche à l'idéologie, proposition qu'il faudrait sans doute aussi renverser en disant que l'idéologie est toujours 'ancrée' dans l'inconscient individuel.²³¹

Peut-être le chemin interprétatif le plus sûr serait d'assumer que "l'éternité de l'idéologie se fait le fondement de l'éternité de l'inconscient" en ton d'analogie, ce qui présuppose de se demander de quelle manière Althusser s'est approprié (*formellement*, par l'effet de l'analogie) de l'inconscient chez Freud et a pu développer leurs rapports avec la catégorie de l'idéologie, surtout en reprenant et affrontant les difficultés des rapprochements positifs d'un problème qui reste encore ouvert.

Enfin, une dernière considération qui nous intéresse beaucoup pour notre objectif. Du préambule jusqu'au dernier paragraphe, on observe un mouvement de l'extériorité vers l'intériorité, mais une intériorité qui est dissoute entièrement en soi, puisqu'elle efface précisément la mutuelle-référence entre extériorité et intériorité, celle-là même qui la constitue. Dans ce sens, on peut rapprocher voire mettre en équivalence l'exposition du *Piccolo* et le passage de la Doctrine de l'Être à la Doctrine de l'Essence chez la *WdL* de Hegel, où ce passage est caractérisé par l'*infini positif*. Si cette hypothèse est cohérente, il devient intéressant de penser la différence, et surtout son conséquent effacement, qui marque les deux extrémités du *Piccolo* par rapport à la forme de son écriture, le "préambule" et le "Je me retourne", en des termes strictement analogues au passage de la *WdL* en jeu, dont on retrouve l'*infini positif* traduit en *éternité*, au sens de la lettre à Franca du 18 janvier 1964.

Chez Althusser, ce mouvement de la forme de l'écriture engage l'écrivain, et son écriture, comme un effet de la pièce de théâtre matérialiste, dont cet artifice rhétorique d'immersion tout à la fin trace les limites miniaturisées de l'essai avançant vers le Tout, dont l'inclusion de l'élément fini, l'écrivain, est une conséquence nécessaire. Par là, le problème de l'illusion nécessaire se décale dans une ambiance plus adéquate à soi, une fois qu'il s'installe dans son territoire par excellence, c'est-à-dire le Tout (ou le Tout social). La conséquence de cette opération de l'écriture peut être directement envisagée dans *Lire Le Capital*

²²⁹ Althusser, L. "Trois notes sur la théorie du discours" In.: *Écrits sur la psychanalyse*. Paris : Stock/Imec, 1993, p. 145.

²³⁰ Althusser, L. "Trois notes sur la théorie du discours" In.: *Écrits sur la psychanalyse*. Paris : Stock/Imec, 1993, p. 145.

²³¹ Althusser, L. "Lettre de Althusser à Franca, 12 juillet 69" In.: *Lettres à Franca* (1961-1973). Paris: Stock/Imec, 1998, p. 767.

où les deux formes de temporalités de la miniature, du théâtre de Bertolazzi, donnent lieu aux *temporalités différentielles*, dont le passage au Tout (social) d'après la miniature implique l'opération de multiplication des éléments du problème de l'*illusion nécessaire* dans la même mesure que Althusser dépasse la condition supposée "anthropologique" avec le *Piccolo*, également dans une sorte de mouvement analogue à celui de Hegel, dont la *PhG* se fait présupposé de la *WdL*.

Tout cela n'est pas gratuit si on se rappelle que l'*infini positif* de la *WdL* est équivalent à la *conscience de soi* dans la *PhG*²³², ce qui permet d'expliquer aussi la raison pour laquelle l'écriture sous-jacente au *Piccolo* ne serait rien d'autre que la *PhG*, dont la catégorie de *reconnaissance* subit tous les effets des transformations théoriques nécessaires, ainsi que la catégorie de *conscience de soi* elle-même, dont l'élément promoteur de la transformation est sans aucun doute la tension entre la *conscience* et l'*inconscient* ("l'inconscient", certes, au sens psychanalytique venu de Freud) liée à la tension entre *individualité* et *collectivité*. Par hypothèse, on peut dire que le *Piccolo* serait une sorte de laboratoire pour la recherche de la nature de l'*idéologie*.

²³² *GW* 21, 145: "Das Selbstbewusstsein ist so das nächste Beispiel der Präsenz der Unendlichkeit (...)"

L'écriture de *Marxisme et Humanisme* date de 1963. Elle est l'effet de l'invitation faite par Erich Fromm, à suggestion de Adam Schaff, pour la participation de Althusser dans une publication consacré à l'"humanisme socialiste". Althusser déjà anticipait pourtant son impertinence au projet, son rôle de voix dissonante. Toutefois, il écrivit son article:

À l'hasard, pensant au public inconnu de moi qui le lirait, je le fis très court et trop clair, et pris même la précaution de le soumettre au "rewriting", c'est-à-dire de le rendre encore plus court et encore plus clair. Je réglai d'autorité en deux ligne la question de l'évolution intellectuelle de Marx, en dix l'histoire de la philosophie, de l'économie politique et de la morale aux XVIIe-XVIII siècles, j'allais à l'essentiel, avec des concepts et des arguments assez gros (opposition brutale science/ idéologie) pour que, à défaut de vraiment convaincre, du moins ils touchent. J'allais jusqu'à me permettre une légère malice théorique, dont j'eus la présomption de croire qu'elle tomberait sous la catégorie de l'humour anglo-saxon, et serait perçue comme telle, en avançant le plus sérieusement du monde le concept saugrenu d'humanisme "de classe".²³³

Cette petite description de l'article vient de la vision rétrospective d'un texte de 1967 publié à titre posthume, *La querelle de l'humanisme*, lequel ne peut pas servir à l'intelligence de *Marxisme et Humanisme*, à mon avis, par le simple présence d'une thèse fort complexe qui n'avait pas été encore conçue par Althusser en 1963. Il s'agit de la thèse du *procès sans sujet ni fin(s)*, thèse qu'a approfondi notablement la distinction des problématiques en Marx, surtout par son retour, dans le contexte de la problématique feuerbachienne, à Hegel, au moment d'inflexion marqué par l'écriture de l'*Idéologie Allemande* vers les années 1845. Toutefois, le soupçon d'Althusser sur son impertinence au projet de Fromm est confirmé: après avoir envoyé son article, Fromm délicatement s'excuse par l'impossibilité d'en publier dans le recueil.

Marxisme et Humanisme est caractérisé par la position de l'*anti-humanisme théorique*, lequel dépend entièrement des changements de problématiques de Marx, sa rupture avec l'humanisme typique de la philosophie bourgeoise, caractérisé notamment par le centrage à la notion de l'*homme*. Il s'agit d'une position primitive de l'anthropologie philosophique, d'un *commencement* par l'humain. Dans ce cadre, la rupture de Marx c'est aussi la dénonce de l'*humanisme* en tant qu'idéologie, une idéologie instaurée encore dans le coeur du socialisme. Et on ne peut pas mépriser que vers les années 1960 l'épisode de la divulgation du "Rapport Khrouchtchev" en dénonçant les crimes de Staline à la fin du XXe Congrès du PCUS en 1956 était tout fraîche. Ses effets encore persistaient, et le thème du "Culte à la Personnalité" se faisait la cible à combattre surtout par la notion de l'*humanisme*, l'humanisme de classe, l'humanisme du prolétariat, et la liberté de la personne. C'est contexte explique en partie substantielle les réactions virulentes contre la thèse de Althusser sur l'*anti-humanisme* de Marx.

Au domaine théorique, le combat est allusif à la valorisation des écritures de jeunesse de Marx et particulièrement à la position centrale qu'occupe les *Manuscripts de 44*. L'adversaire élu ne pourrait en être

²³³ Althusser, L. "La querelle de l'humanisme" In.: *Écrits philosophiques et politiques*. Tome II. Paris: Stock/IMEC, 1997, p. 436-437.

que le Lukács des *Geschichte und Klassenbewusstsein* (1923), où la notion de l'*aliénation* joue un rôle essentiel, ainsi comme celle de *réification*. Néanmoins, ce confrontation-là n'est pas *négative*, c'est-à-dire Althusser ne remet pas à Lukács ni à ses arguments. Plutôt, c'est la positivité interprétative althussérienne qu'exerce ses effets de contre-position aux lectures qui valorisent le jeune Marx et leur problématique humaniste. Si, d'un côté, le terme "socialisme" est un concept scientifique, de l'autre, par contre, l'"humanisme" est une notion entièrement idéologique, d'où l'"inégalité théorique", l'inadéquation de la formule "humanisme-socialiste". Par là, on a la possibilité d'annoncer la suivante thèse: tandis que le mouvement idéologique au sein même du mouvement socialiste opère effectivement le couplage "humanisme-socialiste", cette réalité de l'"humanisme", elle vient de ce que les écritures de Marx permettent d'en voir. L'"humanisme-socialiste" n'est pas seulement un effet de conjoncture, d'une grave conjoncture d'après les dénonces des crimes de Staline, il est un effet aussi de lecture de Marx, il est un reflet des conditions déterminées aussi immanente aux écritures marxiennes et aussi par rapport à une conjoncture déterminé. Mais il n'est pas un effet de lecture de Marx qu'à la condition d'être aussi un effet des conditions sociales et historiques, pas seulement un effet de conjoncture, mais structurellement donné par le mode de production capitaliste.

S'il est procédante que les écritures de Marx reflètent la tension mesurée par l'inadéquation entre l'humanisme et le socialisme, et cela indique qu'elles contiennent alors cette inadéquation en elles-mêmes; et si l'équation qui met en évidence cette inadéquation vient des écritures de jeunesse, il faut chercher s'il y aurait dans les écritures de Marx l'indice de cette inadéquation, c'est-à-dire si Marx lui-même indique cette inadéquation et la surpasse, bien sûr, tout en se demandant quelles sont leurs conditions de dépassement et, au même temps, comment de cette inadéquation s'établit l'adéquation. En regardant de près ce que se passe ici, on trouve qu'il y a un rapport entre les écritures de Marx et la tension entre l'idéologie et la science. Pourrait-on dire, peut-être, que les erreurs politiques et idéologiques du mouvement ouvrier marxiste sont-ils aussi des effets de lecture, dont les écritures de Marx nous donne à voir objectivement ces contenus? On renforce la demande. S'il est le cas, et en sachant qu'il ne s'agit pas des lectures, disons-le, byzantines de Marx, mais plutôt des lectures faites par les mouvements prolétariats; les écritures de Marx peuvent bien nous permettre d'en voir ces contenus et ses effets discursifs.

Or, Althusser parle des étapes de la pensée de Marx. Il parle précisément des trois étapes distinguées par des problématiques diverses. Par là, on peut avancer une thèse provisoire avec toute la tonalité spinoziste: l'ordre et la concaténation des écritures est la même que l'ordre et la concaténation idéologico-politique. À première vue, il semble que cette thèse se fait fort artificielle et, ainsi, marquée par certaine allure déraisonnable. Toutefois, si on produit, aussi par artifice, le simple glissement d'un terme, il deviendra claire que la thèse en jeu n'est nullement sans rapport avec les questions soulevées par Althusser, quoiqu'il ne l'annonce pas comme ça. Prenons le terme "idéologique" en lui faisant glisser par l'*imitatio* évocatrice du *nom propre* "Spinoza" à la force des écritures signées par ce *propre*. On passe aisément de l'*idéologique* au *théologique*. Cette interférence provoque alors la double face d'un seul et même problème et en l'attachant fermement aussi le rapport avec des écritures. La conversion de la thèse énoncée à travers ce glissement nous

conduit à l'autre énoncé et sans aucun bruit par rapport à l'écriture de pensée de Spinoza: "l'ordre et la concaténation des écritures est la même que l'ordre et la concaténation *théologico-politique*". Est-ce qu'il ne serait pas ça, ce qui se passe justement au sujet du *Tractatus Theologico-Politicus*, c'est-à-dire le ferme lien entre la politique et la théologie sous le mode de matérialité de l'écriture, en l'espèce, les Saintes Écritures, lesquelles portent en soi la trace constitutive de l'*auctoritas*?

Remarquons que le "culte à la personnalité" accomplit le même mouvement de personnification de l'*auctoritas* qu'on peut trouver à n'importe quelle soumission à des représentations associées à un *nom propre*, comme celui de "Marx". Toutefois, ce n'est pas l'*auctoritas* de Marx qu'il s'agit, ce n'est pas l'*auctoritas* d'un jeune, d'un vieil appelé "Marx". L'*auctoritas* se décale vers son impersonnalité, hors nomination propre, pour y se refaire autrement. Le printemps n'attend jamais l'hirondelle. C'est la science qui va dérober la scène en s'imposant en tant que légitime *auctoritas* derrière le *nom propre* de Marx, peut-être au même sens que disait Marx lui-même qu'il n'était pas marxiste²³⁴. Et si Marx lui-même n'est pas marxiste, il convient qu'on se demande: *qui* est marxiste? Mais la dépersonnalisation de l'*auctoritas* nous force à glisser la question du *quis?* vers une autre, vers la question du *quid?* C'est vrai que cette question passe aussi par la première, mais ce passage doit en être régi par le *quid* impersonnel lequel répond à l'opération de la *problématique*, indiqué par le couple inadéquat "humanisme-socialiste", qui, pourtant, se dévoile comme effectif, c'est-à-dire producteur des effets dans la vie vécue; et qui trouve au sein même du socialisme ces effets, ce qui nous fait encore penser aux écritures de Marx comme source et fondement de cette inadéquation elle-même.

On a déjà pu analyser dans *Sur le jeune Marx* la notion de *problématique*, son exigence d'unification des éléments capables de produire le sens intimement lié au champ idéologique, son rapport avec le *commencement* de la science dérivé de son caractère d'appréhension d'un devenir, enfin, le rôle qui joue la *problématique* en tant qu'elle répond à des questions réelles, en tant qu'elle nous offre des solutions à ces questions pourtant sous l'effet de la déformation idéologique. Maintenant, dans *Marxisme et Humanisme*, l'unité de sens se fait présent par le couple "humanisme-socialiste" et c'est la gravité de leur présence effective dans le marxisme, dans la politique d'une actualité imprescriptible en prolongeant jusqu'aujourd'hui qui s'impose. Il ne nous manque pas des exemples à l'ordre du jour, comme l'épouvante couche idéologique occidentale qui pèse sur la guerre entre la Russie et l'Ukraine, la censure européenne sur les journaux russes au nom de la liberté démocratique, de la lutte pour l'humanisme dont l'ennemi majeur, la source de tous les maux, reçoit un *nom propre*, celui de Vladimir Putin. Ce sont les journaux européens et des EUA qui chaque jour s'efforcent à enivrer les yeux et les oreilles des gens par la condamnation des décès civils de la guerre de "Putin", le nom propre de l'hirondelle qui fait le printemps. E tout au nom aussi de l'*humanité*. La même humanité qui lamente la mort des 5 bourgeois ennuyés au suffisant pour plonger en sous-marin vers les débris du Titanic, tandis qu'aucun mot est dit au nom de la même humanité sur la foule des immigrés, ces humains venus de leurs pays détruits par l'impérialisme colonial européen, que

²³⁴ Engels, F. "Engels and Conrad Schmidt. 5 August 1890". In.: *MEW*. Bd. 37. Berlin: Dietz Verlag, 1986, p. 436: "Tout ce que je sais, c'est que je ne suis pas Marxiste".

chaque jour risquent leurs vies en traversant la Méditerranée, et que fort souvent sont victimes d'un autre naufrage. Bref, l'humanisme choisit ses humains. Toutefois, est-ce cela veut dire qu'il y aurait un humanisme vrai en opposition à cet humanisme sélectif? Ce débat, il sera au centre des résistances contre la lecture de Marx produite par Althusser. Un "humanisme réel" s'opposera à l'anti-humanisme althusserien pour sauver le meilleur de l'humain, ce qu'il y a chez chaque humain, il s'agit d'une humanité universelle de l'humain qui n'a jamais laissée de jouer son rôle dans la politique progressiste, la politique dite "de gauche".

La *note complémentaire sur l'“humanisme réel”* que Althusser ajoute à la fin de *Marxisme et Humanisme* commence par interroger cet adjectif "réel". L'“humanisme réel” présuppose son opposé, l'“humanisme abstrait” (ou “idéal”). Et si on s'interroge sur le contenu de l'“humanisme réel”, son contenu nous remet à la “réalité extérieure” désigné par l'adjectif “réel”. Or, ce contenu tombe dehors de son concept et partant il ne nous permet aucune connaissance. Althusser met cette notion à la lumière de la VI^e des thèses sur Feuerbach de Marx, précisément celle qui met en équivalence le terme “homme” et “l'ensemble de rapports sociaux”. En examinant cette thèse, il devient éclatante que son sens ne nous donne aucune explication: la définition de l'homme ne nous conduit pas à la connaissance de l'homme, et la rémission à l'ensemble des rapports sociaux ne nous fait que déplace la définition vers la recherche sur le sens de cet ensemble des rapports sociaux. Il y a une *inadéquation* entre le concept “homme” et sa définition, car, comme souligne Althusser, même si la définition met en rapport les deux termes, ce rapport “n'est pas lisible” à travers la définition elle-même. À dépit du fait de l'inadéquation de cette définition, elle porte une indication posée par le rapport entre les deux termes, mais il s'agit d'une indication qui ne dépasse pas le cadre d'un *sens pratique*. Or, ce *sens pratique* signale la nécessité de se déplace de l'“homme abstrait” à l'“homme réel”, caractérisé par “l'ensemble de rapports sociaux”. Cependant, en analysant cette formule et en opérant ce déplacement exigé, on retourne au concept “homme” aussi comme à leur exigence théorique, une exigence de définition et sans laquelle le déplacement ne peut pas s'accomplir. C'est pourquoi Althusser écrit que le déplacement se consomme en se faisant, car le “concept pratique” vient toujours “intérieurement déséquilibré”, ce qui caractérise la tension de transition vers une nouvelle *problématique*²³⁵ chez Marx. Cette “ligne de frontière” devient surtout visible si on remarque que “l'ensemble des rapports sociaux” sera, sans la nécessité de la définition de l'homme, substitué par d'autres concepts tels comme le mode de production, les rapports de productions &c. Toutefois, que veut dire “réel”?

(...) le réel est l'objet réel, existant, indépendamment de sa connaissance, - mais qui ne peut être défini que par sa connaissance. Sous ce second rapport, théorique, le réel fait un avec les moyens de sa connaissance, le réel c'est sa structure connu, ou à connaître, c'est l'objet même de la théorie marxiste, c'est l'objet balisé par les grandes découvertes théoriques de Marx et de Lénine, ce champ théorique immense et vivant, en constant développement, où désormais les événements de l'histoire humaine, peuvent être maîtrisés par la pratique des hommes, parce qu'ils sont soumis à leur prise conceptuelle, à leur connaissance.²³⁶

²³⁵ Althusser, L. “Note complémentaire sur l'“humanisme réel”” In.: *Pour Marx*. Paris: Éditions La Découverte, 1996, p. 255.

²³⁶ Althusser, L. “Note complémentaire sur l'“humanisme réel”” In.: *Pour Marx*. Paris: Éditions La Découverte, 1996, p. 257-258.

Cette conception du “réel” en tant que “objet réel” fait appel à une thèse absolument fondamentale du matérialisme en général, et qui rompt avec la notion de présence comme garantissante de l’existence de la nature des choses. La connaissance est dissociée de l’existence de l’objet réel, néanmoins, elle fait simultanément un avec leur connaissance. C’est pourquoi le rapport théorique de l’adéquation et de l’inadéquation ne se tient pas référé à l’objet réel comme extérieur à la connaissance, comme s’il s’agissait d’une adéquation ou inadéquation posées par la présence ou par la corrélation entre un sujet connaissant et un objet à être connu. Tout au contraire, adéquation et inadéquation s’exercent au plan théorique en assumant l’indépendance pleine de l’objet réel. À première vue, il semble une construction paradoxale, mais rompre avec la corrélation, et la présence, c’est affirmer l’autonomie pleine du réel, et cette distinction radicale, en fait, résulte dans une équivalence absolue entre les deux différends. Ce qu’importe pour le moment, c’est bien appréhender que l’inadéquation et l’adéquation se tiennent dans une perspective entièrement théorique, sans aucun rapport affranchissable au réel en soi-même, ce qu’explique que l’analyse de contenu d’un concept, tel comme l’a opéré Althusser à propos de l’expression “humanisme réel”, n’exige pas un référent extérieur à partir duquel il serait afférer l’aspect de vérité ou d’erreur. Plutôt le contraire, dans une définition, comme celle de la VI^e thèse de Marx, si elle présente en soi-même le déséquilibre intérieur, elle ne fait que remettre à son extériorité, c’est-à-dire si le contenu d’une définition se réfère au dehors de ce contenu même, on est devant une mauvaise définition ou une inadéquation. Et l’inadéquation n’enveloppe pas la connaissance de l’extériorité qu’elle se réfère, mais plutôt elle enveloppe la reconnaissance de leur formulation. Par là, l’“humanisme réel” “peut servir de mot d’ordre *pratique, idéologique*, dans la mesure même où il est exactement adapté à sa fonction, et non confondu avec une toute autre fonction; qu’il ne peut en aucune manière se prévaloir des attributs d’un concept *théorique*”²³⁷. L’inadéquation en tant que reconnue, elle opère la référence à l’extériorité comme indication, voire comme un *sens* qui peut se faire action *pratique*. Il s’agit là d’une action réelle et, quoiqu’elle soit posée par un sens reconnu, elle est pourtant une pratique et exerçant tous ses effets en tant que action pratique.

Un autre détail à remarquer c’est “la maîtrise par la pratique” de l’objet réel ou des “événements de l’histoire humaine” et à travers laquelle il est implicitement suggéré un thème derrière cette construction. En constatant la valeur pratique et jamais théorique de l’humanisme réel, Althusser écrit sur l’impérative nécessité de la théorie ou de la connaissance pour l’action: “(...) il faut en venir aux problèmes concrets eux-mêmes, c’est-à-dire à leur connaissance, pour produire la transformation historique dont Marx a pensé la nécessité”²³⁸. La nécessité ici se réfère au réel, aux objets et événements réels, et leurs connaissances se rapportent directement à la transformation. La pratique dérivée de l’adéquation ou de la connaissance théorique fait un avec la nécessité de ce qui est connu, la nécessité du réel, celle qui est, soulignons-le, existante indépendamment de n’importe quelle présence. Cette confluence unificatrice tombe sur l’action d’une manière telle qu’elle résulte dans la *maîtrise* de l’objet réel. Or, il s’agit de la *maîtrise de la nécessité* du

²³⁷ Althusser, L. “Note complémentaire sur l’humanisme réel” In.: *Pour Marx*. Paris: Éditions La Découverte, 1996, p. 258.

²³⁸ Althusser, L. “Note complémentaire sur l’humanisme réel” In.: *Pour Marx*. Paris: Éditions La Découverte, 1996, p. 258.

réel à travers l'action régie par la connaissance. Althusser ne dit aucun mot sur l'autre de cette nécessité, et peut-être il ne le dit pas par des énormes complications qui peuvent advenir de cet autre-là, qui nous pouvons déclarer leur nom en haute voix maintenant: la *liberté*. Le rapport intime entre la *nécessité*, disons pour commodité, *réel* et leur connaissance, il se trouve posé par son autre, la *liberté*, comme effet de l'action transformatrice résultant de l'adéquation ou simplement de la maîtrise de la nécessité immanente par la connaissance de l'objet réel.

Cette question sur la nécessité et la liberté et par rapport à la connaissance dépasse notre inspection présente et demande, en outre, une délicate et minutieuse, voire très difficile analyse. Pour le moment, il convient juste rappeler la référence et commentaire de Lénine à la conception hégélienne selon laquelle "la nécessité n'est *aveugle que dans la mesure où elle n'est pas comprise*"²³⁹, conception qui vient d'après *L'Anti-Dühring* de Engels:

Hegel a été le premier à représenter exactement le rapport de la liberté et de la nécessité. Pour lui, la liberté est l'intellection de la nécessité. (...) La liberté n'est pas une indépendance rêvée à l'égard des lois de la nature, mais dans la connaissance de ces lois et dans la possibilité donnée par là même de les mettre en oeuvre méthodiquement pour des fins déterminées.²⁴⁰

Ce problème ne nous concerne pas ici, mais je souligne qu'il faut se méfier de cette équivalence entre nécessité et liberté posée par la connaissance de cette nécessité, méfiance qui peut justifier l'omission de Althusser de la "liberté" où elle vient lisible par son absence²⁴¹.

La question autour de l'"humanisme réel" avance sur la sensible théorisation de l'idéologie et qui est intimement liée à la notion de *problématique*, c'est-à-dire la théorisation de l'idéologie et les changements de problématiques de Marx se recouvrent entièrement et de façon telle qu'il faut examiner les deux simultanément. En poursuivant les changements de problématique de Marx depuis sa jeunesse vers sa maturité, Althusser a scandé en trois étapes lesquelles sont entièrement en rapport avec l'*humanisme*. Si la première étape est notablement identifiée par l'unité de sens d'un "humanisme rationaliste-libéral", où l'essence humaine est caractérisée par la liberté et la raison, où la raison c'est la liberté de l'humain, "autonomie, obéissance à la loi intérieur de la raison", lesquelles ont l'État comme leur réalisation²⁴²; dans la deuxième étape, située entre les années 1842-1845, ce même humanisme donne lieu à un humanisme "communautaire" marqué par la présence de Feuerbach, tel comme on a pu regarder de près dans les

²³⁹ Lénine, V. I. "Matérialisme et Empiriocriticisme" In.: *Oeuvres Complètes*. t. 14. Paris/Moscou: Éditions Sociales/Éditions du Progrès, 1962, p. 194.

²⁴⁰ Engels, F. *Anti-Dühring*. Paris: Éditions Sociales, 1963, p. 146.

²⁴¹ On peut produire une tension intéressante à propos de cette équivalence entre liberté et nécessité à travers Hegel et Spinoza. Il n'est pas par hasard que Tran Duc Thao avait explicité leur divergence par rapport à l'interprétation de Hegel faite par Kojève à travers l'identité entre liberté et nécessité venue de l'héritage spinoziste: "Mais peut-être n'appartenons-nous pas à la même famille d'esprits. Car avant d'aborder la philosophie contemporaine, j'étais un spinoziste convaincu, et je sais que c'est une doctrine que vous n'appréciez guère. Vous définissez la liberté par la négation de la nécessité. Je défends la grande tradition rationaliste qui les a toujours identifiées" (Jarczyk Gwendoline, Labarrière Pierre-Jean. Alexandre Kojève et Tran-Duc-Thao. Correspondance inédite. In: *Genèses*, 2, 1990. *À la découverte du fait social*. p. 137).

²⁴² Althusser, L. "Marxisme et Humanisme" In.: *Pour Marx*. Paris: Éditions La Découverte, 1996, p. 230.

Manuscripts de 1844. Par là, un pas, écrit Althusser, est franchi: “les abus de l’État ne sont plus conçus comme des distractions de l’État vis-à-vis de son essence, mais comme une contradiction réelle entre son essence (raison) et son existence (déraison)”²⁴³. La déraison en étant un effet de l’aliénation de la raison, ce qui pose une contradiction laquelle, à son tour, présuppose l’élément “liberté-raison” dans une nature humaine comprise comme *communautaire*. L’humain ne se réalise qu’à travers son nature communautaire, universelle, constitutive de son essence:

L’appel à la simple raison de l’État disparaît. La politique n’est plus simple critique théorique, édification de la raison par la presse libre, mais réappropriation pratique de son essence par l’homme. Car l’État, comme la religion, est bien l’homme, mais l’homme dans la dépossession; l’homme est scindé entre l’citoyen (État) et l’homme civil, deux abstractions. Dans le ciel de l’État, dans les ‘droits du citoyen’, l’homme vit imaginativement la communauté humaine dont il est privé sur la terre des ‘droits de l’homme’. Aussi la révolution sera non plus seulement *politique* (réforme libérale rationnelle de l’État), mais ‘*humaine*’ (*communiste*), pour restituer à l’homme sa nature aliénée dans la forme fantastique de l’argent, du pouvoir et des dieux.²⁴⁴

Toutefois, l’année d 1845 a été décisif dans la singulière vie de Marx. Althusser ne constat simplement pas un changement de *problématique*, lequel serait plutôt adéquat à ce qui se passait de l’humanisme libéral à l’humanisme communautaire. Non, Marx ne change pas de *problématique*, il rompt radicalement avec la problématique antérieure: le terrain change complètement. Il s’agit d’une rupture marquée par ce qu’Althusser identifia comme les “trois aspects théoriques indissociables”²⁴⁵. Le première c’est “la formation d’une théorie de l’histoire et de la politique fondée sur des concepts radicalement nouveaux” (1), le deuxième aspect, il consiste précisément en “la critique radicale des prétentions théoriques de tout humanisme philosophique” (2) et, enfin, le troisième c’est “la définition de l’humanisme comme *idéologie*” (3)²⁴⁶. Althusser, il nous présente synthétiquement cette rupture, rigoureuse rupture de Marx dont les trois aspects en sont constitutifs, par la suivante construction: “l’essence de l’homme critiquée (2) est définie comme idéologie (3), catégorie qui appartient à la nouvelle théorie de la société et de l’histoire (1)”²⁴⁷. Marx ne nie pas la problématique humaniste, il ne nie simplement pas que l’humain ait une essence. En effet, nier l’essence humaine, ce serait persister, se maintenir entièrement dans la problématique de l’humanisme car, quoiqu’elle soit niée, elle y sera toujours présent comme le présupposé négatif de quoi on affirme. Marx fait autrement, il va ailleurs, hors l’évidence que pendant des siècles a se naturalisée, le fertile terrain où l’humanisme put fleurir sans jamais laisser personne en douter, distraites que

²⁴³ Althusser, L. “Marxisme et Humanisme” In.: *Pour Marx*. Paris: Éditions La Découverte, 1996, p. 321.

²⁴⁴ Althusser, L. “Marxisme et Humanisme” In.: *Pour Marx*. Paris: Éditions La Découverte, 1996, p. 232-233.

²⁴⁵ Althusser, L. “Marxisme et Humanisme” In.: *Pour Marx*. Paris: Éditions La Découverte, 1996, p. 233.

²⁴⁶ Althusser, L. “Marxisme et Humanisme” In.: *Pour Marx*. Paris: Éditions La Découverte, 1996, p. 233.

²⁴⁷ Althusser, L. “Marxisme et Humanisme” In.: *Pour Marx*. Paris: Éditions La Découverte, 1996, p. 233-234.

les gens étaient au couleurs et parfums en pleine lumière du jour: “En marchant en l'enfer / distrait par des fleurs²⁴⁸”.

Et cette nouvelle problématique de rupture s'instaure, avec un seul et même geste, comme le radical changement de terrain par rapport à l'humanisme et, à la fois, comme la fondation d'un nouveau *corpus* conceptuel, d'une science, celle du matérialisme historique. Althusser souligne cette rupture par la 6ème thèse contre Feuerbach, où Marx affronta deux postulats complémentaires. Il s'agit d'un point de fortes discussions qu'avance jusqu'à nos jours, l'interprétation de cette thèse de Marx. Lucien Sève²⁴⁹, par exemple, l'opposera à Althusser lui-même dans son projet d'une théorie de personnalité, et Étienne Balibar fera de cette thèse le vrai point névralgique d'une “ontologie de la relation” qui donnera naissance à la conception de transindividualité²⁵⁰. Les conséquences extraites par Althusser de cette thèse sont lourdes et frappantes, puisqu'elle atteint simultanément à l'idéologie et à la connaissance, en établissant un lien étroit entre les deux. Voyons la thèse en question:

Feuerbach löst das religiöse Wesen in das *menschliche* Wesen auf. Aber das menschliche Wesen ist kein dem einzelnen Individuum inwohnendes Abstraktum. In seiner Wirklichkeit ist es das ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse. Feuerbach, der auf die Kritik dieses wirklichen Wesens nicht eingeht, ist daher gezwungen: 1. von dem geschichtlichen Verlauf zu abstrahieren und das religiöse Gemüt für sich zu fixieren, und ein abstrakt - *isoliert* - menschliches Individuum vorauszusetzen. 2. Das Wesen kann daher nur als ‘Gattung’, als innere, stumme, die vielen Individuen *natürlich* verbindende Allgemeinheit gefaßt werden.^{251 252}

Comment a lu, dans ce moment²⁵³, Althusser cette dissolution de l'essence humaine? Tout se concentre dans les premières lignes de la thèse de Marx, aux affirmations (1) de l'existence d'une essence humaine et universelle et (2) à l'attribution de cette essence restreint à des individus isolés, identifiés par Althusser comme des “sujets réels”. L'attention donnée au aspect négatif de la thèse de Marx se justifie par la question de la rupture avec la problématique antérieur: les deux sentences se lient de manière complémentaire et, ajoute Althusser, indissociable, car elles caractérisent entièrement la problématique

²⁴⁸ Kobayashi Issa: “Nous marchons en ce monde / sur le toit de l'enfer / en regardant les fleurs”

²⁴⁹ Cf.: Sève, L. *Marxisme et Théorie de la Personnalité*. Paris: Éditions Sociales, 1974, p. 97-106, n. 1; Althusser, L.; Sève, L. *Correspondance 1949-1987*. Paris: Éditions Sociales, 2018.

²⁵⁰ Cf.: Balibar, É. *La philosophie de Marx*. Paris: Éd. La Découverte, 2001, p. 30-31; Balibar, É. “Individualité et transindividualité chez Spinoza” In.: *Spinoza Politique*. Paris: PUF, 2018; Balibar, É.; Morfino, V. (a cura di). *Transindividuale. Soggetti, relazioni, mutazioni*. Milano: Mimesis, 2014.

²⁵¹ MEW, Bd. 3, p. 6:

²⁵² Je reproduit ici la traduction faite par Macherey, d'après la version de Marx sans les interférences d'Engels: “Feuerbach résorbe l'essence religieuse en l'essence humaine. Mais l'essence humaine n'est pas quelque chose d'abstrait qui réside dans l'individu unique. Dans sa réalité effective, c'est l'ensemble des rapports sociaux. Feuerbach qui ne parvient pas jusqu'à la critique de cette essence effective, est en conséquence obligé: 1. de faire abstraction du cours de l'histoire et de figer le sentiment religieux en soi-même, et de supposer un individu humain abstrait - isolé. 2. L'essence ne peut en conséquence être saisie que comme ‘genre, comme généralité intérieur, muette, posant un lien” (Macherey, P. *Marx 1845. Les ‘thèses’ sur Feuerbach. Traduction et commentaire*. Paris: Éditions Amsterdam, 2008, p. 137-138).

²⁵³ Althusser a fait des lectures assez distinctes des thèses sur Feuerbach. On aura l'opportunité d'y voir à partir de l'écriture posthume *Être marxiste en philosophie*.

antérieure. L'essence humaine, encore si elle est universelle, cette universalité n'existe qu'à travers des individus, mais pas simplement des individus, car c'est à la condition qu'ils soient chacun pris isolément que l'essence devient existant. Néanmoins, il faut noter que l'individu isolé est lu par Althusser comme l'équivalent plein de "sujet réel". Cela nous indique, par l'étonnante absence de cette équivalence écrite dans la thèse de Marx, qu'il y ait une écriture autre, caché ou plutôt sous-jacente, en jouant un rôle de médiation pour que cet équivalence se fasse valoir à la mesure de l'importance qu'elle va s'assumer à la peine d'Althusser. Laissons-le en suspens pour le moment.

Complémentaires et indissociables, elles s'unifient existantes en se traduisant en une conception "empiriste-idéaliste du monde"²⁵⁴. Regardons de près ce pas interprétatif:

Pour que l'essence de l'homme soit attribut universel, il faut en effet que des *sujets concrets* existent, comme des données absolues: ce qui implique un *empirisme du sujet*. Pour que ces individus empiriques soient hommes, il faut qu'ils portent chacun en eux toute l'essence humaine, sinon en fait, du moins en droit: ce qui implique un *idéalisme de l'essence*. L'empirisme du sujet implique donc l'idéalisme de l'essence et réciproquement. Cette relation peut se renverser dans son 'contraire' - empirisme du concept - idéalisme du sujet. Ce renversement respecte la structure fondamentale de cette problématique, qui demeure fixe. On peut reconnaître dans cette structure-type non seulement le principe des théories de la société (de Hobbes à Rousseau), de l'économie politique (de Petty à Ricardo), de la morale (de Descartes à Kant), mais aussi le principe même de la 'théorie' idéaliste et matérialiste (prémarxiste) 'de la connaissance' (de Locke à Feuerbach, en passant par Kant). Le contenu de l'essence humaine ou des sujets empiriques peut varier (comme on le voit de Descartes à Feuerbach); le sujet peut passer de l'empirisme à l'idéalisme (comme on le voit de Locke à Kant): les termes en présence et leurs rapport ne varient qu'à l'intérieur d'une structure-type invariante, qui constitue cette problématique même: *à un idéalisme de l'essence répond toujours un empirisme du sujet* (ou *à un idéalisme du sujet, un empirisme de l'essence*).²⁵⁵

Premièrement, il est tout à fait intéressante que le terme "sujet" joue le rôle essentiel pour la construction de l'invariant constitutif de la problématique antérieure à la rupture de Marx, la "structure-type" qui demeure toujours la même. Et il est intéressant surtout parce que Marx n'a pas écrit "sujet". C'est un affaire interprétatif de Althusser l'introjection du terme "sujet" comme plein équivalent de l'"individu". Après, à la première sentence, soit il s'agit d'un erreur de l'édition, soit un erreur d'Althusser lui-même (peu importe), je profite pour demander: avec quoi concordent les "données absolues"? S'il y a des "sujets concrets" existants, l'essence humaine est l'attribut universel de ces sujets-là. Mais la question n'est pas l'existence possible, car si la notion d'essence exige canoniquement la nécessité, si l'essence ne se dit sinon en tant que toujours nécessaire, il faudrait que les existences que lui sont référées portent cette nécessité. L'unique équation qui permet la concordance se pose comme "essence humaine" (au singulier) = "données absolues" (au pluriel), mais la pluralité se dit de l'existence, jamais de l'essence. Comment est-ce qu'il pourrait se dire que "l'essence humaine" est des "données absolues"? Or, c'est l'abstraction elle-même ce qui est dénoncé ici: tout se reconduit à l'affirmation des existences individuelles, des "sujets concrets", comme condition pour qu'il soit attribuer l'essence humaine universelle à ces individus, mais ces individus n'existent

²⁵⁴ Althusser, L. "Marxisme et Humanisme" In.: *Pour Marx*. Paris: Éditions La Découverte, 1996, p. 234.

²⁵⁵ Althusser, L. "Marxisme et Humanisme" In.: *Pour Marx*. Paris: Éditions La Découverte, 1996, p. 234-235.

qu'au pluriel tandis que leur essence au singulier et, pourtant, elle est donnée en chacun d'eux, en chaque individu isolément. Cela veut dire que l'essence humaine est une abstraction faite à partir des individus existants, une abstraction de ce qui est posé, de la pluralité des individus humains, et qui se retourne, en tant que leur présupposé universel, vers eux-mêmes, tout en s'attribuant à eux-mêmes *universellement*, comme si elle était toujours là-ba en eux, avant même leurs existences, *absolue(s)*.

Certes, on a joué avec l'erreur (?) de concordance, mais, pas par hasard, il nous a permis de constater la circulation enveloppée dans la problématique de l'essence humaine de façon très nette. Par là, il est devenu étonnant que, "de fait ou de droit", la construction critiquée par Marx résulte en un "empirisme du sujet" mutuellement-référent à l'"idéalisme de l'essence". L'idéalisme de l'essence (*quid iuris*) vient de l'abstraction faite des existences individuelles humaines en rétroagissant *nécessairement* vers ces individus eux-mêmes, comme si l'essence, universelle et nécessaire, a été toujours déjà en chaque individu existant, et la "différence" par rapport à l'empirisme du sujet (*quid facti*) dépend d'où on part, si de l'abstraction vers les individus ou des individus vers l'abstraction, mais, à cause de la rétroaction nécessaire par force de la notion d'essence, tout se passe comme s'il y aurait d'où partir, tandis que, effectivement, il s'agit d'une circulation, où il est absurde d'attribuer un point de départ: "L'empirisme du sujet implique donc l'idéalisme de l'essence et réciproquement".

Encore, il est opéré curieusement un renversement de cette circulation, la relation entre l'empirisme du sujet et idéalisme de l'essence, écrit Althusser, "peut se renverser dans son 'contraire'". Guillemets en suspicion ici, on a vu qu'une circulation n'a pas un véritable contraire qui puisse être dit "le sien". Alors, ce "contraire" ne pourrait en être donc qu'une autre circulation, précisément énoncée par Althusser comme en étant celle entre l'*empirisme du concept* et l'*idéalisme du sujet*. À la mesure que cette autre circulation preserve "la structure fondamentale", à la juste mesure qu'elle est fixée par la même structure qui caractérise invariablement la problématique qui porte la circulation entre l'*empirisme du sujet* et l'*idéalisme de l'essence*, comment comprendre ce "renversement"? Il n'y aurait pas d'autre possibilité sinon d'assumer qu'il y a une circulation entre la circulation *empirisme du sujet/idéalisme de l'essence* et la circulation *empirisme du concept/idéalisme du sujet*. Néanmoins, s'ils circulent entre soi, s'ils se mutuellement-réferent l'un à l'autre, on pourrait dire qu'il y aurait un point de convergence, dont l'indice ne serait autre que la structure-type invariable de cette problématique posée par l'essence humaine. Or, l'élément qui se fait le centre de ce cercle c'est le *sujet*. C'est à partir du *sujet* qu'on peut s'apercevoir de la structure-type qui Marx rejette *in toto*, et pas seulement, écrit Althusser, il rejette le mythe de l'*homo oeconomicus* du domaine de l'économie politique, l'atomisme social et l'idéalisme politico-éthique du domaine de l'histoire, l'idée morale kantienne du domaine de la morale; ce que Marx fait, c'est opérer une exclusion absolue de l'empirisme du sujet et du sujet transcendantal, de l'idéalisme du concept et de l'empirisme du concept. Marx fait une révolution théorique par la rupture avec l'essence humaine, précisément avec la structure-type et toutes ses variantes, bref, Marx rompt avec la problématique dont le centre est occupé par la notion de *sujet*, l'autre nom pour le *commencement*.

Et tout ça se fait voir par des nouveaux concepts de Marx cohérents et immanents à une nouvelle problématique qui substitue complètement la problématique de l'essence humaine, qu'en substitue par "une théorie des différents *niveaux* spécifiques de la *pratique humaine* (pratique économique, pratique politique, pratique idéologique, pratique scientifique) dans leurs articulations propres, fondée sur les articulations spécifiques de l'unité de la société humaine"²⁵⁶. Et poursuit Althusser: "Disons d'un mot qu'au concept 'idéologique' et universel de la 'pratique' feuerbachienne, Marx substitue une conception concrète des différences spécifiques qui permet de situer chaque pratique particulière dans les différences spécifiques de la structure sociale"²⁵⁷. Soyons clairs: Marx commence par la structure sociale, une structure différée, instanciée en des niveaux qui expliquent les pratiques humaines. Mais qu'est-ce que le rejet de la problématique de l'essence humaine sinon le rejet du commencement par l'humain, centre et origine de tout humanisme? Marx rejette les prétentions théoriques de l'humanisme, pourtant, "en reconnaissant sa fonction pratique d'idéologie"²⁵⁸, c'est-à-dire il faut rompre avec la problématique de l'essence humaine nucléée par l'humanisme pourtant en donnant aussi un statut théorique au propre humanisme, en l'espèce, un statut idéologique, ce qui requière une théorie de l'idéologie comprise dans la structure sociale elle-même. L'*anti-humanisme* est le nom reçu par tout ce qui vient après cette rupture, tout ce qui vient de cette rupture et qui s'établit par la nouvelle problématique du *matérialisme historique*, une problématique, certes, toujours *en développement*, car cette rupture est-elle aussi une rupture avec l'idéologie qui domine les corps et les *mentes* des humains. Qu'est-ce qu'il serait cette rupture avec l'idéologie sinon un autre *commencement* qui se pose ou, au moins, qui se veut autre chose, mais autre chose hors du spectre de la circulation, hors de l'altérité typiquement idéologique, à savoir, la rupture vers la non-altérité caractéristique de la *science*, la *science du matérialisme historique*?

Connaître, c'est un affaire de la science. Et on ne peut pas connaître sans cette rupture avec toute forme de l'humanisme, il s'agit donc d'un *anti-humanisme théorique*, strictement *théorique*, et pas autre chose. C'est par rapport à la connaissance, à la pratique scientifique donc, que l'anti-humanisme exerce ses effets:

Sous le rapport strict de la théorie, on peut et on doit alors parler ouvertement d'un *anti-humanisme théorique de Marx*, et voir dans cet *anti-humanisme théorique* la condition de possibilité absolue (négative) de la connaissance (positive) du monde humain lui-même, et de sa transformation pratique. On ne peut *connaître* quelque chose des hommes qu'à la condition absolue de réduire en cendres le mythe philosophique (théorique) de l'homme²⁵⁹.

Toutefois, si on rompt avec l'*humanisme*, si on se décale de son centre mis en évidence par la notion de *sujet*, comment penser l'idéologie? La thèse selon laquelle la connaissance aurait le pouvoir de dissiper les

²⁵⁶ Althusser, L. "Marxisme et Humanisme" In.: *Pour Marx*. Paris: Éditions La Découverte, 1996, p. 235-236.

²⁵⁷ Althusser, L. "Marxisme et Humanisme" In.: *Pour Marx*. Paris: Éditions La Découverte, 1996, p. 236.

²⁵⁸ Althusser, L. "Marxisme et Humanisme" In.: *Pour Marx*. Paris: Éditions La Découverte, 1996, p. 236.

²⁵⁹ Althusser, L. "Marxisme et Humanisme" In.: *Pour Marx*. Paris: Éditions La Découverte, 1996, p. 236

illusions, notamment l'idéologie, requiert un retour de la confiance à l'humain, supposé le sujet de connaissance. Ce chemin, cette manière de reconsidérer la dissipation de l'idéologie refait la mutuelle-référence entre connaissance et idéologie, c'est-à-dire elle remet encore en jeu le rapport d'altérité entre le vrai et le faux, ce qu'on a pu déjà bien voir qui constitue le propre cerne opérant de l'idéologie. À cause de cette imminente rechute capable de retenir, d'emprisonner encore dans la circulation, Althusser énonce ce qu'il considère le corollaire de l'*anti-humanisme théorique*: "la reconnaissance et la connaissance de l'humanisme lui-même"²⁶⁰. Mais qu'est-ce que ça veut dire?

Marx n'est jamais tombé dans l'illusion idéaliste de croire que la connaissance d'un objet pourrait, à la limite, remplacer cet objet, ou en dissiper l'existence. (...) Marx n'a jamais cru que la connaissance de la nature de *l'argent* (un rapport social) pourrait détruire son *apparence*, sa forme d'existence: une chose, car cette apparence était son être même, aussi nécessaire que le mode de production existant. Marx n'a jamais cru qu'une idéologie pourrait être dissipée par sa connaissance: car la connaissance de cette idéologie, étant la connaissance de ses conditions de possibilité, de sa structure, de sa logique spécifique et de son rôle pratique, au sein d'une société donnée, est en même temps la connaissance des conditions de sa nécessité. L'*anti-humanisme* théorique de Marx ne supprime donc aucunement *l'existence* historique de l'humanisme.²⁶¹

Il est assez conséquence par rapport à la rupture de Marx, au sens qu'elle opère le décentrement de l'humain en lui concevant comme un effet de l'*"ensemble des rapports sociaux"*, déplacer l'*humanisme* des pouvoirs et capacités humaines, y compris sa dissipation en tant qu'idéologie par la connaissance humaine, en l'assumant comme un effet nécessaire de la société, de l'histoire et de la politique. La comparaison avec l'argent est très éloquente sur ce point-là. L'argent, c'est un rapport social, ainsi comme l'humanisme est un rapport social, certes. Toutefois, l'humain, chaque humain appartient comme tel au social. L'humain est le composant du social. Cela nous amène à considérer qu'examiner l'humain, la nature humaine, serait la clé pour la compréhension et l'explication des rapports que les humains entretiennent entre eux, des rapports dénommés "sociaux", des rapports donc qui sont des effets de l'association humaine. Contrairement, l'humain n'est pas humain que par des rapports sociaux, c'est-à-dire l'humain pourrait bien en être considéré comme exclusivement un effet de l'être social, jamais isolément. Si on accepte soit la première voie soit la deuxième, on s'en tient au fait que l'une est l'inverse de l'autre; si on accepte cette construction, on se trouve encore dans une circulation, précisément celle qui fait de l'être humain (individu) mutuellement-référentiel au social (des individus ensembles), ce qu'exige rendre compte de passage de l'un côté à l'autre, à savoir, il serait impératif d'expliquer si la nature humaine est un effet du social ou contrairement le social est un effet de la nature humaine, y compris l'explication de la mutuelle-référence sous-jacente, laquelle s'exprime aussi en termes de l'opposition entre l'unité et la multiplicité.

Cette construction, elle nous permet d'observer la question de l'illusion en générale, dont l'humanisme s'assume, disons-le provisoirement, comme son contenu. Or, de l'unité de l'humain pris isolément vers la composition en multiplicité d'un social, ce chemin nous conduit à l'investigation de

²⁶⁰ Althusser, L. "Marxisme et Humanisme" In.: *Pour Marx*. Paris: Éditions La Découverte, 1996, p. 236.

²⁶¹ Althusser, L. "Marxisme et Humanisme" In.: *Pour Marx*. Paris: Éditions La Découverte, 1996, p. 236-237

l'illusion dans le fondement présuppose de la nature humaine alors prise isolément, bref, l'illusion s'expliquerait par une recherche de matière anthropologique caractérisée par l'unité irréductible de l'être humain. Contrairement, on pourrait assumer que l'unité du social joue le rôle de fondement de la nature humaine, la multiplicité des êtres humains dans ce cas ne serait sinon une sorte d'effet du social en des multiples individus dont la nature serait posé par soi à travers l'unité socialement établie. Il faudrait rechercher le social pour trouve le fondement tantôt de la nature humaine, tantôt de l'illusion en question, c'est-à-dire il ne fallait pas examiner l'individu humain en soi isolément, mais cette même nature par le social dont elle serait l'effet.

Cette construction antinomique, elle se veut le terrain par excellence de la dispute des positions, des théories très classique en pratique philosophique. Et il semble à première vue que la question à propos du connaître comme opposé à l'illusion, s'il est capable de dissoudre cette illusion ou pas, n'a rien à voir avec l'antinomie exposé *grosso modo*. Il est évident que Marx prend le chemin du social vers l'individuel, il est évident que la nature humaine est un effet de la société. Ainsi comme il est évident que cette construction dont Marx aurait pris le parti pour le social en tant que fondement, elle est entièrement circulatoire ou, simplement, idéologique. Ainsi, la rupture de Marx est la rupture aussi avec cette construction. C'est une rupture avec la corrélation établie entre deux côtés d'un problème qui demande un solution qui toujours tourne en ronde. C'est vrai, comme on aura l'opportunité de voir, que Althusser et surtout Balibar n'ont jamais bien résolu ce problème, lequel trouvera aussi une formulation assez particulière à travers la prétentions d'une théorie marxiste des *formes de l'individualité*. Si Marx a rompu avec cette circulation, qu'est-ce qu'il a vraiment proposé au lieu de cette piège qu'Althusser insiste, mais sans trop se détenir, qu'il avait radicalement rompu? Positivement, ce problème tombera dans le problème des *formes de l'individualité*, certes, mais dans ce contexte-là où il est décisive résoudre la circulation entre connaissance et idéologie, il semble que les contours générales du problème individu/société continue à hanter et même bloquer des issues possibles sans la rechute à la problématique antérieur. Il est difficile de savoir si Althusser avait conscience de ces complications dans ce moment-là, ce qu'il est sûr, c'est la rupture opérée par Marx, selon la lecture d'Althusser, et qui donne lieu à "une théorie des différents *niveaux* spécifiques de la *pratique humaine* (...) dans leurs articulations propres, fondée sur les articulations spécifiques de l'unité de la société humaine"²⁶². Traiter l'unité du social comme une unité différée ou instanciée apparaît comme la solution possible au déficit du problème des *formes de l'individualité*, et il va se confirme par la peine de Balibar dans *Lire Le Capital*, en fait, il apparaîtra clairement exposé et surtout marqué par la tonalité paradoxale qu'on a pu noter auparavant.

Mais dans ce contexte où le problème de l'illusion s'impose avec force et dérobe la scène, il suffit indiquer que le tout social est instanciée. Aussi, analytiquement, la comparaison avec l'argent semble permettre avancer vers la meilleur compréhension de l'illusion. Connaître la nature de l'argent ne conduit pas à l'effacement de l'existence de ce rapport social. Or, si connaître l'argent résulterait dans l'effacement de

²⁶² Althusser, L. "Marxisme et Humanisme" In.: *Pour Marx*. Paris: Éditions La Découverte, 1996, p. 235-236.

ce rapport social, l'argent, comme si le vrai aurait le pouvoir de se défaire d'une seule fois du faux, il faudrait assumer que ce rapport social est un effet, ou il vient à l'existence, par le même tour de passe-passe cognitif qui fait du connaître l'opposé de l'illusion. Il fallait simplement faire apprendre les humains que l'argent est un erreur, une illusion venue de l'ignorance humaine et qui avec leur connaissance il viendra bientôt à se dissiper. Ainsi annoncée la chose, il devient clair qu'elle consiste en la problématique antérieure que Marx professa jusqu'à son rupture vers 1845:

La révolution est la *pratique* même de la logique immanente à l'aliénation: c'est le moment où la critique, jusque-là désarmée, reconnaît ses armes dans le prolétariat. Elle donne au prolétariat la théorie de ce qu'il est: le prolétariat lui donne en retour sa force armée, une seule et même force où chacun ne s'allie qu'avec soi-même. L'alliance révolutionnaire du prolétariat et de la philosophie est donc, ici encore, scellée dans l'essence de l'homme.²⁶³

L'unique façon, me semble-t-il, de ne pas tomber encore dans la circulation de l'essence humaine serait attribuer la *nécessité* à l'illusion, mais il s'agit d'une nécessité qui requiert ce par quoi elle se effective et qui ne pourrait sinon s'établir pourtant qu'au niveau du tout social instancié, et de la même façon et avec la même nécessité surtout que l'argent. Qu'il soit dit "apparence", en outre, ça devrait attirer notre attention, car l'apparence est mise en équivalence avec "forme d'existence" ("Marx n'a jamais cru que la connaissance de la nature de *l'argent* (un rapport social) pourrait détruire son *apparence*, sa forme d'existence") et, encore, écrit Althusser: "une chose, car cette apparence était son être même, aussi nécessaire que le mode de production existant". On pourrait expliciter les termes: l'apparence de l'argent c'est sa forme d'existence; l'argent est une chose, un être, et son être même c'est son apparence, d'ailleurs, *nécessaire*. Mais quelle type de nécessité? La même nécessité du mode de production existant. Que l'apparence existe nécessairement, que son être et son apparence ne font qu'un seul et même corps, cela simplement veut dire que supprimer l'apparence c'est supprimer la chose elle-même. Si on ne peut pas supprimer ce qui est nécessaire, ce qui existe nécessairement, on peut connaître pourtant sa nécessité, son existence nécessaire. L'illusion est nécessaire, elle existe nécessairement, et on la connaît par leur existence nécessaire, et connaître une existence nécessaire c'est connaître la nécessité de son existence. Et si connaître la nécessité de l'illusion n'interfère en rien par rapport à l'existence même de cette illusion, on pourrait affirmer que la connaissance et l'illusion nécessaire n'ont rien en commun ou, en des termes classiques, la connaissance et l'illusion nécessaire sont des natures divers entre soi, donc l'une ne peut pas en être le contraire de l'autre, car il n'y a pas de rapport de communauté entre toutes les deux.

Une objection vite se précipite: l'illusion, soit-elle nécessaire ou pas, elle est vécue, c'est l'humain qui vit l'illusion. Cette complication est certainement la même lorsqu'on avait fait la digression à propos du problème des formes de l'individualité. Si on ne propose pas une cohérente solution pour l'individuation, on tombera toujours dans ce même cercle où la forme la plus expressive consiste en dire que l'illusion, même si elle est vécue par chaque humain, sa nécessité, néanmoins, vient d'un "dehors", en supposant qu'il y aurait

²⁶³ Althusser, L. "Marxisme et Humanisme" In.: *Pour Marx*. Paris: Éditions La Découverte, 1996, p. 233.

un “dehors”, en disant que son existence est nécessaire ainsi comme le mode de production existe. Clairement, ce “dehors-là” serve d’auxiliaire à penser l’introjection de l’illusion, mais à l’observation que Marx a opéré la dissolution de l’essence humaine dans “l’ensemble des rapports sociaux”, la réponse, pour ne pas tomber dans une circulation dehors-dedans, ne sera donner qu’à travers l’élucidation de cette dernière sentence. Althusser, dans ce moment-là, comme j’ai déjà souligné, suit le geste de Marx et insiste sur le déplacement impliqué dans la rupture, l’ensemble des rapports sociaux sont compris comme des instanciations immanentes au tout social, instances articulées en se spécifiant et se différenciant entre elles-mêmes à la juste mesure qu’elles expliquent Par là la diversité des pratiques humaines. Partant, l’illusion nécessaire, l’autre nom de l’idéologie, s’inscrira au sein même du social, comme l’une de ses instances nécessaires, nécessité posée par l’existence elle-même du mode de production existant. L’investigation de l’idéologie se fera donc par l’investigation de leurs structure, logique et pratique comme conditions de leur propre nécessité au sein du social où cette idéologie s’effectue. En tout cas, on constate que l’illusion est nécessaire et leur connaissance n’affecte en rien son existence ou, comme a écrit Althusser, “*l’anti-humanisme* théorique de Marx ne supprime donc aucunement *l’existence* historique de l’humanisme”.

Avec la nécessité de l’illusion, de l’idéologie donc, on arrive à un point décisif de la position de *l’anti-humanisme* et que Althusser accuse dans la rupture de Marx. Il s’agit d’un point dédoublé en deux aspects articulés de façon complémentaire: 1) lorsqu’on dit que *l’anti-humanisme* est *théorique*, on réaffirme son existence nécessaire et indépendant de sa connaissance, mais, au même temps, 2) on réaffirme aussi que sa connaissance peut opérer dans son existence même, en d’autres mots, il y a un appel ou une force politique de *l’anti-humanisme*, encore et surtout parce qu’il est *théorique*. Si la connaissance de la nécessité de *l’humanisme* ne supprime pas ses effets nécessaires, elle permet pourtant d’en intervenir politiquement:

(...) l’anti-humanisme théorique de Marx reconnaît, en le mettant en rapport avec ses conditions d’existence, une nécessité à l’humanisme comme *idéologie*, une nécessité sous conditions. La reconnaissance de cette nécessité n’est pas purement spéculative. C’est sur elle seule que le marxisme peut fonder une politique concernant les formes idéologiques existantes, quelles qu’elles soient: religion, morale, art, philosophie, droit - et humanisme en tout premier lieu. Une politique marxiste (éventuelle) de l’idéologie humaniste, c’est-à-dire: une politique à l’égard de l’humanisme, - politique qui peut être soit le refus, soit la critique, soit l’emploi, soit le soutien, soit le développement, soit le renouvellement humaniste des formes actuelles de l’idéologie dans le domaine *éthico-politique* - cette politique n’est donc possible qu’à la condition absolue d’être fondée sur la philosophie marxiste dont *l’anti-humanisme* théorique est le préalable.²⁶⁴

Althusser écrit clairement: refus, critique, emploi, soutien, développement, renouvellement dans le domaine éthico-politique. L’humanisme, en tant qu’il est proprement idéologie, ainsi comme la religion, la morale, l’art, la philosophie et le droit sont aussi idéologie; l’humanisme, il n’est pas seulement ce qu’on constate la nécessité et les effets, ce qu’on peut connaître, qu’on connaît à partir de son condition d’existence; il n’est pas du tout quelque chose qu’on simplement affirme ou qu’on nie; l’humanisme, il est où politiquement on opère. Et c’est d’une immense importance s’en tenir au fait que l’idéologie se fait le terrain

²⁶⁴ Althusser, L. “Marxisme et Humanisme” In.: *Pour Marx*. Paris: Éditions La Découverte, 1996, p. 237-238.

propre à l'opération politique, c'est là où la politique se fait, ce qui est tout à fait cohérente avec la nécessité de l'illusion, l'idéologie comme illusion nécessaire. Car l'idéologie ne s'oppose pas à la connaissance; car la connaissance de l'idéologie ne supprime pas son existence; et, surtout, car tantôt l'idéologie, tantôt la connaissance, elles sont des pratiques, et on ne supprime pas une pratique avec la connaissance, mais on pratique autrement avec la connaissance. C'est à la condition - absolue - de connaître l'humanisme, c'est-à-dire de lui connaître en tant qu'il est idéologie, qu'il est possible d'opérer politiquement dans l'idéologie. Meilleur encore, et en effaçant la métaphore du dedans et du dehors, c'est l'agir politiquement par moyen de l'idéologie et non être agi politiquement par l'idéologie.

C'est vrai qu'on a produit des tensions, peut-être artificielles, sur un moment incisive par rapport à la question de la rupture de Marx et, néanmoins, descriptif par rapport à l'idéologie, un moment de l'écriture de Althusser qui ne se contient plus dans cet état descriptif, car la demande qui s'impose tout suite c'est à propos de la connaissance de l'idéologie, et sa nécessité et son opérativité; car c'est à partir de cette demande qu'il sera enfin possible de comprendre que la rupture de Marx avec la problématique antérieure, la rupture avec l'essence humaine et, en somme, la rupture avec l'*humanisme*, c'est une *rupture avec l'idéologie*. Quoique Althusser s'éloigne d'un approfondissement à propos de l'*idéologie* en déclarant qu'il procédera de façon "très schématique"²⁶⁵, on peut déjà appréhender des éléments substantifs sur la notion de l'*idéologie*. Une définition générale, ou plutôt générique, est annoncée: "une idéologie est un système (...) de représentations (...) doué d'une existence et d'un rôle historiques au sein d'une société donnée"²⁶⁶. La distinction de l'idéologie ainsi définie par rapport à la connaissance, qui est restreinte à la science, s'opère aussi schématiquement par la prévalence de la "fonction pratico-sociale" par rapport à la "fonction théorique". En référant l'idéologie directement à une fonction de ce type, Althusser remanie les termes d'analyse vers ce qui constitue l'articulation entre la pratique et le sociale, c'est-à-dire vers le lien entre la pratique et le social. Soulignons, tout d'abord, que les deux termes de "système" et de "fonction" semblent présupposer quelque clôture ("système") à partir de laquelle il s'en tiennent des relations en dépendance ("fonctions"). En remaniant l'idéologie à la "fonction pratico-sociale", Althusser inscrit l'idéologie au sein d'une clôture, il l'inscrit précisément à l'*unité* sociale où des pratiques elles-mêmes s'inscrivent. C'est dans cette *unité*, comprise comme l'*unité sociale* ou d'*une société*, que les pratiques ont lieu, que les rapports pratiques s'inscrivent en tout leur dépendance.

Néanmoins, en disant que l'idéologie est un "système", et en faisant de leur fonction une fonction pratico-sociale, le système qui caractérise l'idéologie se fait appartenir à l'unité d'un autre système plus large encore, celui d'une société en tant qu'unité commandant ses rapports immanents. La terminologie complique ici: un système (l'idéologie) dans un système (la société) en se exerçant par des rapports réglés. Or, s'il y a une sentence qui marque la complication tout entière, elle consiste en cet énoncé très

²⁶⁵ Althusser, L. "Marxisme et Humanisme" In.: *Pour Marx*. Paris: Éditions La Découverte, 1996, p. 238.

²⁶⁶ Althusser, L. "Marxisme et Humanisme" In.: *Pour Marx*. Paris: Éditions La Découverte, 1996, p. 238.

emblématique: “Les ‘sujets’ de l’histoire sont des sociétés humaines données”²⁶⁷. On ne pourrait pas laisser de côté l’introjection faite par Althusser par rapport à la 6ème thèse de Marx, l’introjection du terme “sujet”, lequel a été absent de l’écriture de la thèse. À l’aspect négatif enveloppé dans l’assimilation de la notion de sujet à la notion de l’individu - aspect refusé par Marx à travers la dissociation de l’unité et de l’individualité et qui se fait présent sous le geste de la rupture avec la problématique antérieure, rupture avec l’humanisme ou simplement avec l’idéologie -; il est *positivement* substitué l’unité posée par “la société humaine donnée”. On retrouve encore l’équation “essence humaine” (au singulier) = “données absolues” (au pluriel), car ce qu’il est “donné”, ce sont, certes, *des individus*, mais ce sont des individus dont l’unité se fait donnée *par un autre*, précisément *par l’unité de la société*. Si l’unité se déplace de l’individu à la société, les individus se font la multiplicité dérivée de cette unité sociale, et l’humain laisse d’être compris par l’unité individuelle (isolé) et ne devient compréhensible qu’à travers l’unité qui lui posé en multiplicité. Dans la mesure que les individus dépendent de l’unité sociale, “l’essence humaine” passe à en être définie, comme il exige par la nécessité enveloppée dans la notion d’essence, par l’unité sociale, et rien d’autre. Et la dissociation entre la notion de “sujet” et “individu” à cause de l’assimilation de la multiplicité à l’individualité elle-même demande impérativement le repositionnement de la notion de “sujet”: l’attribution de ce cette notion tombe où l’unité passe à en être affirmée sans équivoque, la société donc.

Or, si l’individu est toujours affecté par la multiplicité et en résultant à l’impossibilité, *a fortiori*, de concevoir son essence à travers l’exclusive considération et examen de leur nature en tant qu’individu; si l’individu ainsi affecté finit par s’établir à la dépendance d’autre chose, précisément, à la dépendance de l’unité requise pour lui confère l’universalité et la nécessité, qu’en permet de dégager leur essence, il faut que le “sujet” soit remanié à cette unité. Le risque ici c’est celui de la rechute dans une totalité entendue comme unité irréductible, c’est-à-dire l’attribution de la notion de “sujet” à l’unité de la société risque de tomber dans une réduction à la totalité de la société comme *ultima ratio* à partir de laquelle, évidemment, tout s’explique. Quand Althusser parle de “système” et des “fonctions”, on pourrait tomber dans cet abîme de l’unité, disons-le, “absolue”, à cause de la clôture suggérée par la notion de “système” surtout. Que les individus soient *en autre*, l’autre en tant que leur unité, à savoir l’unité “société”; ça répond à la question du “sujet”, et par l’attraction de l’unité, catégorie toujours requise pour qu’on puisse attribuer le terme de “sujet”; mais que l’essence, l’universalité et la nécessité (en prenant l’essence en des termes classiques), soient expliquées par l’unité où les individus s’inscrivent totalement (et sans encore considérer, pourtant, la question de leurs existences), ça nous conduit à reconsidérer cette unité d’une façon telle qu’on ne la réduise pas à un principe générale et impitoyable (car totalisant) de l’essence humaine. Dans ce dernier cas, on oscille vers l’essence humaine en tant qu’être *générique* à la façon dont Feuerbach l’a conçu. Si la rupture marxienne s’opère vraiment, les deux côtés du problème sont consternants. Ainsi comme il faut échapper à la réduction de l’unité à l’individualité (en isolant chaque individualité comme unité), il faut échapper à la réduction de

²⁶⁷ Althusser, L. “Marxisme et Humanisme” In.: *Pour Marx*. Paris: Éditions La Découverte, 1996, p. 238.

l'unité à la société en termes totalisants (en expliquant des individualités en les réduisant à l'unité sociale, comme leur essence, alors à l'unité prise ferme, close).

Le chemin de la résolution de ce problème-là est pourtant indiqué par la reconsidération de la notion de l'unité attribuée à la société et à dépit de la malheureuse notion de "système", et de fonction, bien sûr. Si "les 'sujets' sont des sociétés humaines données", ou plutôt, en supprimant le pluriel et simplifiant la chose, si "le 'sujet' est la société humaine donnée", l'unité présupposée et, surtout, requise pour l'attribution de la notion de "sujet" doit subir des remaniements aussi. Or, c'est ce qui Althusser clairement explicite en reprenant cette unité sociale par son caractère complexe, par l'appréhension de la nature instanciée de cette unité, ce qui dérange l'unité totalisante. S'il est suffisant cette procédure, maintenant on n'est pas en bonne mesure d'en juger. Ce qu'on peut certainement en être sûr, ce qu'elle répond à la construction marxienne de la notion de "unité sociale", alors comprise par leur complexité caractérisée par des instances, l'économique, le juridique, le politique et l'idéologique. Si on restreint la notion de "système", tel comme l'écriture de Althusser l'explicite, seulement à l'idéologie et en prenant la "fonction pratico-sociale" seulement comme un élément qui fait de l'idéologie l'une des instances de la société; on n'élimine pas le problème soulevé, mais on satisfait au minimum l'objet en question: la définition schématique de l'idéologie requise pour l'intelligence de l'humanisme et la rupture de Marx.

Alors, dire que l'idéologie est une fonction pratico-sociale, c'est le même que dire que l'idéologie consiste en une instance de la société et, en tant que tel, qu'elle fait *partie* de l'unité sociale. En outre, elle ne fait pas partie seulement d'une unité sociale (ce qui sera l'une des discussions de Althusser encore en *Marxisme et Humanisme*), elle fait partie de "toute totalité sociale"²⁶⁸, y compris au cas d'une société communiste. Le point central dans cette écriture n'est pas autre sinon celui d'inscrire la nécessité de l'idéologie à la nécessité sociale ou, pour le dire à la manière de l'ancien brocard romain: *ubi societas, ubi ideologia*. C'est pourquoi l'illusion ne peut pas être dissipé, car elle est nécessaire dans la juste mesure qu'il est nécessaire la société. La nécessité de l'idéologie vient de sa nature d'instance nécessaire de toute et n'importe quelle société: "Tout se passe comme si les sociétés humaines ne pouvaient subsister sans ces *formations spécifiques*, ces systèmes de représentations (de niveau divers) que sont les idéologies. Les sociétés humaines secrètent l'idéologie comme l'élément et l'atmosphère même indispensables à leur respiration, à leur vie historiques"²⁶⁹.

Et si la connaissance de l'idéologie ne dissipe pas ses effets et sa nécessité, car "l'idéologie (...) est une structure essentielle à la vie historique des sociétés"²⁷⁰, au même temps, écrit Althusser, et au même sens qu'on a pu entendre à propos du rôle d'intervention de la politique possible *dans* l'idéologie, que: "seules, d'ailleurs, l'existence et la reconnaissance de sa nécessité peuvent permettre d'agir sur l'idéologie et de

²⁶⁸ Althusser, L. "Marxisme et Humanisme" In.: *Pour Marx*. Paris: Éditions La Découverte, 1996, p. 238: "Dans toute société on constate donc, sous des formes parfois très paradoxales, l'existence d'une activité économique de base, d'une organisation politique, et des formes 'idéologiques' (religion, morale, philosophie, etc.). *L'idéologie fait donc organiquement partie, comme telle, de toute totalité sociale*".

²⁶⁹ Althusser, L. "Marxisme et Humanisme" In.: *Pour Marx*. Paris: Éditions La Découverte, 1996, p. 238.

²⁷⁰ Althusser, L. "Marxisme et Humanisme" In.: *Pour Marx*. Paris: Éditions La Découverte, 1996, p. 239.

transformer l'idéologie en instrument d'action réfléchi sur l'Histoire"²⁷¹. À première vue, il semble étrange qu'Althusser fasse un appel à la simple "existence" et, puis, à la "reconnaissance" comme des conditions de l'agir sur l'idéologie. Mais cette "simple existence" de l'idéologie n'est pas quelque chose simple, car affirmer son existence, c'est-à-dire affirmer qu'il y a de l'idéologie et qu'elle est nécessaire à la condition de l'existence elle-même d'une société et de n'importe quelle, c'est déjà admettre, même sans connaître la nature et les opérations de l'idéologie, quelque chose qui intervient ordinairement dans chaque vie humaine, dans les moindres gestes. C'est admettre, partant, que chacun des moindres gestes humains soit entouré par l'atmosphère idéologique, et reconnaître la nécessité de l'idéologie ne fait que radicaliser ce dernier point, car c'est admettre qu'il n'y a pas de fuite possible de cette atmosphère qu'on respire, que tout le monde vivant dans une société quelconque respire. La différence semble tenue: une chose c'est refuser, critiquer, soutenir, développer, renouveler dans le domaine éthico-politique, autre complètement différente c'est refuser, critiquer, soutenir, développer, renouveler dans le domaine pratico-sociale, domaine où tous sommes nécessairement, dans l'ambiance idéologie et sans autre concession possible à une fuite possible, sans échappatoire possible, car nous ne sommes et nous n'existons que *dans l'idéologie*, car nous sommes et nous existons *en société*. C'est cette tenue différence, néanmoins, assez brutale qui fait du problème de l'idéologie un problème appartenant "à la région de la conscience". Or, l'agir humain, l'agir éthico-politique, se dit de la conscience, mais à la mesure de la différence mis en évidence par l'existence et reconnaissance de la nécessité de l'idéologie.

Reprenons la tenue différence: refuser, critiquer, soutenir, développer, renouveler et n'importe quelle autre action, geste humain en soit considéré, ils ont tous un lien intime avec le problème de la conscience. En effet, on est conscient qu'on refuse, et qu'on critique *etc.*, on est conscient aussi qu'on est conscient. Toutefois, à force de l'existence et reconnaissance de la nécessité de l'idéologie, ils ne sont pas ces gestes-là qu'ont subi de la tenue différence. Si les gestes se maintiennent, quelque chose d'autre change. L'idéologie, elle est un "système de représentations", certes, mais ces représentations, si elles sont prises comme des représentations *conscientes*, on ne saurait pas en quoi elles différerait de la problématique antérieur de l'essence humain. En fait, on se trouve devant une construction antinomique assez intéressante: si l'idéologie est nécessaire à cause de la nécessité sociale, si c'est cette nécessité sociale qu'empêche qu'on puisse se débarrasser de l'idéologie, y compris par la connaissance de l'idéologie, alors les représentations idéologiques ne peuvent pas y être sinon des représentations données par la même nécessité sociale de l'idéologie. Considérer autrement, c'est-à-dire considérer que l'idéologie et ses représentations sont à la dépendance de l'individu humain, non seulement restreint ces représentations et ses respectives gestes au niveau de la conscience, mais aussi c'est forcément admettre que les humains soient capables de se débarrasser de l'idéologie en changeant leurs consciences. Il est frappant que la tension toute entière se concentre sur la "conscience". Il serait possible construire une antinomie artificielle envisageant précisément cette tension en supposant la corrélation en opposition entre l'individu et la société en parallèle avec la

²⁷¹ Althusser, L. "Marxisme et Humanisme" In.: *Pour Marx*. Paris: Éditions La Découverte, 1996, p. 239.

corrélation, aussi en opposition, entre la conscience et l'inconscient. L'artifice n'a pas un autre but sinon d'en permettre de voir les choses en clair, car on a déjà pu opérer une tension semblable à propos simplement de la première corrélation posée auparavant et par rapport à l'équation "sujet = société humaine". Il n'est pas tout à fait étonnant que l'opposition entre la conscience et l'inconscient semble aller vers le même point en suspension, d'ailleurs, si on fait tomber le "sujet" encore sur l'opposition, par son notable exigence de la notion de l'unité, il vient la question suivante: s'il est le cas ou pas de son identification pleine à la conscience *ou* (exclusif) à l'inconscient (?).

Il faut pourtant échapper à la corrélation, meilleur encore, il faut impérativement échapper à toute corrélation, à la circulation idéologique donc. Or, quand Althusser écrit que "l'idéologie a fort peu à voir avec la 'conscience' (...)" et que "elle est profondément *inconsciente*, même lorsqu'elle se présente (...) sous une forme réfléchie"²⁷², qu'est-ce qu'il a fait sinon bloquer l'altérité entre la conscience et l'inconscient? L'inconscient, il n'est certes pas l'autre de la conscience, et réciproquement. Et cette non-altérité vient de la rupture elle-même, de la rupture avec la propre circulation idéologique typiquement donnée par l'essence humaine, soit qu'elle se dissout dans l'individu isolement, soit qu'elle se dissout, par contre, dans la société ou dans la communauté humaine. Réfléchie ou non réfléchie, consciente ou non consciente, les représentations idéologique, le système des représentations proprement idéologiques, ils se tient à un autre, mais un autre sans aucun rapport avec son autre, c'est-à-dire il n'y a pas de l'autre de l'autre: il s'agit donc d'une non-altérité (ou, comme préférerait Althusser à l'écriture du *Piccolo*, il s'agit d'une "radicale altérité"). Quoiqu'il en soit marqué par la non-altérité, Althusser néanmoins hésite encore sur la question d'avoir conscience de certains représentations idéologiques:

L'idéologie est bien un système de représentations: mais ces représentations n'ont la plupart du temps rien à voir avec la 'conscience': elles sont la plupart du temps des images, parfois des concepts, mais c'est avant tout comme *structures* qu'elles s'imposent à l'immense majorité des hommes, sans passer par leur 'conscience'. Elles sont des objets culturels perçus-acceptés-subis, et agissent fonctionnellement sur les hommes par un processus qui leur échappe.²⁷³

Soulignons-nous: "ces représentations n'ont *la plupart du temps* rien à voir avec la 'conscience'", ce qu'indique que quelque chose de l'idéologie passe à la conscience. Et ajoutons aussi que si l'idéologie s'impose aux humains comme des *structures*, et si cette imposition se réfère "à l'immense majorité des hommes", cela nous indique que certains pourraient échapper à ces structures imposées, ce qui corrobore encore plus la tension autour de la passage de l'idéologie à la conscience. Alors, il faudrait en savoir comment l'idéologie passe à la conscience et surtout qu'est-ce ça signifie. La position des représentations idéologiques comme des *structures* s'aligne parfaitement à la nécessité de son existence, et peut-être, en disant qu'à travers son reconnaissance en tant que nécessaire on peut en intervenir, la conscience qu'on pourrait en avoir semble aller au sens de cette reconnaissance elle-même. C'est-à-dire que avoir conscience

²⁷²Althusser, L. "Marxisme et Humanisme" In.: *Pour Marx*. Paris: Éditions La Découverte, 1996, p. 239.

²⁷³ Althusser, L. "Marxisme et Humanisme" In.: *Pour Marx*. Paris: Éditions La Découverte, 1996, p. 239-240.

signifierait le même que reconnaître la nécessité de l'idéologie, reconnaître que "des objets culturels perçus-acceptés-subis" se tiennent par des structures nécessaires où on est entièrement immergé, ainsi comme le poisson vit dans l'eau. Que la plupart du temps on n'a pas conscience de la nécessité de l'idéologie, ou la plupart du temps l'idéologie n'est pas un affaire de la conscience; que la majorité des humains n'ont pas conscience de cette nécessité de l'idéologie, tout ça indique la nature des actions humaines en dépendance directe de la nécessité idéologique, nécessité que ne laisse pas d'exercer ses effets soit qu'on la reconnaissait ou pas, même si, comme on a vu, il s'agit aussi du terrain propre de la politique. La conscience et la reconnaissance se présentent en couplage, mais la construction faite par Althusser, quoiqu'elle dessine les contours de l'idéologie, elle ne nous donne pas son explication sinon par des vagues périphrastiques:

Les hommes 'vivent' leur idéologie comme le cartésien 'voyait' ou ne voyait pas - s'il ne la fixait pas - la lune à deux cents pas: *nullement comme une forme de conscience, mais comme un objet de leur 'monde'* - comme leur '*monde*' même. Que veut-on dire, néanmoins, quand on dit que l'idéologie concerne la 'conscience' des hommes? D'abord qu'on distingue l'idéologie des autres instances sociales, mais aussi que les hommes *vivent* leurs actions, communément rapportées par la tradition classique à la liberté et à la 'conscience', dans l'idéologie, *à travers et par l'idéologie*; bref, que le rapport 'vécu' des hommes au monde, y compris à l'Histoire (dans l'action ou l'inaction politique), passe par l'idéologie, bien mieux, est *l'idéologie elle-même*. C'est en ce sens que Marx disait que c'est dans l'idéologie (comme lieu des luttes politiques) que les hommes *prennent conscience* de leur place dans le monde et l'histoire: c'est au sein de cette inconscience idéologique que les hommes parviennent à modifier leurs rapports 'vécus' au monde, et à acquérir cette nouvelle forme d'inconscience spécifique qu'on appelle 'conscience'.²⁷⁴

Si l'inscription de l'idéologie au domaine de la conscience exercer ses fonctions, premièrement, dans une démarche par rapport à d'autres instances, c'est à travers la deuxième précision, celle qui lie la conscience à la liberté, y compris toutes les actions humaines, qu'on peut clairement comprendre que l'idéologie, en tant qu'instance, elle est le présupposé de toutes les actions humaines, de la liberté d'action humaine pour ainsi dire, et leur conscience, mais au sens où cette construction semble converger vers l'unification des instances, ce qui la précision à propos de l'inscription de l'idéologie au domaine de la conscience curieusement semble différer. D'un côté, l'idéologie au domaine de la conscience diffère l'idéologie en tant qu'instance des autres instances, de l'autre côté, cette inscription opère l'unification de toutes les instances par l'équivalence entre idéologie et conscience, dont l'élément opératoire de cette convergence se désigne comme *monde*, le *monde vécu* des humains, de chaque humain, un monde où la politique se tient présente en des termes d'action ou d'inaction et en rapport direct avec l'Histoire. Étonnement, Althusser remanie les dénominations et fait paradoxalement de cette conscience corrélat de l'idéologie une "nouvelle forme d'inconscience spécifique" sous la prémisse, en accord avec sa lecture de Marx, que "c'est au sein de cette inconscience idéologique que les hommes parviennent à modifier leurs rapports 'vécus' au monde".

L'écriture *Marxisme et Humanisme* a toute l'apparence d'une écriture résolutive, à dépit des petites avertissements dans un endroits ou autre de ce texte sur le caractère provisoire des thèses mobilisées et sur

²⁷⁴ Althusser, L. "Marxisme et Humanisme" In.: *Pour Marx*. Paris: Éditions La Découverte, 1996, p. 240.

des constructions exposées. En fait, on se trouve devant un grave problème caché derrière ces assertions, un problème d'une extrême difficulté: cette instance dite idéologique, elle s'inscrit au domaine de la conscience lequel est posé par Althusser comme une forme d'inconscience qui contient toutes les actions, toutes les libertés des actions humaines, en somme, elle se fait l'équivalent plein du *monde vécu humain*. Il y a là quelque chose que dérange la simple équivalence entre la *conscience* et l'*inconscience*, car, même posées comme tel par l'unité du *monde vécue humain*, en le juxtaposant, il est manifestement produit une sorte d'antinomie où il manque quelque chose pour qu'on puisse opérer leur transformation au moins en contradiction. En considérant, en outre, l'affirmation de la possibilité d'opérer politiquement *dans l'idéologie* (ce qui provoque aussi la question à propos des limites de cette opération), ce qui passe par la reconnaissance de la nécessité de l'idéologie elle-même, l'équation qui met en équivalence la *conscience* et l'*inconscience* doit se préciser autrement que par la rémission à l'idéologie en tant que structure. Elle doit se préciser par quelque élément qui pourrait s'établir comme un lien immanent entre les deux termes en équivalence et non par hasard un élément attiré par le "vécu", entendu donc comme le lien de l'unité propre à l'équivalence en jeu. La solution proposée par Althusser est très intéressante, et il faut qu'on l'analyse attentivement:

L'idéologie concerne donc le rapport *vécu* des hommes à leur monde. Ce rapport, qui n'apparaît '*conscient*' qu'à la condition d'être *inconscient*, semble, de la même manière, n'être simple qu'à la condition d'être complexe, de ne pas être un rapport simple, mais un rapport de rapports, un rapport au second degré. Dans l'idéologie, les hommes expriment, en effet, non pas leurs rapports à leurs conditions d'existence, mais *la façon* dont ils vivent leur rapport à leurs conditions d'existence: ce qui suppose à la fois rapport réel et rapport 'vécu', 'imaginaire'. L'idéologie est, alors, l'expression du rapport des hommes à leurs 'monde', c'est-à-dire l'unité (surdéterminée) de leur rapport réel et de leur rapport imaginaire à leurs conditions d'existence réelles. Dans l'idéologie, le rapport réel est inévitablement *investi* dans le rapport imaginaire: rapport qui *exprime* plus une *volonté* (conservatrice, conformiste, réformiste ou révolutionnaire) voire une espérance ou une nostalgie, qu'il ne décrit une réalité. C'est dans cette surdétermination du réel par l'imaginaire et de l'imaginaire par le réel que l'idéologie est, en son principe, *active*, qu'elle renforce ou modifie le rapport des hommes à leurs conditions d'existence, dans ce rapport imaginaire lui-même²⁷⁵.

L'idéologie est mis en évidence en tant que "le rapport *vécu* des hommes à leur monde", lequel **présuppose l'inconscient comme condition de leur conscience**. Néanmoins, ce rapport subi une transformation, voire une multiplication: il s'agit d'un "rapport des rapports". Cette exponentiation qui caractérise l'idéologie transforme le simple rapport de base, par métaphore, en une sorte de "racine carrée" de l'idéologie. Les opérations qui s'en dégagent, pourtant, satisfont la construction de l'idéologie, mais à la condition de cette énigmatique "racine carrée" qui pose des difficultés quasiment insurmontables si on se décide d'en réduire à son élément de base, c'est-à-dire à l'élément qui serve de base, précisément, le rapport simple qu'en étant multiplié par soi-même résulte dans l'idéologie elle-même. Et cet élément où il se trouve la clé de l'opération reverse de l'exponentiation tombe sur l'*inconscient*. Toutefois, même en suivant la métaphore qui nous indique un point obscur de l'idéologie, Althusser précise ces termes: en effet,

²⁷⁵ Althusser, L. "Marxisme et Humanisme" In.: *Pour Marx*. Paris: Éditions La Découverte, 1996, p. 240-241.

l'expressions humaines dans l'idéologie ne sont pas les rapport des humains avec leurs conditions d'existence simplement, ces expressions y sont "*la façon* dont ils vivent leur rapport à leurs conditions d'existence". Or, cette "façon" vient à caractériser "le rapport des rapports", ainsi, "le rapport des rapports" c'est *une façon* de se rapporter aux rapports directement vécus, les rapport réels des humains avec leurs conditions d'existence.

À supposer, par exemple, un humain quelconque, son rapport avec un tournevis n'est pas simplement un rapport entre cet humain-là et cet outil. Ce rapport vient très surchargé par une couche elle-même composée des couchées, dont cette composition ne pourrait y être considérée qu'une réduction, car cette composition n'est simplement pas une juxtaposition, la somme des éléments. La métaphore de l'exponentiation y pourrait intervenir encore. En l'assumant sans restrictions, il se passe comme si la racine carrée de ce rapport des rapports, par laquelle on pourrait finalement cerner l'élément de base, elle résultait en quelque sorte dans un nombre imaginaire, à l'emprunt de leur sens propre à la mathématique. Au domaine des nombres complexes, celui dont la part réelle s'égale à zéro est dit un "nombre imaginaire". L'unité imaginaire, "*i*", apparaît, *grosso modo*, pour résoudre des racines carrées des nombres négatifs, ainsi " $i^2 = -1$ ". Et les puissances de "*i*" notamment se répètent en cycle de quatre valeurs, ainsi $i^0 = 1$, $i^1 = i$, $i^2 = -1$, $i^3 = -i$. En regardant de près et en suivant la métaphore, il est intéressant constater la specularité des valeurs des puissances de *i*. On s'en tient donc à la circulation des valeurs de *i*, et là on se trouve dans le miroir imaginaire: le même et son autre, l'opposé de ce qui s'affirme.

La subtilité au choix du verbe "investir", du moment qu'affirme Althusser que, "dans l'idéologie", "le rapport est inévitablement *investi* dans le rapport imaginaire", ne semble pas en être arbitraire. En effet, cela touche l'*autorité* du rapport imaginaire sur le rapport réel ou, au moins, on voit Par là une sorte de subordination du rapport réel au rapport imaginaire. Le fait que c'est le rapport imaginaire que "*exprime* plus une *volonté* (conservatrice, conformiste, réformiste ou révolutionnaire) voire une espérance ou une nostalgie, qu'il ne décrit une réalité" sembler aller à la rencontre des opérations conscientes, et en traduire ses expressions *volontaires* ordinairement associée à la *liberté*, voire le "liberté de choix", à des affects tels que l'*espérance* et la *nostalgie*, lesquels se réfèrent remarquablement à la question de la temporalité, respectivement à l'*avenir* et au *passé*. C'est la double voie que la *surdétermination* confère aux rapports imaginaires et réels, laquelle est conçue par Althusser comme *active*, donc une activité qui se fait en mutuelle-référencialité entre le rapport réel et le rapport imaginaire, dont les effets sont le "renforcement" ou la "modification" des rapports des humains à leurs conditions d'existence, mis en évidence alors en tant qu'un rapport imaginaire. La notion de *surdétermination* n'apparaît pas seulement comme un jeu d'articulation entre les deux espèces de rapport, mais plutôt comme susceptible d'une traduction en des termes temporels. En outre, en considérant que l'aspect de la temporalité est dérivé d'un autre aspect le plus fondamental, disons-le encore, un aspect présupposé et capable de commander le changement théorique de la notion de temporalité elle-même; cet aspect ne saurait y être que celui du *devenir*, lequel n'a pas besoin forcément de la temporalité pour qu'il puisse être conçu, quoiqu'il l'implique nécessairement dans leur mesure conceptuel. On peut partir d'une conception posée de temporalité pour en dégager la notion de

devenir ou, contrairement, on peut assumer que le devenir s'exerce en tant que présupposé de la notion de temporalité. Au constat que les choses deviennent et pourtant on investit secondairement le problème de la temporalité à partir de l'analyse de ce devenir-là, cela configure une position qui fait du devenir le présupposé de la temporalité, une voie qu'il me semble celle suivie par la tradition matérialiste depuis les anciens atomistes²⁷⁶.

Si on regarde bien les choses ici, la présence de Spinoza vient derrière la re-position de la conscience au niveau des affects. Aussi, c'est suspect le verbe "investir", lequel, comme en l'a souligné, présente son sens immédiat à la langue courante française comme synonyme de "autorité". Au-delà de son sens ordinaire, son écriture nous permet d'avancer sur le passage de "investi" à "vêtir", alors une sorte d'antériorité suggérée par le *in-* associé au *vêtir*. Dans l'axiome 3 de la *Pars II* de l'*Ethica*, au espace propositionnel qu'on peut dénommer *De natura corporum* (DNC), Spinoza écrit la suivante sentence: "Plus les parties de l'Individu ou du corps composé se soutiennent réciproquement selon des surfaces plus ou moins grandes, plus elles peuvent difficilement ou facilement se contraindre à changer de situation &, par conséquent, plus il peut être aisé ou difficile de s'arranger pour que l'Individu lui-même vêtît une autre figure"²⁷⁷. Or, en s'agissant d'une question qui touche la temporalité et en supposant comme son présupposé le devenir, le rapport imaginaire apparaît comme l'équivalent du devenir propre à la notion spinoziste de *figure*, et qui diffère pourtant de celui référé à l'individu, le devenir de l'individu. En interprétant ainsi, il est possible opérer l'équivalence entre l'individuation et le rapport réel, d'un côté, et la figuration et le rapport imaginaire, en considérant, de plus, que ces deux instanciations se recouvrent effectivement, même si elles se diffèrent, ou moins analytiquement, comme deux devenirs. L'idéologie ainsi ne pourrait en être pensée sinon comme l'équivalent de la figure, laquelle ne peut, à son tour, en être pensée que par le rapport réel, ou l'individu. Encore, cette tension tombe certainement sur *le problème des formes d'individualité*, qu'on traiterait au moment opportun.

Le sens de l'*investir* cependant, il se constitue proprement au sein du problème de l'*autorité*. Ce dernier problème, qui se soulève aussi par leur corrélation à son autre, l'*obéissance*, s'annonce comme une sorte d'invariant de la pratique philosophique. *Auctoritas & Obsequium* constitue la circulation la plus caractéristique du problème central de la politique, où l'idéologie vient de s'installer maintenant. Mais au lieu de la prosopopée qu'induit à comprendre cette corrélation en fixant l'un des termes pour récupérer le sens de son autre, c'est-à-dire au lieu de partir de l'*auctoritas* pour l'*obsequium*, un chemin qui nous porterait à la construction première de l'*auctoritas*, voire du pouvoir et de sa constitution et exercice; Althusser envisage cette corrélation en tant que corrélation, donc par la dépendance nécessaire entre leurs deux termes constitutifs. Le refus de l'appréhension de l'idéologie en tant qu'*instrumentale* insiste sur la nécessité de la circulation des deux termes, puisqu'il s'agit là - et par la présence de l'idéologie au centre de ce cercle,

²⁷⁶ Rappelons ces vers de Lucrèce, *DRN I*, 458-460: *tempus item per se non est, sed rebus ab ipsis / consequitur sensus, transactum quid sit in aeuo, / tum quae res instet, quid porro deinde sequatur (...).*

²⁷⁷ EIIDNCA3: *Quò partes Individui, vel corporis compositi secundum majores, vel minores superficies sibi invicem incumbunt, eò difficilius, vel facilius cogi possunt, ut situm suum mutant, & consequenter eò facilius, vel difficilius effici potest, ut ipsum Individuum aliam figuram induat*.

plus précisément, au coeur vide de la distance entre l'*auctoritas* toujours référée à l'*obsequium* et vice-versa - de la dissolution de ces deux notions en profit d'une autre encore plus subtile posée comme celle entre le *dominant* et le *dominé*, en donnant lieu à un seul élément, la *dominance*, lequel est parfaitement traduisible en *idéologie*.

La dissolution en jeu touche les deux extrêmes de la corrélation *dominant & dominé* en les faisant coïncider au centre vide qui les pose comme des termes séparés, ça c'est la *domination*. La nécessité de cette corrélation ne peut y être tangible que par cette opération théorique, dont le résultat n'en saurait autre que la position de l'idéologie comme ce qui comble le vide entre les corrélats. Avec la disparition de l'appréhension instrumentale de l'idéologie, il disparaît aussi la personnification des rapports de domination. Partir de ce centre vide alors posé comme proprement l'*idéologie* permettre de la tirer à nouveau vers les deux extrêmes, d'où l'idéologie se refait comme *idéologie dominante* et *idéologie dominé*, en la reliant aux extrêmes constitutifs de la politique en acte par l'effet de la distinction entre *classe dominante* et *classe dominée*. Althusser bien l'identifie: "L'idéologie dominante est alors l'idéologie de la *classe dominante*"²⁷⁸, et en nous rappelant l'ascension de la bourgeoisie au XVIII^e siècle, il situe historiquement l'expression conscient de son discours:

Lorsque la 'classe montante', bourgeoisie, développe, au cours du XVIII^e siècle, une idéologie humaniste de la l'égalité, de la liberté et de la raison, elle donne à sa propre revendication la forme de l'universalité, comme si par là elle voulait enrôler à ses côtés, en les formant à cette fin, les hommes mêmes qu'elle ne libérera que pour les exploiter. C'est là le mythe rousseauiste de l'origine de l'inégalité: les riches tenant aux pauvres le 'discours le plus réfléchi' qui ait jamais été conçu, pour les convaincre de vivre leur servitude comme leur liberté. En vérité, la bourgeoisie doit croire à son mythe, avant d'en convaincre les autres, et non seulement pour les en convaincre, car ce qu'elle vit dans son idéologie c'est *ce* rapport imaginaire à ses conditions d'existence réelles, qui lui permet à la fois d'agir sur soi (se donner conscience juridique et morale, et les conditions juridiques et morales du libéralisme économique) et sur les autres (ses exploités et futurs exploités: les 'travailleurs libres') afin d'assumer, de remplir et de supporter son rôle historique de classe dominante.²⁷⁹

L'humanisme, ou, en son générale, l'idéologie elle-même, il se retrouve en équivalence alors avec l'*universalité*, qui apparaît avec la "classe montante", la bourgeoisie, aux appels nominaux de "l'égalité, la liberté et la raison". La position de l'idéologie dominante, par l'effet de la domination de la classe montante et son procès d'ascension politique, voire révolutionnaire; il ne se pose pas comme universalité sans l'effet sur soi-même. Le thème de la croyance, à l'instar de l'idéologie conçue comme instrumentale, vient encore à se préciser en insistant sur le double rapport entre "faire croire parce qu'on croit". Mais là la manière réfléchie de l'idéologie se expose en discours non par le simple croyance consciente d'une classe émergente. C'est plutôt le reflet du *rapport imaginaire* de cette classe émergente à *ses conditions d'existence* qui s'effectue, car cette classe a pour condition d'existence la domination de l'autre classe, d'où la "liberté" des travailleurs. La domination politique de la classe bourgeoise c'est la domination de l'idéologie bourgeoise, elle

²⁷⁸ Althusser, L. "Marxisme et Humanisme" In.: *Pour Marx*. Paris: Éditions La Découverte, 1996, p. 241.

²⁷⁹ Althusser, L. "Marxisme et Humanisme" In.: *Pour Marx*. Paris: Éditions La Découverte, 1996, p. 241.

s'universalise à la juste mesure de son ascension et fixation. C'est pourquoi la domination idéologie de cette classe sur la classe exploitée n'est pas un rapport simplement conscient, réfléchi et, bref, un rapport de persuasion discursif, tels le contenu du mythe de Rousseau, puisque cette domination idéologie fait partie de la condition d'existence de la classe que domine et d'où relève le rapport imaginaire qui la fait "agir sur soi et sur les autres".

La nécessité de la domination vient donc du rapport imaginaire de la classe dominante à ses conditions d'existence. Pour que la bourgeoisie domine, il faut l'existence de la liberté universelle pour elle-même et pour les travailleurs, c'est de la même nécessité qu'il s'agit ici. Si la domination idéologique de la classe dominante est l'effet nécessaire de son rapport imaginaire - adéquatement universalisé pour elle-même - à ces conditions d'existence, cela veut dire que le rapport imaginaire de la classe dominée coïncide avec le rapport imaginaire de la classe dominante, ou, au moins, ce rapport imaginaire y participe dans une certaine mesure. La *liberté* universelle bourgeoise est un effet de son rapport imaginaire avec ces conditions d'existence, à savoir de la *liberté* d'exploiter, au sens de l'extraction de la plus-value, les travailleurs. Cette même *liberté* cependant, elle est vécue aussi par les travailleurs en tant que rapport imaginaire et sous l'effet du rapport imaginaire bourgeois, lequel se réfère à l'effet de la séparation des travailleurs de leurs moyens de productions comme condition réel. En faisant abstraction des conditions réelles de chaque classe, il nous reste la *liberté*, pure, simple et universelle, c'est-à-dire dépurée de contenu, un vide, mais un vide à peine tangible, car il se fait plein des contenus étranges, des contenus dissociés pourtant des conditions réelles d'existence. L'identité entre les rapports imaginaires de la classe bourgeoise et de la classe ouvrière se pose à la fois comme différence entre les conditions réelles de chacune de ces classes. C'est la *même liberté universelle* que les deux classes vivent, et pourtant ce n'est pas *la même liberté* que chaque classe vit:

Dans l'idéologie de la *liberté* la bourgeoisie *vit* ainsi très exactement son rapport à ses conditions d'existence: c'est-à-dire *son* rapport réel (le droit de l'économie capitaliste libérale) *mais investi dans un rapport imaginaire* (tous les hommes sont libres, y compris les travailleurs libres). Son idéologie consiste dans ce *jeu de mots* sur la *liberté*, qui trahit autant la volonté bourgeoise de mystifier ses exploités ('libres'!) pour les tenir en bride, par le chantage à la liberté, que le besoin de la bourgeoisie de *vivre* sa propre domination de classe comme la liberté de ses propres exploités. De même qu'un peuple qui en exploite un autre ne saurait être libre, de même une classe qui *se sert* d'une idéologie lui est, elle aussi, soumise. Lorsqu'on parle de la fonction de classe d'une idéologie, il faut donc comprendre que l'idéologie dominante est bien l'idéologie de la classe dominante, et qu'elle lui sert non seulement à dominer la classe exploitée, mais aussi à *se constituer en classe dominante* elle-même, en lui faisant accepter comme réel et justifié son rapport vécu au monde.²⁸⁰

Althusser subtilement met en évidence que c'est le rapport imaginaire aux conditions d'existence qui se fait adéquat ou inadéquat. Tandis que la bourgeoisie vit "très exactement son rapport à ses conditions d'existence", il vient suggérer, par contre, que la classe ouvrière ne vit pas son rapport à ses conditions d'existence. Cette construction est inscrite à ce que Althusser appelle "jeu de mots", lequel tombe sur "travailleur libre". Toutes les deux classes vivent des rapports imaginaires à leurs conditions d'existence,

²⁸⁰ Althusser, L. "Marxisme et Humanisme" In.: *Pour Marx*. Paris: Éditions La Découverte, 1996, p. 241-242.

néanmoins, la classe ouvrière vit le rapport imaginaire bourgeois avec les conditions d'existence ouvrières, c'est-à-dire elle vit inadéquatement ce rapport imaginaire en ce qui concerne ses conditions d'existence, qui ne sont pas d'où relève ce rapport imaginaire. Il s'agit de la même liberté mise dans l'élément de l'universalité modulé donc par des conditions d'existences tout à fait diverses: la liberté de se vendre au marché de travail n'est pas la même liberté d'acheter la force de travail au marché de travail, quoiqu'il s'agit là de la même liberté universelle qui permet d'unifier ces deux sens de la liberté dans un seul et même rapport vécu. Le caractère constitutif de l'idéologie pour la bourgeoisie en rendant adéquat son rapport imaginaire à ses conditions d'existence provoque nécessairement l'inadéquation du rapport imaginaire vécue par la classe ouvrière avec ses propres conditions d'existence, et ce rapport entre les deux rapports imaginaires, lequel se fait à travers l'universalisation, c'est proprement le *rapport de dominance*, qui reflète la dominance politique d'une classe sur l'autre au niveau systémique du mode de production, au niveau des conditions d'existence, en l'espèce, les conditions d'existence du mode de production capitaliste.

La mystification relève précisément de la dominance de classe qui se reflète en la dominance du rapport imaginaire de la classe dominante sur le rapport imaginaire de la classe dominée en provoquant l'inadéquation de ce dernier rapport à leurs conditions d'existence à la juste mesure qu'il se fait adéquat aux conditions d'existence de la classe dominante. Cependant, il faut bien souligner que la classe dominante est sous l'effet de l'idéologie dominante autant que la classe dominée est sous l'effet de la même idéologie dominante, et cela est dû au fait que l'idéologie dominante se constitue aussi comme rapport imaginaire. L'idéologie ne peut pas être instrumentale *a fortiori*, car la classe dominante est constituée par le rapport imaginaire, elle vit ce rapport comme la *vérité* à elle-même. Bref, la dominance idéologique d'une classe sur l'autre est due à l'adéquation entre son rapport imaginaire à ses conditions d'existence: à travers cette adéquation nécessairement se produit la soumission de la classe dominée à la mesure que l'adéquation du rapport imaginaire de la classe dominante à ses conditions d'existence exige et provoque nécessairement l'inadéquation du rapport imaginaire de la classe dominée à ses conditions d'existence.

Quand Althusser écrit que "(...) l'idéologie est active sur la classe dominante elle-même et contribue à la façonner, à modifier ses attitudes pour l'adapter à ses conditions réelles d'existence" et de cette prémisse il conclut que "*l'idéologie (comme système de représentations de masses) est indispensable à toute société pour former les hommes, les transformer et les mettre en état de répondre aux exigences de leurs conditions d'existence*", il non seulement réaffirme que la classe dominante domine idéologiquement la classe dominée dans la mesure qu'elle vit son idéologie, mais aussi que l'idéologie elle-même est *en devenir*. Que l'activité de l'idéologie se fait dédoubler dans l'élément de l'universalité en des termes constitutifs et, à la fois, que dans cet élément universel l'idéologie s'adapte sans cesse, cela semble donner lieu à une sorte de mouvance de l'idéologie dans l'immutabilité universelle de l'idéologie dominante. Le devenir immanent à l'idéologie dominante qui s'effectue sur le terrain de l'immutabilité, de son universalité posée, inscrit les différences dans son identité fondamentale en la soumettant à la permanence dans cette identité. Or, un devenir qui est posé ou constitué par un élément universel en tant qu'immuable ne peut pas résulter sinon dans une

incessante circulation. C'est comme si les différenciations des contenus dérivées de ce devenir ne pouvaient jamais dépasser les limites de son identité de base, car elles n'existent qu'à travers cet identité.

Toutefois, ce mécanisme n'est pas restreint à la domination d'une idéologie. Althusser écrit clairement que "l'idéologie (...) est indispensable à toute société", y compris les sociétés sans classes. Par là, le devenir idéologique ne peut pas être l'effet de la différenciation en classes, il doit plutôt s'inscrire dans un élément de base qui permet de l'établir à dépit des classes. La construction selon laquelle la circulation s'assume comme le devenir immanent au élément universel posé tout en la restreignant semble aller dans le sens de la généralité propre à l'idéologie. Or, l'élément immuable ne pouvant pas être la *dominance*, il reste qu'on reprend l'aspect qu'anime la entière construction de l'idéologie, premièrement définie comme "rapport des rapports". Et les choses se compliquent encore:

Si l'histoire est, dans une société socialiste également, comme le disait Marx, une perpétuelle transformation des conditions d'existence des hommes, les hommes doivent sans cesse être transformés pour s'adapter à ses conditions; si cette 'adaptation' ne peut être laissée à la spontanéité, mais doit constamment être assumée, dominée, contrôlée, c'est dans l'idéologie que cette exigence s'exprime, cette distance se mesure, que cette contradiction est vécue, et que sa résolution est 'agie'. C'est dans l'idéologie que la société sans classe *vit* l'inadéquation-adéquation de son rapport au monde, en elle et par elle qu'elle transforme la 'conscience' des hommes, c'est-à-dire leur attitude et leur conduite, pour les mettre au niveau de leurs tâches et de leurs conditions d'existence.²⁸¹

Non seulement le devenir se dit de l'idéologie comme il est affirmer aussi par rapport aux conditions d'existence. Au niveau de l'histoire, c'est-à-dire au-delà des contours de la dominance d'une classe historiquement déterminée et de son respectif mode de production, il y a le devenir des conditions d'existence, lequel dépasse la circulation idéologie d'un mode de production historiquement dominant et rend compte du devenir des modes de production. Ce problème ne sera pas résolu ici par Althusser, et même on pourrait dire qu'il ne sera jamais clairement résolu. Il est important souligner que l'idéologie apparaît comme une nécessité des conditions d'existence humaines et ses transformations, et que sans les "adaptions" pour suivre les transformations de ces conditions d'existence, ou si elles sont laissées à la spontanéité, on peut soupçonner qu'il y aura une sorte de collapsus du rapport des humains à ses conditions d'existence, un rapport qui est absolument vital. Le fait que l'idéologie exprime l'exigence de cette "adaptation" renforce la nécessité de l'idéologie relative aux conditions d'existence, et on en pourrait même dire qu'elle est autant vital que les sont ces conditions d'existence, qu'elle intègre nécessairement les conditions d'existence. Althusser souligne que la résolution de l'exigence de l'adaptation exprimée par l'idéologie "est agie", les humains s'adaptent *agies par l'idéologie*. En abstrayant la question de la dominance et, en effet, l'analyse de l'idéologie dominante référée à un mode de production spécifique, on tombe sur le rapport des rapports lequel a caractérisé préalablement l'idéologie, le rapport imaginaire des rapports réels des humains entretenus avec ses conditions d'existence réelles. C'est par là que Althusser, en effaçant la classe et, ainsi, en pensant une société sans classe, semble poser la nécessité générale de l'idéologie, car, sans

²⁸¹ Althusser, L. "Marxisme et Humanisme" In.: *Pour Marx*. Paris: Éditions La Découverte, 1996, p. 242.

compromettre la construction précédente dont on a pu appréhender l'effet de dominance, l'adéquation et l'inadéquation sont traitées nettement entre le rapport imaginaire et le rapport réel.

Il faut qu'on soit attentif à la construction en jeu ici. Althusser parle d'adéquation et d'inadéquation entre les rapports imaginaires et les rapports réels, dont l'inadéquation a apparue quand de la domination d'une classe sur l'autre a provoqué l'inadéquation entre le rapport imaginaire de la classe dominée et leurs conditions d'existence. Quand Althusser repense l'adéquation et l'inadéquation dans une société sans classes, la dominance perd tout son sens, tandis que l'adéquation et l'inadéquation encore persistent. Or, cela indique que l'adéquation et l'inadéquation ne sont pas donnée par la dominance, même si la construction antérieure maintient encore son valeur *in toto*; plutôt, il faut retourner au rapport des rapports pour en voir la raison par laquelle l'idéologie n'avait pas pu se définir directement, c'est-à-dire sans le "dédoublement" du rapport. Si l'idéologie était définie par le rapport des humains à ses conditions d'existence directement, l'adéquation et l'inadéquation tomberaient sur ce rapport aussi directement, dont le résultat serait la re-position du sujet comme élément central, où l'humanisme rentre comme par l'ouverture d'une fenêtre. Et en ouvrant cette fenêtre, l'illusion idéologique serait définie comme le rapport inadéquat du sujet à ses conditions d'existence et pourrait en être corrigé par une adéquation de ce rapport, ce qu'implique aussi la suppression de la nécessité de l'illusion elle-même. Toutefois, cette position idéaliste par excellence a été déjà refusée par Althusser, et l'adéquation et l'inadéquation ne pourraient pas se dire donc sinon du rapport des rapports établis entre l'humain et ses conditions d'existence.

Reprenons tous les aspects analysés pour qu'on puisse souligner le dernier et le plus important point de *Marxisme et Humanisme*: la *surdétermination*. De l'humanisme se détache le point nodal de la rupture de Marx et à la fois l'exigence d'une théorie de l'idéologie. L'humanisme apparaît comme un contenu déterminé de l'idéologie, dont la construction générale s'exprime par moyen de la notion de l'essence humaine, qu'on a fait éclater par la tension entre individu et social, en jouant avec la corrélation entre l'unité et la multiplicité. L'attraction exercé par la notion de l'unité sur celle de "sujet" nous a fait remanier de l'individu au tout social en mettant en tension l'entière construction. C'est le problème de la *nécessité* de l'*illusion* qui a rentrer en jeu en indiquant qu'elle relève de l'unité sociale. Toutefois, cette unité ne peut en être comprise sinon instanciée, car le risque de la faire s'identifier avec la notion de "sujet" opérerait le retour à la problématique antérieure. En ce qui concerne la nécessité de l'illusion, de l'idéologie donc, le cas exemplaire de l'argent a nous conduit à refuser la thèse selon laquelle la connaissance de l'illusion en tant qu'illusion, et de leur nécessité, amènerait à la dissolution de cette illusion: la nécessité de l'illusion est indifférente par rapport à la connaissance de cette nécessité. Dans un mot: la connaissance de l'idéologie ne supprime pas son existence et ses effets.

Néanmoins, l'idéologie en se faisant le terrain de la politique, il devient possible d'agir sur l'idéologie. D'un côté, la nécessité de l'idéologie est bien établie par l'unité sociale instanciée, elle s'exerce comme une fonction pratico-sociale; d'autre côté, par contre, l'interaction entre politique et idéologie tombe sur la tension entre conscience et inconscient en ce qui concerne l'ambiance propre à l'idéologie exerçant ses effets, ce qu'en dernière analyse reprendre le problème de l'individualité et son status dans

l'économie théorique proposée. Or, on a pu bien observer cette tension entre le conscient et l'inconscient à propos de l'idéologie à travers le cas limite de la reconnaissance de la nécessité de l'idéologie comme présupposé de la action politique dans l'idéologie elle-même. En fait, la reconnaissance est venue en couplage avec la conscience, lesquels toutes les deux passent à s'identifier et à se constituer, avec l'élément de l'inconscient, comme l'unité du vécu: le *monde vécu*. Mais l'inconscient apparaît là comme le présupposé de la conscience: si, d'une part, l'idéologie se tient à l'inconscient, cet inconscient reste obscure, quoiqu'il opère avec succès la dissociation entre la connaissance, entendue comme conscience, de l'idéologie et action sur l'idéologie. La circulation vient à en être annoncer par la passivité: l'individu humain *est agi* par l'idéologie, et cette action n'arrive pas à la conscience de cet individu sinon en reconnaissance la nécessité de l'idéologie, ce qui ne change en rien ses effets, même s'il est possible agir autrement en politique.

Au niveau politique et dérivé de la construction structurale de l'idéologie pourtant, la *dominance* a montrée leur face à travers l'articulation entre l'*autorité* et l'*obéissance*. L'universalisation de l'idéologie dominante ou de l'idéologie de la classe dominante, certes, présupposée une société de classes, exerce ses effets sur le rapport imaginaire de la classe dominée en ce qui concerne à ses conditions d'existence, en la dissociant de son rapport imaginaire à ces conditions. Dans ce sens, l'idéologie joue le rôle de médiation (ou de "relais", comme a écrit Althusser), par lequel l'autorité de la classe dominante s'impose à la classe dominée en résultant dans leur obéissance. Mais cette obéissance ne vient pas d'une personnification de la classe dominante, le rôle de médiation de l'idéologie la pose en tant que moyen universel où sont données les limites des contenus possibles, une possibilité conditionnée à l'imaginaire constitutif de la classe dominante, partant adéquat par rapport à ses conditions d'existence et, aussi, inadéquat par rapport aux conditions d'existence de la classe dominée. La généralisation de l'idéologie dans leur fonction fondamentale liée aux rapports des humains à ses conditions d'existence au niveau historique, c'est-à-dire l'exigence de l'"adaptation" permanente des humains à ses conditions réelles dépasse le cadre de l'universalisation par dominance et reprend la nécessité structurale de l'idéologie, la nécessité venue du tout social, pourtant, conçu en devenir. Bref, l'idéologie atteint leur généralité en dépassant le mode de production historiquement déterminé pour le rapport fondamental et vital de l'adaptation des humains à ses conditions d'existence. Le cas des sociétés sans classes vient à exemplifier cette généralisation et surtout il restaure, d'ailleurs, le problème au niveau individuel, ou plutôt, et par hypothèse, il récupère le mécanisme caractérisé par l'articulation entre l'autorité et l'obéissance, typique de la politique, dans un cadre d'une société sans classes où la dominance rentre en collapsus précisément par le fait que, dans cette société, aucune classe s'impose comme constitutive des rapport des humains à ses conditions d'existence. En fait, on peut toujours considérer que le mécanisme de l'universalisation se maintient encore dans une société sans classes: la dissolution de la division en des classes n'élimine pas l'effet provoqué le rapport imaginaire aux conditions d'existence. Même si cette hypothèse semble en être la plus consistante, toutefois, il reste un autre aspect énigmatique de toute la construction qui peut la ruine complètement.

L'énigme vient, partant, de l'articulation structurale, qui pose la nécessité de l'existence de l'idéologie, et le niveau individuel, où la conscience et l'inconscient s'entremêlent de façon obscure. À ce

niveau là, Althusser a établi l'idéologie comme le rapport vécu des humains à leur monde, mais ce rapport a l'inconscient pour condition de leur conscience, dont sa complexité se traduit en "un rapport des rapports", c'est-à-dire l'idéologie exprimant "*la façon*" dont les humains "vivent leur rapport à leurs conditions d'existence" et sous la présupposition d'un rapport réel simultané au rapport vécu ou imaginaire; ce rapport ne s'explique pas simplement en indiquant l'élément de l'inconscient. À l'arrivée de la formulation selon laquelle "dans l'idéologie, le rapport réel est inévitablement **investi** dans le rapport imaginaire: rapport qui *exprime* plus une *volonté* (conservatrice, conformiste, réformiste ou révolutionnaire) voire une espérance ou une nostalgie, qu'il ne décrit une réalité", la *volonté*, qui récupère la notion de conscience, est non seulement réduite à des variations pour ainsi dire "vectorielles" (conservation, conformation *etc.*), mais elle est traduite aussi en des termes affectifs, ce qui encore renforce le problème de l'inconscient, car l'expression conscient ou volontaire semble résulter de ce fondement affectif qui retourne au rapport imaginaire, qui retourne, partant, au rapport réel toujours investi dans le rapport imaginaire.

Or, Althusser échappe tout le temps du problème de l'inconscient enveloppé dans les individualités, mais cette fuite n'est pas sans propos ni même sans raison, quoiqu'il est fort possible que l'articulation avec l'inconscient apparait y être décisive pour toute la construction de l'idéologie. Si la nécessité de l'idéologie vient de l'unité sociale (et ses variations: société divisée en des classes impliquant la dominance et société sans classes, donc sans dominance), cette unité est précédente par rapport à toutes les formes d'individualité, à la condition que cette unité soit en soi différée, qu'elle soit instanciée justement pour éviter la réduction à l'essence humaine réduite alors à la totalité sociale. La présupposition de cette unité instanciée joue le rôle aussi de présupposé de n'importe quelle individualité, de manière telle que l'élément de l'inconscient en est aussi soumis, d'où il en résulte la relativisation du traitement théorique de l'inconscient pour le traitement de l'idéologie sans pourtant mépriser son importance pour toute la construction de l'idéologie. Il faudrait simplement articuler les individus par la nécessité de l'unité instanciée pour qu'il en soit consistante la construction, et cela veut dire, en des termes pratiques, que concevoir le point d'articulation des effets de l'idéologie sur les individus, c'est penser la limite, le point de contact, le point où les deux extrêmes s'unifient et dont l'avantage c'est n'avoir pas besoin d'élucider complètement l'inconscient et ses articulations propres sans le perdre de vue: "L'idéologie est, alors, l'expression du rapport des hommes à leurs 'monde', c'est-à-dire l'unité (surdéterminée) de leur rapport réel et de leur rapport imaginaire à leurs conditions d'existence réelles".

Si l'idéologie est l'unité *surdéterminée* des rapports réels des humains et ses rapports imaginaires à leurs conditions d'existence réelles, c'est le terme *surdétermination* qu'est en train de jouer le rôle de point de contact, le point où la limite se pose et où penser d'un côté de la limite, c'est penser l'unité instanciée, et penser de l'autre côté, c'est penser les formes d'individualité et aussi l'articulation avec l'inconscient. À la dernière section de *Marxisme et Humanisme*, dont le sujet central c'est la critique de l'*humanisme socialiste*, la préoccupation théorico-politique majeur de toute l'écriture, Althusser montre que le vestibule par où l'idéologie humaniste vient à contaminer le marxisme, à l'exemple de l'"aliénation" et le "culte à la personnalité", résulte de l'insuffisance de la théorie, de la manque de la connaissance scientifique requise

pour des problèmes relevant de la superstructure, en signalisant subtilement que le problème central c'est précisément la théorie du point nodal concernant les superstructures, l'idéologie. Examinons ce qu'il a écrit:

Je n'évoque pas par hasard le double exemple du concept d'aliénation et du concept de 'culte de la personnalité'. Car les concepts de l'humanisme socialiste (en particulier le problème du droit et de la personne) ont *eux aussi* pour objet des problèmes relevant du domaine de la superstructure: organisation de l'État, vie politique, morale, idéologique, etc. Et l'on ne peut s'empêcher de penser que le recours à l'idéologie y est également la voie la plus rapide, le substitut d'une théorie insuffisante. Insuffisante, mais latente et possible. Tel serait le rôle de cette tentation de recours à l'idéologie: combler cette absence, ce retard, cette distance, sans la reconnaître ouvertement, en se faisant, comme disait Engels, de son besoin et de son impatience un argument théorique, et en prenant le besoin d'une théorie pour la théorie même.²⁸²

Si nous prêtons attention à l'expression "jeu de mots", au sens qu'Althusser en donne et selon lequel "le jeu de mots est toujours, en l'espèce, l'indice d'une *réalité historique*, et en même temps d'une équivoque vécue, et l'expression du vœu de la surmonter", on trouve indiqué le cœur du problème. "La voie la plus rapide", "retard", "impatience" sont des expressions qu'indiquent un problème enveloppant des métaphores temporelles, en ajoutant, en outre, que l'"absence", le "retard", la "distance" sont des termes mis en pleine équivalence. Or, ce jeu des mots ne fait qu'indiquer le problème sous-jacent comme en étant celui de la différence entre l'infrastructure et les superstructures, leur distance, le retard des superstructures par rapport à la base économique posé comme une distance, un vide à être combler et qui est comblé *immédiatement* par l'idéologie. Un comblement qu'efface la différence et le problème qu'elle soulève. En reprenant la *surdétermination* et surtout en la reprenant par son rôle en tant que le point de contact entre les deux côtés de l'unité du tout social instancié et des individualités, il devient clair qu'elle répond au vide qui immédiatement ou sans cesse est comblé par l'idéologie. La *surdétermination* est l'expression du vœu de surmonter le problème qui relève du vide posé entre l'infrastructure et les superstructures, entre l'unité sociale instanciée et les formes d'individualité, entre les rapports réels et les rapports imaginaires. Bref, la *surdétermination* c'est la notion jouant le rôle de point de convergence, la notion unificatrice qui rompt avec la circulation idéologie sans la quitter, car quitter la circulation idéologique c'est le même que nier sa nécessité venue du tout social, c'est-à-dire ce serait nier qui nous sommes des effets de société. Il faut avoir la patience des exigences de la construction d'une *théorie de l'idéologie*.

²⁸² Althusser, L. "Marxisme et Humanisme" In.: *Pour Marx*. Paris: Éditions La Découverte, 1996, p. 248.

Chapitre II: *Contradiction et Surdétermination*

Le rôle et la tâche du grand homme

Certainement, l'écriture la plus audacieuse d'Althusser, *Contradiction et Surdétermination*, aborde le difficile problème du *renversement* que Marx a reconnu avoir opéré par rapport à Hegel dans sa "Postface" à la deuxième édition allemande du *Capital*. Au cœur de ce problème réside le rapport tumultueux entre Hegel et Marx, qui a tourmenté et continue de hanter des générations de marxistes jusqu'à aujourd'hui, surtout parce que la promesse d'écrire sur la dialectique qu'un jour Marx a faite n'a jamais été accomplie. En dépassant les aspects les plus explicites de cette écriture, on pourrait émettre l'hypothèse que sa notion centrale réside dans la *réflexion*. C'est le véritable point de convergence qui anime le propos d'Althusser, ainsi que le point de différence qui distingue Hegel de Marx. Néanmoins, il reste encore des développements requis pour qu'on puisse comprendre pleinement cette relation complexe.

Cette écriture, apparemment échappant à la question de l'idéologie, nous intéresse ici en raison de la notion de *surdétermination*. C'est par le biais d'un contraste que nous avons procédé par anachronisme: *Marxisme et Humanisme*, en effet, a été écrit après *Contradiction et Surdétermination*. Cependant, cet anachronisme nous a permis de discerner la pertinence de la *surdétermination* en ce qui concerne l'idéologie, un aspect qui ne serait pas nécessairement évident lors d'une simple lecture de *Contradiction et Surdétermination*. Dans cette écriture, on observe une intéressante opposition construite entre Hegel et Marx, notamment en assimilant le projet hégélien, en particulier à travers le prisme de la *PhG*, à l'idéologie elle-même. Ces formulations équivalent la conscience de soi à l'idéologie, ce qui indique une impasse conceptuelle, car en s'enfermant dans cette opposition construite, il semble que la *surdétermination* n'aurait rien à voir avec l'idéologie, puisqu'elle est expressément située du côté marxien, en opposition au côté hégélien, c'est-à-dire au côté de la conscience de soi, en bref, de l'idéologie. Cependant, d'après *Marxisme et Humanisme*, il devient assez clair que la *surdétermination* joue un rôle essentiel par rapport à l'idéologie.

Il faut situer le contexte générale où Althusser intervient, les textes qui posent le problème du *renversement* de la dialectique. En raison du rôle central et controversé de la "Postface" dans la deuxième édition allemande de *Le Capital*, la traduction réalisée par Althusser vient à l'heure des exigences de son analyse:

Dans son principe (*der Grundlage nach*), ma méthode dialectique est non seulement distincte de la méthode hégélienne, - mais bien son contraire direct. Pour Hegel, le processus de la pensée, qu'il va, sous le nom d'Idée, jusqu'à transformer en sujet autonome, est le démiurge du réel, qui n'en représente (*bildet*) que le phénomène extérieur. Chez moi, au contraire, l'idéal n'est rien d'autre que le matériel transposé et traduit dans la tête de l'homme. Le côté mystificateur (*mystifizierende*) de la dialectique hégélienne, voilà trente ans environ, je l'ai critiqué, quand elle était encore à la mode... Je me déclarai donc ouvertement le disciple de ce grand penseur, et, dans le premier chapitre sur la Théorie de la valeur, j'allais même jusqu'à flirter (*ich kokettierte... mit...*) ici et là avec sa manière particulière de s'exprimer. La mystification que la dialectique subit entre les mains de Hegel n'empêche en aucune manière qu'il ait été le premier à en exposer (*darstellen*), avec ampleur et conscience, les formes de mouvement générales. Elle est chez lui la tête en bas. Il faut le renverser pour découvrir dans la gangue mystique (*mystische Hülle*) le noyau (*Kern*) rationnel. Dans sa forme

mystifiée, la dialectique fut une mode allemande, parce qu'elle semblait transfigurer le donné (*das Bestehende*). Dans sa figure (*Gestalt*) rationnelle, elle est un scandale et un objet d'horreur pour les bourgeois... Comme elle inclut dans l'intelligence du donné (*Bestehende*) en même temps aussi l'intelligence de sa négation et de sa destruction nécessaire, comme elle conçoit toute forme mûre (*gewordne*) dans le cours du mouvement et donc aussi sous son aspect éphémère, elle ne s'en laisse conter par rien, elle est, dans son essence, critique et révolutionnaire²⁸³.

Il n'est pas question ici de discuter les défauts ou les mérites de cette traduction. Le but d'Althusser est de permettre une appréciation "le plus littérale" possible du texte et de s'opposer aux adoucissements présents dans les traductions existantes à l'époque²⁸⁴. Cela se manifeste notamment en mettant en évidence les termes "gange mystique" et "noyau" dans la phrase "Il faut le renverser pour découvrir dans la gange mystique (*mystische Hülle*) le noyau (*Kern*) rationnel". L'utilisation de la métaphore du "noyau" suggère une compréhension selon laquelle le *renversement* impliquerait une séparation, voire une extraction de ce noyau son contenu, noyau alors identifié à l'aspect mystifié, mystifiant de la dialectique hégélienne. Autrement dit, la structure entière du système hégélien mystifierait son contenu rationnel, c'est-à-dire la dialectique elle-même serait rendue idéaliste par cette mystification due précisément au système hégélien.

Une autre facette intéressante du terme "noyau" mérite également d'être remarquée. En faisant référence à l'*Introduction à la Philosophie de l'Histoire* de Hegel, le "noyau" est lié à la figure théorique du "grand homme" et à son rôle dans l'histoire. En dernière analyse, le rôle des grands hommes pose la question de l'action ou du mouvement dans l'histoire, c'est-à-dire le "moteur" du devenir historique. Althusser souligne à juste titre cette allusion, car elle touche au point fondamental de toute la philosophie hégélienne. Il s'agit de la *Théorie de l'Effectivité*, dont la formulation la plus aboutie se trouve dans la *Doctrine de l'Essence* de la *Science de la Logique*, qui représente le cœur des écritures de pensée de Hegel, le passage de la logique objective à la logique subjective, au concept, où il est mobilisé le problème de la nécessité et de la liberté²⁸⁵.

Cependant, la question concernant le moteur ou l'agent du devenir dans l'histoire présuppose la question plus générale du devenir lui-même. Cette interrogation fondamentale peut être formulée ainsi: "comment quelque chose devient-il quelque autre chose?". À ce niveau de généralité, la recherche du moteur ou de l'agent de ce devenir est intrinsèquement liée à la quête de la cause de ce devenir même, et les réponses ou positions théoriques peuvent varier. La variation la plus remarquable réside dans la position adoptée quant à un *quis* ou un *quid*, c'est-à-dire la question de la personnalité ou de l'impersonnalité jouant le rôle d'agent du devenir, et avec les subtilités de ces arrangements. La notion même du devenir subit également des variations: on pourrait, par exemple, le concevoir comme étant simple ou complexe, comme entièrement linéaire au modèle de l'implication logique simple ou une linéarité résultant de la multiplicité,

²⁸³ Marx, K. "Postface" à la deuxième édition allemande du "Capital" *Apud* Althusser, L. "Contradiction et Surdétermination" In.: *Pour Marx*. Paris: Éditions La Découverte, 1996, p. 87-88, note 2.

²⁸⁴ Il s'agit de la traduction, accompagnée par Marx, faite par J. Roy et qu'Althusser a écrit une chronologie et avertissement pour sa réédition, cf.: Marx, K. *Le Capital*. Traduction de J. Roy. Chronologie et avertissement par Louis Althusser. Paris: Garnier-Flammarion, 1969.

²⁸⁵ Lénine, en suivant Engels sur ce point, observe la grande valeur de Hegel comme le penseur qui a meilleur compris l'antinomie entre *nécessité & liberté* (Cf.: Lénine, V. I. "Matérialisme et Empiriocriticisme" In.: *Oeuvres Complètes*. t. 14. Paris/Moscou: Éditions Sociales/Éditions du Progrès, 1962, p. 194).

et même on peut se refuser de supposer des métaphores, en comprenant la complexité par elle-même, ce qui provoque des considérables défis à la discursivité, à l'inscription du devenir affecté par la multiplicité dans le langage.

La personnification de l'agent du devenir entraîne la convergence ou la centralisation; en l'espèce, elle suscite inévitablement la notion de "grand homme", ce qui rend également indispensable l'utilisation de la métaphore linéaire du devenir lui-même. C'est dans ce contexte qu'Althusser fait mention des pages de *Die Vernunft in der Geschichte* de Hegel, dans lesquelles le "noyau" apparaît intimement lié à la notion de grand homme ou de l'héros:

Maintenant, ce sont les grands individus historico-mondiaux, tels quels appréhendent des universels les plus élevés et en font leurs fins, qui effectuent la fin, laquelle est en accord avec l'élevé concept de l'esprit. À ce regard, ils doivent être appelés des héros. Ils ne tirent pas leurs Fins et leur vocation du Système calme et ordonné, du cours sacré des choses. Leur pouvoir [/légitimité] ne demeure pas dans l'état donné [/existant], mais plutôt c'est une autre source dont ils puisent. C'est l'esprit occulte qui palpite dans le présent, qui est encore souterrain, qui n'est pas encore fleuri dans une existence présente et veut sortir, le monde présent n'est qu'une écorce, qui enferme en soi un autre noyau que celui lequel appartient à l'écorce.²⁸⁶

Althusser arrive à des observations fort différents à propos de ce extrait à cause de la traduction qu'il a utilisé²⁸⁷. Ce qui importe ici, c'est plutôt la pertinente métaphore hégélienne, où l'écorce ou le monde actuel n'est plus adapté au noyau intérieur, qui contient déjà ce qui est sur le point de venir à la lumière du jour. Malgré les différences observées dans les traductions, l'idée demeure inchangée: ce qui est extérieure est commandé par ce qui est intérieur. D'après notre traduction, c'est le noyau qu'exige leur nouvelle écorce. En prenant la métaphore au sérieux, cela implique que le centre commande les extrémités, et en considérant ce commandement comme une sorte d'irradiation, il est évident qu'un certain décalage intervient entre le centre et les surfaces enveloppantes. Cette distance entre le centre et les extrémités, c'est-à-dire le décalage entre ce qui a déjà changé et ce qui reste encore à changer est comblée justement par la figure du grand homme. Ce dernier accomplit la tâche des changements de l'écorce en accord avec le noyau, tel un destin impérieux qui se réalise.

La figure du "grand homme" n'est pas, certes, une exclusivité théorique hégélienne. Freud dans son projet de roman historique, et qui est venu à paraître sous le titre de *Der Mann Moses und die*

²⁸⁶ Hegel, G. W. F. "Die Vernunft in der Geschichte" In.: *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*. Band I. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1994, p. 97: "Es sind nun die großen welthistorischen Individuen, die solches höhere Allgemeine ergreifen und zu ihrem Zwecke machen, die den Zweck verwirklichen, der dem höhern Begriffe des Geistes gemäß ist. Sie sind insofern Heroen zu nennen. Sie nehmen ihre Zwecke und ihren Beruf nicht aus dem ruhigen, eingeordneten System, dem geheiligten Lauf der Dinge. Ihre Berechtigung liegt nicht in dem vorhandenen Zustande, sondern es ist eine andere Quelle, aus der sie schöpfen. Es ist der verborgene Geist, der an die Gegenwart pocht, der noch unterirdisch, der noch nicht zu einem gegenwärtigen Dasein gediehen ist und heraus will, dem die gegenwärtige Welt nur eine Schale ist, die einen andern Kern in sich schließt, als der zur Schale gehörte".

²⁸⁷ Althusser ne nous présente qu'un extrait de ce passage et d'après la traduction de Gibelin: "On doit nommer des héros en tant qu'ils ont puisé leurs fins et leur vocation non seulement dans le cours des événements, tranquille, ordonné, consacré par le système en vigueur, mais à une source dont le contenu est caché, et n'est pas encore parvenu à l'existence actuelle, dans l'esprit intérieur, encore souterrain, *qui frappe contre le monde extérieur et le brise, parce qu'il n'est pas l'amande qui convient à ce noyau*" (Althusser, L. "Contradiction et Surdétermination" In.: *Pour Marx*. Paris: Éditions La Découverte, 1996, p. 89, n. 4).

monotheistische Religion (1939), traitât de la figure des grands hommes et leur influence dans le devenir historique. Sous la prémisse de la prééminence de Moïse à l'histoire du peuple hébreu, il construit une opposition apparemment inconciliable et en tonalité interrogative: "Comment est-il possible qu'un être humain à lui seul déploie une efficacité si extraordinaire qu'il donne forme à un peuple à partir d'individus et des familles quelconques, lui imprime son caractère définitif et détermine son destin pour des millénaires?"²⁸⁸. À l'affirmation d'une telle figure et avec les attributs nécessaires afin de la conduction d'un peuple tout entier, et aussi par une image qui résonne depuis des siècles, Freud oppose la conception courante dans sa conjoncture:

L'époque récente incline plutôt à ramener les épisodes de l'histoire de l'humanité à des facteurs généraux et impersonnels plus cachés, à l'influence contraignante des conditions économiques, au changement du mode alimentaire, aux progrès dans l'emploi des matériaux et des outils, aux migrations qui sont occasionnées par l'accroissement de la population et les modifications du climat. Aux personnes individuelles n'incombe alors aucun autre rôle que celui d'exposants [*Exponenten*] ou des représentants des tendances des masses, lesquelles devaient trouver nécessairement leur expression et la trouvèrent plutôt fortuitement dans ces personnes-là.²⁸⁹

Or, c'est l'opposition entre le *quis*, la personnalité, et le *quid*, l'impersonnalité, que Freud construit. Mais Hegel, bien sûr, nous donne une version plus sophistiquée qu'ont pourrait synthétiser de la manière suivante: le *quis* ne fait l'histoire qu'à la condition du changement intérieur déjà accompli, c'est-à-dire le grand homme ne fait qu'accomplir la extériorité encore en deçà de l'intériorité comme la réalisation d'une fin. Freud n'arrive pas à ce type de construction de la figure du grand homme. Il se restreint à la simple opposition des deux conceptions, cependant en proposant un troisième point décisif qui porte sur la "discordance significative entre la position prise par notre organe de pensée et l'organisation du monde qui doit être appréhendée au moyen de notre pensée"²⁹⁰:

Il suffit, en fait, à notre impérative nécessité causale, quand chaque processus a une cause démontrable. Cependant, en la réalité en dehors de nous [*in der Wirklichkeit ausserhalb uns*] ce n'est guère le cas; plutôt le contraire, chaque événement [*Ereignis*] se montre y être surdéterminé [*überdeterminiert*], il se définit comme l'effet de plusieurs causes convergentes [*als die Wirkung mehrerer konvergierender Ursachen*]. Terrifiée [*geschreckt*] par l'incalculable complication des événements [*Komplikation des Geschehens*], notre recherche prend parti pour l'une concaténation [*Zusammenhang*] que l'autre, soulève des contrariétés lesquelles n'existent pas, qu'ont seulement surgis à travers la rupture avec des relations plus larges.²⁹¹

Ce décalage entre l'organe de la pensée et l'organisation du monde constitue l'espace fondamental où l'idéologie, envisagée d'un point de vue tant anthropologique que psychologique, va s'insérer. L'exigence

²⁸⁸ Freud, S. *L'homme Moïse et la religion monothéiste*. Paris: PUF, 2011, p. 111.

²⁸⁹ Freud, S. *L'homme Moïse et la religion monothéiste*. Paris: PUF, 2011, p. 111-112.

²⁹⁰ Freud, S. *L'homme Moïse et la religion monothéiste*. Paris: PUF, 2011, p. 112.

²⁹¹ Freud, S. "Der Mann Moses und die monotheischen Religion" In.: *Gesammelte Werke*, Band 16. London: S. Fischer Verlag, 1961, p. 214-215. [Traduit par moi, D.L.]

des causes démontrables présuppose ce décalage, engendrant ainsi l'impératif d'obtenir des explications causales pour des événements du monde relativement externe par rapport à l'intériorité de l'humain. L'argument évite de tomber dans le solipsisme. Freud reconnaît l'existence d'une réalité extérieure indépendante de la réalité psychique. Il ne se contente pas seulement de cette reconnaissance, mais il formule une affirmation cruciale concernant la nature de cette réalité extérieure en la considérant comme constituée d'événements, dont chacun est intrinsèquement *surdéterminé*, c'est-à-dire qu'ils résultent - chacun en soi - de multiples causes convergentes. Toutefois, ce monde extérieur n'est pas constitué d'un unique événement, mais plutôt de multiples événements, où chacun porte en soi une *surdétermination* intrinsèque. Ensemble, ces événements convergent vers une unique et même *surdétermination*.

La terreur est le résultat de la conjugaison entre l'impérative nécessité causale intérieur et le monde extérieur constitué par des multiples événements. L'humain se trouve face à cette complexité, ressentant son incapacité à saisir, je dirais, immédiatement la connaissance des éléments qui l'entourent. En deçà de la terreur, un degré en dessous de l'effroi certain, se trouve la peur, la crainte de l'inconnu, de ce qu'on ne peut pas contrôler. Il s'agit de la crainte de ne pas pouvoir maîtriser la nature environnante et ses influences sur nous, ainsi que l'incapacité à expliquer les événements qui surviennent dans notre vie. À l'hasard, à la fortune, la bonne ou la mauvaise, en tout *cas*, il s'ouvrent ici les portes de la superstition. Cette peur interfère directement dans la compréhension et la recherche sur la nature des choses, et, en s'exaspérant au présent ainsi vécu, elle devient la confirmation de l'impuissance, conjoint à l'affect de la terreur, dont l'effet ne résulte sinon dans une sorte de particularisation de l'appréhension de la réalité extérieur. L'humain particularise la nature des choses et, de manière réactive à juste mesure de soi-même, prend parti pour une certaine concaténation à l'exclusion des autres, bref, il s'introduit là l'oscillation, le choix ou les possibles²⁹².

Dans une certaine perspective, Freud n'est pas si éloigné de Hegel. À la différence qu'il accord à compatibilité, et non à l'exclusion mutuelle, entre les facteurs personnels, voire le grand homme, et les facteurs impersonnels ou généraux²⁹³, et cette compatibilité s'exprime par l'inclusion du grand homme comme l'un des éléments "de la chaîne ou plutôt le réseau des causations [*in der Kette oder vielmehr im*

²⁹² Freud souligne bien que la *concatenatio* relève de l'affect spécifique de terreur ou de peur [*Schrecken*] face à l'incalculable. Dans une perspective spinozienne, cette "terreur" peut être assimilée au "désespoir" [*Desperatio*]: "La peur est une inconstante Tristesse, aussi née à travers l'image de la chose douteuse (...) si on supprime la doute de ces affects, (...) il se fait à travers la Peur le Désespoir" [*Metus (...) inconstans Tristitia, ex rei dubiae imagine etiam orta (...) si horum affectuum dubitatio tollatur, (...) fit (...) ex Metu Desperatio (...)*] (EIIIP18S) (*OP* : 110). Notamment, la terreur ou le désespoir résultent de l'élimination du doute sur lequel repose la peur. Ce doute est lié à l'élément de la temporalité, de la temporalisation: "La Peur est l'inconstante tristesse née à travers l'idée de la chose future ou passée, dont l'événement on doute jusqu'à une certaine mesure" [*Metus est inconstans tristitia orta ex idea rei futuroe vel praeteritae, de cuius eventu aliquatenus dubitamus*] (EIIIDef.Aff.13) (*OP* : 150). L'incalculable est futur ou passé, doute qui se fait présent dans une image, en l'espèce, de l'impossibilité d'appréhender la nature des choses telles qu'elles sont, c'est-à-dire d'en appréhender la portée. Bien que Spinoza n'ait jamais soutenu que le processus de connaissance pouvait engendrer en nous un affect de tristesse, il demeure vrai que l'approche de Freud n'est pas étrangère à la pensée de Spinoza, mais plutôt, à mon avis, une extension réussie de celle-ci. L'anxiété associée à la recherche de la nature des choses est un avenir incertain en termes de réussite, et est ainsi propice au désespoir ou à la terreur. Cela nous amène de nouveau à la métaphore de la ligne, à la *concatenatio*.

²⁹³ Freud, S. *L'homme Moïse et la religion monothéiste*. Paris: PUF, 2011, p. 112: "Quand l'investigation d'un cas déterminé nous prouve l'influence éminente d'une personnalité individuelle, notre conscience morale n'a pas à nous reprocher d'avoir, avec cette hypothèse, rompu en visière avec la doctrine de la significativité de ces facteurs généraux, impersonnels. Il y a fondamentalement place pour les deux".

Netzwerk der Verursachungen]²⁹⁴. Il faut souligner que l'influence du grand homme sur les plusieurs s'établit de deux manières, "par sa personnalité et par l'idée pour laquelle il s'engage"²⁹⁵, ce qui fait rémission à *Massenpsychologie und Ich-Analyse* (1921), où Freud propose une originelle théorie de l'identification des masses qui compte avec un "meneur" (*Führer*). Cela touche l'un des problèmes fondamentaux de la politique et de la philosophie politique et qu'on formule à travers l'antinomie entre l'*auctoritas* & *obsequium*. Dans le *Moses*, Freud rappelle une idée qu'on retrouve souvent dans ces écritures dont il est matière l'aspect social et qui reflète cette antinomie: "Nous savons qu'il existe dans la masse des êtres humains un fort besoin d'une autorité [*ein starkes Bedürfnis nach einer Autorität*] que l'on peut admirer [*bewundern*], devant laquelle on se courbe, par laquelle on est dominé, éventuellement même maltraité"²⁹⁶ ²⁹⁷. Ce besoin de l'autorité dans les masses des humains provient de la "désirance pour le père [*Sehnsucht nach dem Vater*]" qui habite tout un chacun depuis son enfance", il s'agit du même père "que le héros de la légende se vante d'avoir surmonté", un "modèle paternel" [*Vatervorbild*] qui est incarné, en l'espèce, dans la "personne de Moïse"^{298 299}.

Ne pourrait-on pas envisager la même situation pour Hegel? D'après son héritage au marxisme, est-il possible que cette fonction attribuée au "grand homme" soit également comblée, par exemple, par le sujet révolutionnaire, le parti politique communiste ou encore l'avant-garde révolutionnaire (comme la guérilla à Cuba)? Ne serait-ce pas, à l'opposé de ce que prône Althusser, une direction cohérente et matérialiste du *renversement* de la dialectique hégélienne? Freud, rappelons-le, semble considérer le grand homme comme l'un des maillons du réseau causal, un important maillon, certes, et porteur de caractéristiques qui répondent à leurs propres spécificités, par leur personnalité ou l'idée. Sans rentrer au mérite des leurs passions (ce qui pourrait jusqu'à certain point tomber sur la des possibles similarités avec le modèle paternel

²⁹⁴ Freud, S. *L'homme Moïse et la religion monothéiste*. Paris: PUF, 2011, p. 112. [Freud, S. "Der Mann Moses und die monotheistische Religion" In.: *Gesammelte Werke*, Band 16. London: S. Fischer Verlag, 1961, p. 215]

²⁹⁵ Freud, S. *L'homme Moïse et la religion monothéiste*. Paris: PUF, 2011, p. 114.

²⁹⁶ Freud, S. *L'homme Moïse et la religion monothéiste*. Paris: PUF, 2011, p. 114.

²⁹⁷ En ce qui concerne l'autorité, Freud explique sa source à partir de "l'inégalité inhérente et inévitable entre les êtres humains", comme il le mentionne dans sa lettre à Einstein sur la guerre: "Es ist ein Stück der angeborenen und nicht zu beseitigenden Ungleichheit der Menschen, daß sie in Führer und in Abhängige zerfallen. Die letzteren sind die übergroße Mehrheit, sie bedürfen einer Autorität, welche für sie Entscheidungen fällt, denen sie sich meist bedingungslos unterwerfen" (Freud, S. "Warum Krieg?" In.: *Gesammelte Werke*, Bd. 16. Hamburg: S. Fischer Verlag, 1961, p. 24). Il convient également de noter que cette inégalité est sous-tendue par le principe de l'agressivité. À partir de ce point, Freud fait une analogie entre le concept du "bon sauvage" et le cas de l'URSS, en concluant qu'il est impossible d'éliminer l'inégalité et l'agressivité parmi les humains. Par conséquent, il en déduit qu'une société basée sur l'égalité, telle que le projet bolchevique le propose, serait impossible: "Es soll in glücklichen Gegenden der Erde, wo die Natur alles, was der Mensch braucht, überreichlich zur Verfügung stellt, Völkerstämme geben, deren Leben in Sanftmut verläuft, bei denen Zwang und Aggression unbekannt sind. Ich kann es kaum glauben, möchte gern mehr über diese Glücklichen erfahren. Auch die Bolschewisten hoffen, daß sie die menschliche Aggression zum Verschwinden bringen können dadurch, daß sie die Befriedigung der materiellen Bedürfnisse verbürgen und sonst Gleichheit unter den Teilnehmern an der Gemeinschaft herstellen. Ich halte das für eine Illusion" (Freud, S. "Warum Krieg?" In.: *Gesammelte Werke*, Bd. 16. Hamburg: S. Fischer Verlag, 1961, p. 23).

²⁹⁸ Freud, S. *L'homme Moïse et la religion monothéiste*. Paris: PUF, 2011, p. 114.

²⁹⁹ Pour une manière alternative de poser et penser cette question concernant l'autorité et en dialogue direct avec Althusser, cf.: Deligny, F. "Parer" In.: *Oeuvres*. Paris: L'Arachnéen, 2017, p. 1166-1209.

de Freud), il faut remarquer que, à la différence, néanmoins, cruciale par rapport à Freud, le grand homme joue un rôle central dans l'économie théorique du devenir historique chez Hegel. Chez lui, les grands hommes exercent aussi leurs influences sur les humains, mais cette influence est pourtant irrésistible:

Les individus historico-mondiaux sont ceux qu'ont premièrement dit aux hommes ce qu'ils veulent. Savoir ce qu'on veut, c'est difficile; on peut, en effet, vouloir quelque chose et on se maintient pourtant au point de vue négatif, on n'est pas satisfait; la conscience de l'affirmatif peut fort bien faire défaut. Mais ceux individus eux-mêmes savent aussi ce qu'ils voulaient, c'était l'affirmatif. Premièrement, ces individus se satisfont; ils n'agissent guère pour satisfaire les autres. S'ils veulent ça, alors ils ont un but à accomplir; car les autres ne savent pas ce que le temps veut, ni ce qu'ils veulent eux-mêmes. Toutefois, résister à ceux individus historico-mondiaux, c'est une impuissante entreprise. Ils sont irrésistiblement poussés à accomplir leur oeuvre.^{300 301}

L'antinomie entre *l'auctoritas & obsequium*, bien sûr, n'a aucun lieu au cours de l'Histoire. L'irrésistibilité des humains face au grand homme élimine entièrement la politique de la scène du devenir historique. Il n'y a ni même un sens possible, dans ce contexte-là, pour l'obéissance et l'autorité, l'irrésistibilité supprime leur différence. Le grand homme, pour Hegel, n'est pas simplement un maillon d'une chaîne causale, il est son terminus, son point culminante et sans lequel il ne serait pas accomplir le nouvel état du monde, car c'est le grand homme qu'a pour tâche d'amener ce nouveau monde qui est pourtant déjà-là intérieurement donné:

L'état du monde n'est pas encore connu; la fin est de le faire émerger. C'est là le but des hommes historico-mondiaux, et c'est en cela qu'ils trouvent leur satisfaction. (...) Car l'Esprit en marche c'est l'intérieur âme de tous les individus, mais l'intériorité sans conscience, laquelle les grands hommes portent à la conscience. Mais c'est ça ce qu'ils veulent vraiment, et donc il s'exerce la violence, à laquelle ils se livrent aussi en contradiction avec leur volonté consciente; c'est pourquoi ils suivent ce meneur d'âme, car ils sentent l'irrésistible violence de leur propre esprit intérieur, qui les confronte.³⁰²

³⁰⁰ Hegel, G. W. F. "Die Vernunft in der Geschichte" In.: *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*. Band I. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1994, p. 98-99: "Die welthistorischen Individuen sind es, die den Menschen erst gesagt haben, was sie wollen. Zu wissen, was man will, ist schwer; man kann in der Tat etwas wollen und man steht doch auf dem negativen Standpunkt, ist nicht zufrieden; das Bewußtsein des Affirmativen kann sehr wohl mangeln. Jene Individuen aber wußten es auch so, daß dies selbst, was sie wollten, das Affirmative sei. Zunächst befriedigen diese Individuen sich; sie handeln gar nicht, um andere zu befriedigen. Wenn sie das wollten, dann hätten sie viel zu tun; denn die andern wissen nicht, was die Zeit will, nicht was sie selbst wollen. Aber jenen welthistorischen Individuen zu widerstreben, ist ein ohnmächtiges Unterfangen. Sie sind unwiderstehlich getrieben, ihr Werk zu vollbringen." [Trad. mienne D.L.].

³⁰¹ On trouve dans cette assertion une des questions qui va chauffer le débat autour de l'action politique et son rapport avec l'idéologie: la sentence biblique "ils ne savent pas ce qu'ils font" reprend la problème du *désir* en des termes psychanalytiques, mais aussi en des termes théologico-politiques.

³⁰² Hegel, G. W. F. "Die Vernunft in der Geschichte" In.: *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*. Band I. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1994, p. 99: "Der Zustand der Welt ist noch nicht gewußt; der Zweck ist, ihn hervorzubringen. Dies ist das Ziel der welthistorischen Menschen, und darin finden sie ihre Befriedigung. (...) Denn der weitergeschrittene Geist ist die innerliche Seele aller Individuen, aber die bewußtlose Innerlichkeit, die ihnen die großen Männer zum Bewußtsein bringen. Es ist doch das, was sie selbst wahrhaft wollen, und deshalb übt es eine Gewalt, der sie sich übergeben auch mit Widerspruch ihres bewußten Wollens; deshalb folgen sie diesen Seelenführern, denn sie fühlen die unwiderstehliche Gewalt ihres eigenen innern Geistes, der ihnen entgegentritt".

En l'absence du grand homme, le nouveau "noyau" déjà intérieurement présent ne parvient pas à rompre avec l'ancienne "écorce". C'est indéniable que le grand homme n'interfère pas à l'intérieure gestation du nouvel état du monde, qui encore est caché dans l'ombre. Effectivement, son vouloir demeure en opposition à l'état présent, il est négatif par rapport à celui-ci, mais il est tout aussi vrai que ce même vouloir est positif envers le nouvel état du monde. Il sait précisément ce qu'il veut et il fait de son propre vouloir et leur satisfaction ceux des autres, même si ces derniers ne sont pas conscients des exigences qui leur sont imposées par cet état à venir. En d'autres termes, sans le grand homme, le cours historique demeure inachevée, et puisque ce cours toujours s'accomplit, le vouloir du grand homme devient irrésistible, violemment irrésistible.

Engels et le *renversement*

Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie (1886) est l'une des œuvres d'Engels dans laquelle on trouve plusieurs éléments permettant de confronter le problème du *renversement*, en particulier la question de la démarcation entre la dialectique marxienne et celle hégélienne. Déjà dans son "Avant-Propos", Engels porte un jugement sur l'incomplétude de la conception matérialiste de l'histoire proposée par lui et Marx vers les années 1845-1846, en faisant référence au manuscrit que l'on connaît aujourd'hui sous le titre de *Die Deutsche Ideologie* (1845)³⁰³. Cette incomplétude, à laquelle Engels fait explicitement référence en lien avec les connaissances économiques qu'il et Marx avaient à ce moment-là, semble aussi être liée à une sorte de mouvement de va-et-vient. Tout d'abord, dans le sens de Hegel à Feuerbach, le sens caractéristique du fureur de la jeunesse hégélienne de gauche dont les deux faisaient partie. Notamment, après la consolidation de la conception matérialiste de l'histoire, il y a un mouvement dans le sens de Feuerbach à Hegel³⁰⁴.

Les éléments pertinents à notre problème se condensent dans la "figure rationnelle" de la dialectique, qui provoque alors le "scandale et horreur de la bourgeoisie", selon les mots de Marx dans la *Postface* du *Capital*, lesquels aussi, rappelons-le, insistent sur son côté "révolutionnaire". Cette "figure rationnelle" s'exprime comme le côté transitoire dont l'intelligence de ce qui est donné porte aussi l'intelligence de sa négation, voire de sa destruction. Engels, dans son *Ludwig Feuerbach*, semble clarifier ce côté rationnel en racontant l'évolution théorique que Marx et lui ont passé, notamment traduisant la

³⁰³ Engels, F. *Ludwig Feuerbach et l'aboutissement de la philosophie classique allemande*. Montreuil-sous-Bois: Éditions Science Marxiste, 2019, p. 98. "Avant d'envoyer ces lignes à l'impression, j'ai ressorti et regardé encore une fois le vieux manuscrit de 1845-1846. le chapitre sur Feuerbach n'est pas terminé. La partie rédigée consiste en un exposé de la conception matérialiste de l'histoire, qui prouve seulement combien nos connaissances d'alors en histoire économique étaient encore incomplètes. La critique de la doctrine même de Feuerbach y faisant défaut, je ne pouvais l'utiliser pour mon but actuel".

³⁰⁴ Althusser a bien exploré ce va-et-vient dans son *Lénine et la Philosophie* et dans son intervention au séminaire sur Hegel organisé par Jean Hyppolite aux années 1968, cf.: Althusser, L. *Lénine & la philosophie suivi de Marx & Lénine devant Hegel*. Paris: Maspero, 1972. J'ai déjà exploré un peu ce va-et-vient dans un article, cf.: Lanciote, D. "A tese althusseriana do processo sem sujeito sem fim(s)" In.: *Ideias*, vol. 10. Campinas: Unicamp, 2019, p. 1-40.

tension des deux côtés chez Hegel par la flagrante contradiction entre le contenu du système hégélien et sa méthode dialectique. La théorie de l'*effectivité* hégélienne est au coeur même du problème.

Remarquablement, de la même manière dont Hegel a intégré le terme *omnis* ["tout"] dans la proposition spinozienne *determinatio negatio est* ["la détermination est négation"], en généralisant cette proposition en "Toute détermination est négation"; Engels, à son tour, incorpore le terme "alles" dans la phrase en chiasme "Was vernünftig ist, das ist wirklich; / und was wirklich ist, das ist vernünftig" ["Ce qui est rationnel est effectif; / et ce qui est effectif est rationnel"]³⁰⁵, réécrivant ainsi: "Alles was wirklich ist, ist vernünftig, und alles was vernünftig ist, ist wirklich" ["Tout ce qui est effectif, c'est est rationnel, et tout ce qui est rationnel, c'est effectif"]³⁰⁶. Dans la *Préface des Principes de la philosophie du droit*, une préface répondant aux polémiques à l'air du temps (spécifiquement polémiquant avec Fries) et observant le rôle de la philosophie et son domaine propre, Hegel écrit sur l'*effectivité* le suivant:

Il importe alors connaître, dans l'apparence de ce qui est temporel et passager, la substance qui est immanente et l'éternel qui est présent. Car le rationnel, qui est synonyme de l'idée, en pénétrant en même temps, en son effectivité, dans l'existence externe, s'avance au milieu d'une richesse infinie de formes, de phénomènes et de configurations, et habille son noyau de l'écorce colorée dans laquelle la conscience loge d'abord [:] cette écorce, seul le concept la perce pour trouver pulsation interne et sentir encore son battement même dans les configurations externes. Mais les rapports infiniment divers qui se forment dans cette extériorité de par le paraître en elle de l'essence, ce matériau infini et sa réglementation, tel n'est pas l'objet de la philosophie.³⁰⁷

Encore ici la métaphore du "noyau" et de l'"écorce" est reprise. Premièrement, le fait que la philosophie ne se détient pas à des configurations externes, à l'écorce, mais plutôt seulement au noyau, c'est-à-dire à ce qu'il y a de substantiel parmi la richesse infinie des formes; cela nous conduit à une restriction caractéristique de l'affaire philosophique: *ni tout* ce qu'il est effectif est rationnel. Ici, ce qui est "rationnel" doit être compris comme proprement le "noyau", le substantiel, et qui n'est atteint que par le concept, qui saisit l'intériorité s'avancant à l'extériorité en des multiples formes existantes. Engels pourtant atténue le "tout" qu'il a introjecté à la sentence hégélienne:

³⁰⁵ Hegel, G. W. F. "Grundlinien der Philosophie des Rechts" In.: *Gesammelte Werke*, Bd. 14, 1. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2009, p. 14 [Trad. fr.: Hegel, G. W. F. *Principes de la philosophie du droit*. Paris: PUF, 2020, p. 129].

³⁰⁶ Engels, F. "Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie" In: *MEW*. Bd. 21.5. Berlin: Dietz Verlag, 1975, p. 266.

³⁰⁷ Hegel, G. W. F. *Principes de la philosophie du droit*. Paris: PUF, 2020, p. 130-131 [Hegel, G. W. F. "Grundlinien der Philosophie des Rechts" In.: *Gesammelte Werke*, Bd. 14, 1. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2009, p. 14: "Darauf kommt es dann an, in dem Scheine des Zeitlichen und Vorübergehenden die Substanz, die immanent, und das Ewige, das gegenwärtig ist, zu erkennen. Denn das Vernünftige, was synonym ist mit der Idee, indem es in seiner Wirklichkeit zugleich in die äußere Existenz tritt, tritt in einem unendlichen Reichthum von Formen, Erscheinungen und Gestaltungen hervor, und umzieht seinen Kern mit der bunten Rinde, in welcher das Bewußtseyn zunächst haust, welche der Begriff erst durchdringt, um den innern Puls zu finden und ihn ebenso in den äußern Gestaltungen noch schlagend zu fühlen. Die unendlich mannichfaltigen Verhältnisse aber, die sich in dieser Aeufferlichkeit, durch das Scheinen des Wesens in sie, bilden, dieses unendliche Material und seine Regulirung, ist nicht Gegenstand der Philosophie"].

Chez Hegel, cependant, tout ce qui est donné [*was besteht*] n'est en aucun cas forcément effectif. L'attribut de l'effectivité ne s'applique chez lui qu'à ce qu'il est simultanément nécessaire; "L'effectivité se prouve dans son déploiement comme la Nécessité"; c'est pourquoi toute mesure gouvernementale - Hegel lui-même donne l'exemple "d'un certain dispositif de contrôle" - n'est en aucun cas pour lui comme d'emblée l'effectivité.³⁰⁸

En outre, le fait selon lequel ce qui est nécessaire est rationnel donne lieu à l'interprétation politique de la thèse hégélienne, laquelle se manifeste alors sous la double face suivante: elle justifie ce qu'il est effectif par leur rationalité, et la rationalité par ce qui est effectif. Cela est souligné par Engels à travers l'interprétation de "Frédéric-Guillaume III et ses sujets", où l'affirmation du despotisme en place, en dépit d'être un despotisme, est présenté comme pleinement rationnel et, de ce fait, entièrement justifié, justifiable. Or, à cette interprétation de tonalité conservatrice politiquement il s'oppose celle qu'envisage le côté révolutionnaire.

Si l'on s'en tient aux termes d'Engels, à savoir, que "selon Hegel, cependant, l'effectivité n'est pas en aucun cas un attribut qui vient d'un état des choses socialement et politiquement donné en toutes circonstances et à tout moment"³⁰⁹, il en découle que modifier cet état de choses, c'est-à-dire altérer les conditions et, par conséquent, les circonstances qui rendent possible l'effectivité d'une situation donnée, entraînerait la perte de sa nécessité. Le devenir de l'effectif à l'ineffectif, voire la perte de la nécessité de l'état des choses présent, révèle l'aspect transitoire de la dialectique hégélienne, en faisant de ce qu'il a été rationnel, justifié et légitime socialement et politiquement quelque chose d'illégitime, injustifiable et irrationnel. L'aspect révolutionnaire de la dialectique sous-entend que nul état de choses, peu importe sa caractéristique, demeure invariable ou consacré en tant que vérité éternelle. En fait, le statut de la vérité lui-même devient sujet aux changements des états de choses. Ainsi, toute *vérité* cesse d'être *absolue* pour devenir *relative*, ou plutôt la vérité est toujours-déjà elle-même en devenir:

Et ainsi la thèse hégélienne se tourne en son contraire par la dialectique hégélienne elle-même: tout ce qui est effectif dans le domaine de l'histoire humaine devient avec le temps irrationnel, c'est aussi par leur détermination dorénavant irrationnel, c'est d'avance marqué par l'irrationalité; et tout ce qui est rationnel dans la tête des humains est déterminé à devenir effectif, quoiqu'il puisse en être aussi en contradiction avec l'apparente effectivité donnée. La sentence de la rationalité de toute

³⁰⁸ Engels, F. "Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie" In.: *MEW*, Bd. 21. Berlin: Dietz Verlag, 1962, p. 266: "Bei Hegel aber ist keineswegs alles, was besteht, ohne weiteres auch wirklich. Das Attribut der Wirklichkeit kommt bei ihm nur demjenigen zu, was zugleich notwendig ist; "die Wirklichkeit erweist sich in ihrer Entfaltung als die Notwendigkeit"; eine beliebige Regierungsmaßregel - Hegel führt selbst das Beispiel "einer gewissen Steuereinrichtung" an - gilt ihm daher auch keineswegs schon ohne weiteres als wirklich". [Traduite par moi]. La référence faite par Engels à "un certain dispositif de contrôle" vient d'un *Zusatz* du §142 de l'*Enzyklopädie* (1830) concernant la *Wirklichkeit* (voir: Hegel, G. W. F. "Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)" In.: *Werke*, Bd. 8. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986, p. 280).

³⁰⁹ Engels, F. "Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie" In.: *MEW*, Bd. 21. Berlin: Dietz Verlag, 1962, p. 266: "Nun ist aber die Wirklichkeit nach Hegel keineswegs ein Attribut, das einer gegebenen gesellschaftlichen oder politischen Sachlage unter allen Umständen und zu allen Zeiten zukommt".

effectivité se dissout d'après toutes les règles de la méthode de pensée hégélienne dans un autre: tout ce qui est donné mérite de périr.³¹⁰

Le caractère conservateur de la dialectique ne se soutient pas devant son aspect révolutionnaire lequel affirme impitoyablement le transitoire, la mouvance, le devenir de la génération à la corruption de toutes les choses existantes. *Tout* ce qui est effectif devient ineffectif, *tout* ce qui est ineffectif devient effectif, et ce qui a été rationnel un jour, au lendemain trouvera son irrationalité, de même que ce qui est irrationnel aujourd'hui traversera l'obscurité de la nuit pour rencontrer les premiers éclats de la rationalité à venir. C'est le sens de l'introjection de "alles" faite par Engels et c'est pourquoi le conservatisme ne résiste pas à la dialectique elle-même, car il est condamné à disparaître au lendemain, à perdre sa nécessité et, en effet, sa rationalité. Et si toutes les vérités d'un jour ne le sont pas ceux d'un lendemain, à cette relativité de la vérité pourtant il est réservé *l'absolu vérité du transitoire lui-même*. En somme, le côté révolutionnaire se révèle le plus puissant et surpasse à tous les aspects conservateurs dans n'importe quel jour il pourrait y exister: la vérité absolue c'est l'absolu transitoire. Par là, le parallèle entre la dissolution de "toutes les vieilles institutions stables et vénérables" par bourgeoisie "au moyen de la grande industrie, de la concurrence et du marché mondial", parallèle allusif à l'une des plus connues formules du *Manifeste du Parti Communiste*, et la puissance de la dialectique en dissoudre "toutes les notions de vérité absolue définitive et d'états absolus de l'humanité qui y correspondent"³¹¹.

Mais il y a un autre aspect également conservateur qui hante la dialectique, celui du système hégélien, lequel est en manifeste contradiction avec la vérité absolue du transitoire, car il présuppose leur clôture, la fin par rapport au transitoire:

Quelle que soit donc la force avec laquelle Hegel, surtout dans la Logique, affirme que cette vérité éternelle n'est autre chose que le processus logique, c'est-à-dire le processus historique lui-même, il se

³¹⁰ Engels, F. "Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie" In.: *MEW*, Bd. 21. Berlin: Dietz Verlag, 1962, p. 266-267: "Und so dreht sich der Hegelsche Satz durch die Hegelsche Dialektik selbst um in sein Gegenteil: Alles, was im Bereich der Menschengeschichte wirklich ist, wird mit der Zeit unvernünftig, ist also schon seiner Bestimmung nach unvernünftig, ist von vornherein mit Unvernünftigkeit behaftet; und alles, was in den Köpfen der Menschen vernünftig ist, ist bestimmt, wirklich zu werden, mag es auch noch so sehr der bestehenden scheinbaren Wirklichkeit widersprechen. Der Satz von der Vernünftigkeit alles Wirklichen löst sich nach allen Regeln der Hegelschen Denkmethode auf in den andern: Alles was besteht, ist wert, daß es zugrunde geht".

³¹¹ Engels, F. *Ludwig Feuerbach et l'aboutissement de la philosophie classique allemande*. Montreuil-sous-Bois: Éditions Science Marxiste, 2019, p. 102: "De même que la bourgeoisie, au moyen de la grande industrie, de la concurrence et du marché mondial, dissout, dans la pratique, toutes les vieilles institutions stables et vénérables, de même cette philosophie dialectique dissout toutes les notions de vérité absolue définitive et d'états absolus de l'humanité qui y correspondent. Il ne subsiste rien de définitif, d'absolu, de sacré devant elle; elle montre la caducité de toutes choses et en toutes choses, et rien ne subsiste devant elle que le processus ininterrompu du devenir et du périr, de l'ascension sans fin de l'inférieur au supérieur, dont elle n'est elle-même que le reflet dans le cerveau pensant. Elle a, il est vrai, également son côté conservateur; elle reconnaît la légitimité de certaines étapes du développement de la connaissance et de la société pour leur époque et leurs conditions; mais elle ne va pas plus loin. Le conservatisme de cette manière de voir est relatif, son caractère révolutionnaire est absolu - le seul absolu, d'ailleurs, qu'elle laisse prévaloir."

voit cependant contraint de donner à ce processus une fin, précisément parce qu'il faut bien qu'il arrive quelque part au bout de son système.³¹²

Certes, l'Idée Absolue dans le domaine de la *WdL* se présente comme la pure mouvance de la pensée. Ce qui reste, c'est la méthode, mais une méthode qui n'est pourtant rien d'autre qu'une "anti-méthode", puisqu'elle est la pensée elle-même. Néanmoins, dans la dépendance du devenir historique, la pensée bute sur la limite du système, ce qui contredit directement l'affirmation de la vérité absolue du transitoire. Engels, sur ce point, est assez fidèle à l'esprit hégélien, au sens où chaque fois que Hegel se trouve devant un système, une écriture de pensée philosophique, il procède au rabaissement de son aspect représentatif au profit de son côté spéculatif. La pratique de la lecture hégélienne envisage une certaine écriture de pensée philosophique à travers les contradictions qui lui sont immanentes, par des tensions insurmontables dont les fixations fermes à des représentations soutiennent leur finitude et clôture, tout en obligeant la pensée à éprouver ces contradictions qu'elle porte en elle. En effet, elle succombe à l'irrésistible "besoin de surmonter toutes les contradictions". Or, c'est précisément cette contradiction entre la finitude du système et l'incessant devenir, la tâche infinie de la pensée, la puissance de dissolution dialectique qui se posent à la lecture d'Engels:

Chez tous les philosophes, le "système" est précisément ce qui est périssable, et cela justement parce qu'il est issu d'un besoin impérissable de l'esprit humain: le besoin de surmonter, toutes les contradictions. Mais toutes ces contradictions étant supprimées une fois pour toutes, nous arrivons à la prétendue vérité absolue: l'histoire mondiale est terminée, et cependant il faut qu'elle continue, bien qu'il ne lui reste plus rien à faire : donc nouvelle contradiction impossible à résoudre.³¹³

C'est la conception de l'histoire hégélienne, la fin de l'histoire mondiale, qui provoque la contradiction avec la méthode dialectique. C'est la téléologie qu'elle enveloppe en elle, le système en clôture qui va en route de collision avec la dialectique. Il est vrai aussi que le renversement de la dialectique semble immédiatement se résumer à une simple inversion des termes: au lieu de l'Idée, il faudrait mettre la Matière. Toutefois, la position de Engels est beaucoup plus subtile, puisqu'il envisage ce qui met la source elle-même du devenir:

Mais, tout au long de cette période qui va de Descartes à Hegel et de Hobbes à Feuerbach, les philosophes n'ont nullement été, comme ils le croyaient, poussés en avant par la force de l'idée pure. Au contraire. Ce qui en réalité les a fait progresser, cela a surtout été le progrès formidable et de plus en plus impétueux de la science de la nature et de l'industrie. Chez les matérialistes, cela apparaissait déjà à la surface, mais les systèmes idéalistes également se remplirent de plus en plus d'un contenu matérialiste et s'efforcèrent de concilier, d'un point de vue panthéiste, l'antagonisme de l'esprit et de

³¹² Engels, F. *Ludwig Feuerbach et l'aboutissement de la philosophie classique allemande*. Montreuil-sous-Bois: Éditions Science Marxiste, 2019, p. 103.

³¹³ Engels, F. *Ludwig Feuerbach et l'aboutissement de la philosophie classique allemande*. Montreuil-sous-Bois: Éditions Science Marxiste, 2019, p. 105.

la matière, de telle sorte qu'en fin de compte, le système de Hegel ne représente qu'un matérialisme mis la tête en bas d'une manière idéaliste d'après sa méthode et son contenu.³¹⁴

En examinant attentivement les choses, la conciliation opérée par les idéalistes, c'est-à-dire par Hegel, se situe dans la position "panthéiste", où la confrontation entre l'esprit et la matière semble s'accorder dans une seule et même perspective. Ceci n'est en aucun cas un facteur de désaccord par rapport au matérialisme, mais au contraire, c'est l'élément qui rend possible l'affirmation du *renversement*. C'est le domaine où le *renversement* peut fleurir, le sol commun où il devient envisageable. Ceci est déjà amplement suffisant pour neutraliser l'interprétation qui considère le *renversement* comme une simple substitution de la matière à l'idée: le résultat atteint par l'idéalisme lorsqu'il adopte le contenu matérialiste réside dans la désintégration de la contradiction entre l'idée et la matière. Cette désintégration semble s'aligner avec la dissolution entre la nature et l'industrie, et en fin de compte, en ce qui concerne la pratique philosophique, ce qui subit une désintégration, c'est le dualisme établi par la séparation insurmontable entre l'âme et le corps.

Dans le contexte philosophique et idéologique où Engels rédigeait, le terme "panthéisme" encore se exprimait comme la dissolution complète de toute dualité. Sous-jacent à cette idée se trouvait incontestablement présence du *nom propre* de Spinoza. Mais qu'est-ce qu'implique réellement la déclaration d'Engels selon laquelle "le système de Hegel ne constitue qu'un matérialisme retourné à l'envers par une approche idéaliste, tant dans sa méthode que dans son contenu"? Si l'on s'en tient à ce que l'on a obtenu jusqu'ici de la lecture d'Engels, la contradiction entre la "méthode dialectique" et le "système" chez Hegel finit par dénoncer l'élément central dans lequel le *renversement* doit s'opérer: la *téléologie*.

En outre, la téléologie ne relève pas prime d'abord de la dialectique, mais du système, de sa structure close, étroitement liée à l'histoire. De même, si le "panthéisme" se fait l'élément commun qui permet le *renversement*, celui-ci ne peut pas être accompli par une simple substitution de l'idée par la matière, ce qui rend cette distinction dépourvue de toute signification. Mais il est vrai qu'Engels identifie le développement de l'Idée chez Hegel comme l'un des éléments le plus caractéristique de son idéalisme et

³¹⁴ Engels, F. *Ludwig Feuerbach et l'aboutissement de la philosophie classique allemande*. Montreuil-sous-Bois: Éditions Science Marxiste, 2019, p. 115.

lequel il faudrait se débarrasser³¹⁵ à tout prix, puisqu'il consiste dans un élément fondamentalement idéologie: "Cette inversion idéologie devait être éliminée"³¹⁶.

L'élimination de l'élément idéologique ici ne se lie pas au système. En fait, il se réfère à la dialectique elle-même, laquelle chez Hegel est opérative par le biais de l'idée, son déploiement, son extériorisation et le retour à soi en tant que concept. L'intervention d'Engels, et celle de Marx par supposition, ne viserait pas autre chose que rétablir l'idée à la tête humaine, une démarche qui a engendré d'innombrables malentendus interprétatifs. Nous sommes confrontés à un sens différent du *renversement*, spécifiquement celui qui s'opère sur l'idée hégélienne, le concept alors conçu comme indépendante de tout individu, mais qui est ensuite ramené à une complète dépendance vis-à-vis du cerveau humain. L'idée, le concept ne deviennent ainsi que l'effet intrinsèque de la tête pensant, ne pouvant être envisagée autrement:

On saisit encore de façon matérialiste le concept dans notre tête comme l'image (/le reflet) des choses effectives au lieu des choses effectives comme des images (/des reflets) de celui-là ou de tel ou tel stade du Concept Absolu. Avec cela, la dialectique se réduit à la science des lois générales du mouvement, tant du monde extérieur que de la pensée humaine - deux séries de lois lesquelles sont identique d'après la chose, néanmoins différents par rapport à l'expression: la tête humaine peut les applique avec conscience, tandis que dans la nature et jusqu'à maintenant en grande partie dans l'histoire humaine elle s'impose par un savoir inconscient, dans la forme de la nécessité externe, parmi une infinie série des hasards apparents. Mais avec cela, la dialectique du concept n'est devenu que le reflet conscient de la dialectique du mouvement du monde effectif, et ainsi la dialectique hégélienne fut renversée, ou plutôt, elle fut ramenée des hauteurs de la tête sur lesquelles elle se tenait, vers les fondements solides des pieds.³¹⁷

Il est remarquable, en premier lieu, le remaniement exigé par l'idée remise au cerveau: au lieu des choses effectives (ou réelles) comme des images ou reflets de l'idée, du concept à un moment donné de son déploiement, ce sont nos idées, dans notre cerveau, qui réfléchissent les choses effectives. Il ne s'agit pas ici d'un *renversement* quelconque. Il saute aux yeux que ce *renversement* s'opère surtout dans la notion de *reflet*, c'est-à-dire que le sens de l'idée indépendante de l'humain aux choses effectives par *reflet* est tout à fait

³¹⁵ Engels, F. *Ludwig Feuerbach et l'aboutissement de la philosophie classique allemande*. Montreuil-sous-Bois: Éditions Science Marxiste, 2019, p. 134: "On ne se contenta pas de mettre tout simplement Hegel de côté: on partit au contraire de son aspect révolutionnaire développé ci-dessus, de la méthode dialectique. Mais cette méthode était inutilisable sous sa forme hégélienne. Chez Hegel, la dialectique est l'Idée se développant elle-même. L'Idée absolue, non seulement existe de toute éternité - on ne sait où - mais elle est également la véritable âme vivante de tout le monde existant. Elle se développe pour devenir elle-même à travers toutes les phases préliminaires, qui sont longuement traitées dans la Logique, et qui sont toutes incluses en elle. Puis elle "s'aliène" en se transformant en nature, où, sans avoir conscience d'elle-même, déguisée en nécessité naturelle, elle passe par un nouveau développement, et finalement revient à la conscience d'elle-même dans l'homme; cette conscience d'elle-même s'élabore et s'affine à son tour dans l'histoire jusqu'à ce qu'enfin l'Idée absolue redevienne complètement elle-même dans la philosophie de Hegel. Chez Hegel, le développement dialectique qui se manifeste dans la nature et dans l'histoire, c'est-à-dire l'enchaînement causal du progrès de l'inférieur au supérieur qui s'impose à travers tous les mouvements en zigzag et tous les reculs momentanés, n'est donc que le calque du mouvement autonome de l'Idée se poursuivant de toute éternité, on ne sait où, mais, en tout cas, indépendamment de tout cerveau humain pensant".

³¹⁶ Engels, F. "Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie" In.: *MEW*, Bd. 21. Berlin: Dietz Verlag, 1962, p. 292: "Diese ideologische Verkehrung galt es zu beseitigen".

³¹⁷ Engels, F. "Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie" In.: *MEW*, Bd. 21. Berlin: Dietz Verlag, 1962, p. 292-293.

différent du sens des choses effectives à la tête humaine, et puis, la manière dont se produit la *réflexion* dans le cerveau.

Ces sens, ils ne sont pas simplement opposés, des contraires l'un de l'autre, ils sont complètement divers, ils ne se rapportent l'un à l'autre qu'à travers l'élément commun qui ne se dégage pas des deux termes en jeu. Cet élément commun qui permet le *renversement*, le *renversement* qui ne s'opère pas simplement par le changement de sens de l'un à son exact contraire; cet élément réside dans la première conséquence du propre *renversement*, c'est-à-dire en concevant les idées comme des images réfléchies des choses effectives, la dialectique se réduit forcément au dispositif théorique capable d'unifier les lois du mouvement dans une généralité suffisante afin qu'elle puisse rendre compte tantôt des choses effectives en elles-mêmes tantôt dans les images ou les pensées dans la tête humaine.

La généralisation de la dialectique vient comme un effet du *renversement*, elle est requise par le remaniement de l'idée, comprise comme le tout, ou, proprement au jargon, la totalité, par rapport à la partie, à la tête humaine qui appartient au tout, à la *totalité*. Installée au tout, posée elle-même en tant que totalité, l'idée n'a pas besoin de généralisation, elle est déjà la totalité elle-même. Néanmoins, de la totalité à l'individualité pensante - une partie du Tout -, il est impérieux que ce dispositif immanent à la tête particulière devienne compréhensible, il faut nécessairement qu'il soit aussi opératif dans le monde des choses effectives, en dehors de la tête humaine.

Or, Engels est pleinement conscient de ce problème, et surtout il est conscient sur le risque de tomber dans l'idéalisme qui fait de la différence entre l'instance interne (l'humain) et l'instance externe (le monde) insurmontable au point d'exiger la construction de leur transposabilité soit par l'un, soit par l'autre des pôles. En d'autres mots, le risque de la différence insurmontable entre le tout, le monde des choses effectives, et la partie, la tête humaine, c'est le risque d'être forcé à construire l'intelligibilité entre les deux, en somme, il s'agit d'une construction typique des philosophies idéalistes, celles de la présence, de la corrélation: les philosophies bourgeoises du *sujet*.

Toutefois, ce problème est contourné, ou même il ne se pose simplement pas, car la destitution de l'Idée et de la totalité n'implique pas la rechute au problème de la finitude du sujet dans sa séparation, provoquée par cette finitude elle-même, par rapport au monde qui lui est extérieur. Les lois de la dialectique sont une seule et même chose soit à la tête humaine, soit au monde des choses. Elles sont les lois du mouvement, les lois générales du mouvement lequel n'est pas différé "réellement", pour ainsi dire, entre la partie et le tout, non au moins en ce qui concerne la réalité.

Quand Engels écrit que ces lois du mouvement sont les mêmes et pour la pensée et pour le monde des choses, il nous donne aussi la clé de cette mêmeté: le monde extérieur et la pensée humaine, ce sont "deux séries de lois lesquelles sont identiques d'après la chose, néanmoins différents par rapport à l'expression" ["zwei Reihen von Gesetzen, die der Sache nach identisch, dem Ausdruck nach aber insofern verschieden sind"]. Une seule et même chose s'exprime pourtant différemment, cette formule est la

référence directe au *nom propre* de Spinoza, notamment à la EIIP7 où il écrit: "L'ordre, et la connexion des idées est la même que l'ordre, et le connexion des choses"^{318 319}.

La conjonction entre le sens du *renversement*, selon lequel l'unique vérité absolue serait le transitoire, le devenir, et l'autre sens, qui opère la remise de l'idée à la tête humaine en la dissociant donc de la totalité, en considérant, en outre, que les idées et le monde extérieur sont une seule et même chose s'exprimant que diversement ; cela nous permet d'envisager le monde des choses dissocié aussi de l'unité que l'idée lui garantissait auparavant à mesure qu'elle se faisait totalité. Si l'idée cesse d'être comprise par son équivalence avec la totalité, par la force de l'unité, les lois du mouvement desquelles la dialectique ne se fait que leur généralité ne peuvent pas être assumées par rapport à la totalité de manière univoque. On est devant la pluralité des mouvements, soit des idées à la tête, soit au monde des choses:

Avec ceci, toutefois, le côté révolutionnaire de la philosophie hégélienne a surgi encore et a se libéré simultanément des déguisements idéalistes, lesquelles chez Hegel avaient empêchées leur conséquente mise en oeuvre. La grande pensée fondamentale, c'est que le monde n'est pas saisi comme un complexe de choses achevées, mais plutôt comme un complexe de processus, où les choses apparemment établies pas moins que leurs images [/reflets] de pensée dans notre tête, les concepts, passent par l'incessant changement du devenir et du périssement, dans lesquels en toute l'apparente contingence et à dépit de de tout retournement momentané, après tout, un progressif développement réussi à s'imposer - cette grande pensée fondamentale, notablement d'après Hegel, est tellement passée à la conscience ordinaire qu'elle ne trouve guère de contradiction dans cette généralité.³²⁰

L'aspect révolutionnaire s'affirme également par la position des processus pluriels, "un complexe des processus" ["ein Komplex von *Prozessen*"], dont la complexité même souligne sa distance vis-à-vis de toute unité réductrice. De là découle que la dialectique *renversée* n'agit pas de manière univoque et unilinéaire, mais qu'elle s'ajuste à la nature singulière de chaque processus dans toute sa complexité. Ce précepte pourtant, il ne se dit pas seulement des choses, mais il concerne également la pensée et ses interactions dynamiques, les concepts, les images ou les reflets des choses dans le cerveau humain. Ce qui est intéressante

³¹⁸ EIIP7: *Ordo, & connexio idearum idem est, ac ordo, & connexio rerum.*

³¹⁹ Il est pertinent de prendre en considération le commentaire de Lénine concernant ce passage d'Engels dans son ouvrage "Matérialisme et Empirio-criticisme": "Engels accuse l'ancienne philosophie de la nature d'avoir remplacé « les rapports réels encore inconnus » (entre les phénomènes de la nature) « par des rapports imaginaires, fantastiques » (p. 42). La reconnaissance des lois de la causalité et de la nécessité objectives, dans la nature est très nettement exprimée par Engels, qui souligne par ailleurs le caractère relatif de nos reflets humains, approximatifs, de ces lois en telles ou telles notions" (Lénine, V. I. "Matérialisme et Empirio-criticisme" In.: *Oeuvres Complètes*. t. 14. Paris/Moscou: Éditions Sociales/Éditions du Progrès, 1962, p. 161).

³²⁰ Engels, F. "Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie" In.: *MEW*, Bd. 21. Berlin: Dietz Verlag, 1962, p. 293: "Hiermit war aber die revolutionäre Seite der Hegeischen Philosophie wieder aufgenommen und gleichzeitig von den idealistischen Verbrämungen befreit, die bei Hegel ihre konsequente Durchführung verhindert hatten. Der große Grundgedanke, daß die Welt nicht als ein Komplex von fertigen *Dingen* zu fassen ist, sondern als ein Komplex von *Prozessen*, worin die scheinbar stabilen Dinge nicht minder wie ihre Gedankenabbilder in unserm Kopf, die Begriffe, eine ununterbrochene Veränderung des Werdens und Vergehens durchmachen, in der bei aller scheinbaren Zufälligkeit und trotz aller momentanen Rückläufigkeit schließlich eine fortschreitende Entwicklung sich durchsetzt - dieser große Grundgedanke ist, namentlich seit Hegel, so sehr in das gewöhnliche Bewußtsein übergegangen, daß er in dieser Allgemeinheit wohl kaum noch Widerspruch findet".

aussi, c'est que ces choses sont *stables en apparence*, une apparente stabilité qui s'oppose donc à la vérité absolue du transitoire, du devenir.

Or, il ne s'agit pas d'engendrer une nouvelle opposition rigide qui contredirait frontalement la dialectique elle-même à la mesure qu'elle est affirmée le devenir concernant toutes les choses et pensées. Une opposition entre le stable et l'instable, entre l'apparence et son autre, l'essence; si cette opposition est construite fermement, comme des représentations fixées par leur rapport d'opposition, il est certain qu'elle ne résisterait à leur dissolution à force de la dialectique. Cela ne veut pas dire sinon que les deux côtés de l'opposition doivent consister dans une seule et même Chose, pour en dire à la manière hégélienne. Toutefois, retourner à cette façon d'envisager la question serait reprendre tout ce qui se refuse par rapport à la dialectique hégélienne, c'est mépriser le remaniement des idées à la tête humaine. La difficulté vient du fait qu'en reprenant ce remaniement, on tombe aussi dans l'opposition ferme des deux termes, ce qui nie directement le devenir, en l'espèce, par rapport à la pensée. Ce paradoxe, il est l'un des aspects centraux du *renversement*.

Reprenons les termes du problème. Engels affirme explicitement que les choses et leurs reflets, les concepts ou les pensées, sont en devenir. En fait, ils ne sont qu'une seule et même chose, comme on l'a vu, à la même manière dont Spinoza l'a exprimé dans la EIIP7: identité de la Chose, différence de leur expression. Toutefois, les choses et leurs pensées sont *stables en apparence*, ce qui présuppose l'autre de l'apparence, l'essence donc. Aussi, par supposition, cette essence doit se référer à la vraie nature des choses et des pensées, laquelle ne serait autrement que le devenir. À l'apparence stable s'oppose l'essence "instable", ou précisément l'essence en tant que devenir.

Au niveau de la construction de Hegel, le traitement de cette opposition est ancré dans la totalité de l'idée; diversement, chez Engels, les idées ne sont jamais extérieures à la tête humaine, mais chaque humain n'est qu'une partie du Tout. On est confronté alors à une double opposition qui s'oppose, à son tour, aussi à la dialectique elle-même. L'opposition entre l'essence et l'apparence et l'opposition entre le tout et la partie, si elles se maintiennent fermes, fixées en tant qu'opposition, alors elles résistent à la dialectique, ce qui l'annule en niant le devenir comme vérité absolue.

Par un autre biais encore plus subtil, le fait de remettre exclusivement les idées à la partie pose le problème auquel Hegel n'a jamais dû se confronter, car l'idée hégélienne s'opérait à la totalité. Il s'agit, certes, du problème qu'exige la cause par laquelle l'apparence et l'essence se sont données ensemble³²¹. Si cela est dû au caractère de partie des idées humaines, on retombe encore sur l'anthropologie philosophique, sur le traitement du problème envisagé par le biais de la "nature humaine", c'est-à-dire que l'apparence devait s'expliquer par l'appréhension humaine des choses et de leurs reflets dans la tête. Les variantes sont innombrables, mais le contour se dessine en variant entre le côté de l'humain ou le côté de la chose. Celle-ci semble être la position d'Engels en assumant les idées comme des reflets des choses, quoiqu'elle présuppose l'opposition ferme entre le tout et la partie, ce qui contredit la dialectique. Il y a pourtant un autre chemin

³²¹ En fait, cette question est très bien conduite par Hegel, mais dans le contexte de la doctrine de l'essence dans la *WdL*, qu'on aurait l'opportunité de regarder un peu plus près.

encore. Il est possible d'envisager la dissolution de cette dernière opposition, ce qui présupposerait qu'il y aurait un élément médiateur dans ce rapport d'opposition, un élément inconnu jusqu'alors et qui pourrait passer des deux côtés de l'opposition en les identifiant à la fois qu'en les différenciant. On pourrait dire que par rapport au *renversement*, la simple transposition de la construction hégélienne préservée *in toto* à la tête humaine confronte le fait que la tête humaine, en tant que partie, ne supporte pas la puissance de l'idée hégélienne, en tant que totalité. Cette considération semble initialement être tout à fait adéquate pour prendre la voie vers l'élément inconnu, car elle énonce une grave impossibilité. Appuie cette approche l'aspect dogmatique réitéré par Engels et selon lequel le devenir s'établit comme la vérité absolue, sans équivoque.

Cet élément inconnu a la force d'invalidier la distribution de l'apparence et de l'essence par la distinction entre l'idée dans la tête et la chose hors de la tête. En effet, soit nous affirmons l'apparence du côté de la chose tout en étant obligés d'affirmer aussi l'essence du côté de la tête; soit, à l'inverse, nous affirmons l'apparence du côté de la tête et l'essence du côté de la chose. Toutes les deux réaffirment la distinction entre la chose et la tête à la fois, ce qui nie le devenir. Et Engels a clairement souligné que le devenir concerne à la fois les choses et les idées dans la tête. Dans ce cas, cet élément inconnu se place *entre* la tête pensante et la chose, en faisant de l'apparence et de l'essence coïncider dans ce rapport. Or, ce rapport ne pourrait y être posé sinon comme la coïncidence elle-même de l'apparence et de l'essence, une coïncidence immédiate qui n'est pas autre chose que proprement le *reflet*. Cet élément inconnu n'est pas totalement inconnu, il n'est pas dépourvu de nom, car il a déjà été désigné comme le *reflet*. Ce qui demeure inconnu, comme il découle de nos observations, c'est la manière dont ce *reflet* s'opère. Il semble donc que le cœur du problème du renversement réside dans le *reflet*.

Quand Marx écrit dans sa Postface à la deuxième édition allemande du Capital que "l'idéal n'est rien d'autre que le matériel transposé et traduit dans la tête de l'homme" ["Bei mir ist umgekehrt das Ideelle nichts andres als das im Menschenkopf umgesetzte und übersetzte Materielle"]³²², le reflet se dévoile comme étant caractérisé par ces opérations de *transposition* [*Umgesetzung*] et de *traduction* [*Übersetzung*], des opérations qui se font d'un seul coup. Mais le sens du *renversement* lié à ces deux opérations caractéristiques de la *réflexion* doit pour l'instant être suspendu, car il nous manque encore des éléments pour poursuivre son élucidation complète. Au problème général où résident les notions mobilisées, il faut ajouter d'autres méandres à l'espoir qu'ils se rencontrent dans l'horizon de l'océanique donc. Cette expectative, pourtant, peut certainement en être frustrée, et le risque à son égale mesure se fait abyssal enchevêtrement des éléments dont l'unification semble chaque fois plus nous échapper. L'enjeu est pour l'hypothétique confluence des fleuves, et pour l'envisager, il nous est exigé d'avancer encore plus sur l'écriture d'Engels, surtout et sans perdre la *réflexion* de vue, la distinction qu'il construit entre la nature et l'histoire humaine, l'histoire des sociétés, laquelle résulte équivalente à la distinction entre l'inconscient et la conscience dans un sens qu'on va éclairer. Et sous-jacent à ces distinctions, la destitution de la téléologie au

³²² Marx, K. *Le Capital. Critique de l'économie politique*. Paris: PUF, 1993, p. 17. [Marx, K. "Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band. Hamburg 1890" In.: *MEGA II/10*. Berlin: Dietz Verlag/De Gruyter, 1991, p. 17.

sein des processus, du devenir dans leur généralité, lequel se reproduit aussi à la série des équivalences, en l'espèce, par la distinction entre la concaténation réelle et la concaténation artificielle:

Après cela, l'histoire travailla inconsciemment, mais avec nécessité, dans une certaine mesure, vers l'idéal but préalablement fixé, comme, par exemple, chez Hegel avec l'effectivation [*die Verwirklichung*] de son Idée absolue, et l'inamovible direction de cette Idée absolue forma l'interne concaténation dans les événements historiques. Au lieu de l'effective concaténation encore inconnue, il se pose une nouvelle - inconsciente ou graduellement venante à la conscience - mystérieuse providence. Ici, il s'agit aussi, comme dans le domaine de la nature, d'éliminer ces artificielles concaténations faites à travers la trouvaille de l'effective; une tâche laquelle finalement consiste à découvrir les lois générales du mouvement lesquelles s'imposent comme dominantes dans l'histoire de la société humaine.³²³

La concaténation artificielle est associée à la téléologie enveloppée dans la construction hégélienne, le but fixé et inamovible que réalise l'idée absolue en se déployant en des événements historiques, des événements devenant alors conscients au pas et à la mesure de leur déploiement. La providence ici est mystérieuse car le devenir des événements n'y est pas conscient par avance, bien que le sens ou la direction en soit donné. Le passage de l'inconscient à la conscience se fait à la mesure de l'événement présent se faisant, en acte. Et comme on l'a déjà souligné précédemment, l'anticipation se limite à la figure théorique du grand homme. Mais il ne s'agit là que d'une anticipation improprement dite, car le grand homme se situe à la mesure de son désaccord ou de sa négation par rapport à l'écorce présente et de son accord ou de sa positivité par rapport au noyau déjà engendré et également présent. Proprement, le grand homme n'est pas une anticipation sinon de ce qui est déjà l'inévitable, de ce qui est déjà là, donné. Au fond, on pourrait établir un décalage en supposant, par représentation, un temps linéaire en jeu. Un premier temps où le noyau change, et le temps des individus reste en désaccord avec ce temps-là, car ils restent coincés à l'écorce respective à l'ancien noyau. Avec la présence du grand homme, cette contradiction s'incarne ; il accomplit l'effacement de ce décalage par la contemporanéité du nouveau noyau et de la nouvelle écorce. Les individus ne prennent conscience du nouveau noyau qu'à travers la nouvelle écorce accomplie par le grand homme, il s'agit du deuxième temps. Toutefois, le grand homme n'est pas conscient de la nouvelle écorce, il n'a que leur pressentiment, lequel est cependant suffisant pour qu'il accomplisse leur tâche en apportant la nouvelle écorce.

Engels ne semble pas s'opposer au mystère de l'avenir, mais radicalement à la providence qui vient mystérieusement avec lui et surtout avant lui. Si la téléologie est destituée, il reste encore, en assumant provisoirement le décalage temporel qui a récemment été exploré, le problème entre l'inconscient et la

³²³ Engels, F. "Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie" In.: *MEW*, Bd. 21. Berlin: Dietz Verlag, 1962, p. 296: "Die Geschichte arbeitete hiernach unbewußt, aber mit Notwendigkeit, auf ein gewisses, von vornherein feststehendes ideelles Ziel los, wie z.B. bei Hegel auf die Verwirklichung seiner absoluten Idee, und die unverrückbare Richtung auf diese absolute Idee bildete den innern Zusammenhang in den geschichtlichen Ereignissen. An die Stelle des wirklichen, noch unbekannten Zusammenhangs setzte man somit eine neue - unbewußte oder allmählich zum Bewußtsein kommende - mysteriöse Vorsehung. Hier galt es also, ganz wie auf dem Gebiet der Natur, diese gemachten künstlichen Zusammenhänge zu beseitigen durch die Auffindung der wirklichen; eine Aufgabe, die schließlich darauf hinausläuft, die allgemeinen Bewegungsgesetze zu entdecken, die sich in der Geschichte der menschlichen Gesellschaft als herrschende durchsetzen".

conscience, lequel est envisagé par Engels à travers la notion de découverte, la recherche de l'effectif qui se réduit aux lois générales du mouvement référées au double niveau de la nature et de l'histoire humaine:

Cependant, l'histoire du développement de la société se révèle essentiellement différente de celle de la nature sur un point. Dans la nature, en supposant que nous ignorions l'effet en retour [*Rückwirkung*] des humains sur elle, ce sont principalement des agents inconscients et aveugles qui s'entrelacent les uns avec les autres [*aufeinander einwirken*], et c'est dans leur jeu mutuel [*Wechselspiel*] que la loi générale devient valide. Tout ce qui se produit, que ce soient les innombrables contingences apparents, qui deviennent visible à la surface ou les résultats prouvés qui confirment la régularité au sein de ces contingences, ne se produit pas par une Fin consciente, voulue. En revanche, dans l'histoire de la société, les agents [*Handelnden*] sont tous des personnes conscients, agissant avec réflexion ou passion, travaillant vers des buts déterminés; rien ne se produit sans intention consciente, sans objectif délibéré.³²⁴

C'est à la condition - il s'agit d'une condition sérieuse - qu'on fasse abstraction de l'*effet en retour* des humains sur la nature, révélant ainsi leur différence en ce qui concerne l'histoire du développement de la société. Une différence liée à leur action, à des actions ou à des mobiles agissants dans la nature, lesquels sont néanmoins "inconscients" et "aveugles", c'est-à-dire que la nature est entièrement dépourvue de téléologie. *Apparemment*, la nature semble n'être qu'un amas de contingences. Néanmoins, ce sont les interactions mutuelles entre ses agents, leurs entrelacements, qui nous permettent de concevoir et de valider leur loi générale immanente. À l'évidence, par contre, les humains établissent des fins qui gouvernent leurs actions, des fins motivées et dont les motivations résident soit dans la pensée, par l'exercice de la réflexion, soit dans les affections humaines, les passions.

Cela pose des problèmes, car cette différence comprend l'action humaine - quelle soit réfléchie ou rationnelle - comme consciente et voulue, conditionnée par des fins préétablies qui s'accomplissent à mesure qu'elles sont mises en œuvre. La thèse d'Engels est trop forte, car si "rien ne se produit sans intention consciente, sans objectif délibéré", alors la différence entre la nature et l'histoire des sociétés équivaut à la série des différences entre le conscient et l'inconscient, le voulu et l'involontaire ou non-voulu. En d'autres termes, entre ce qui agit par des fins, téléologiquement, et ce qui agit aveuglément, sans aucune fin gouvernant préalablement l'action.

Cela a toute l'apparence d'une rechute dans le plus vulgaire des idéalismes, où la volonté humaine, motivée par la passion, mais surtout par la pensée, la réflexion, *transcende* la nature des choses. Le passage de la nature, y compris les humains en tant qu'êtres naturels, à l'humain qui n'opère que téléologiquement, tombe dans le plus profond mystère des mystères, en commençant par expliquer comment la téléologie a lieu chez les humains, ces parties de la nature. De plus, en supposant la suspension des effets rétroactifs

³²⁴ Engels, F. "Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie" In.: *MEW*, Bd. 21. Berlin: Dietz Verlag, 1962, p. 296: "Nun aber erweist sich die Entwicklungsgeschichte der Gesellschaft in einem Punkt als wesentlich verschiedenartig von der der Natur. In der Natur sind es - soweit wir die Rückwirkung der Menschen auf die Natur außer acht lassen - lauter bewußtlose blinde Agenzien, die aufeinander einwirken und in deren Wechselspiel das allgemeine Gesetz zur Geltung kommt. Von allem, was geschieht - weder von den zahllosen scheinbaren Zufälligkeiten, die auf der Oberfläche sichtbar werden, noch von den schließlichen, die Gesetzmäßigkeit innerhalb dieser Zufälligkeiten bewährenden Resultaten -, geschieht nichts als gewollter bewußter Zweck. Dagegen in der Geschichte der Gesellschaft sind die Handelnden lauter mit Bewußtsein begabte, mit Überlegung oder Leidenschaft handelnde, auf bestimmte Zwecke hinarbeitende Menschen; nichts geschieht ohne bewußte Absicht, ohne gewolltes Ziel".

humains sur la nature, Engels semble subtilement admettre que la nature peut aussi opérer par des fins, certes, des fins qui lui sont imposées par l'effet humain sur elle, mais néanmoins des fins.

Cette position paradoxale d'Engels tombe dans un embarras typiquement philosophique, et elle est fort étrangère au marxisme, comme l'affirme surtout Althusser dans l'annexe à *Contradiction et Surdétermination*. Toutefois, accordons un peu de crédit à Engels. On a des raisons de croire que ces types d'oppositions ne se maintiennent pas chez lui, car c'est précisément le geste dialectique, sauvé par le *renversement*, qui offre à la pensée le même devenir rompant avec les fixités dans la nature des choses, en l'occurrence, les fixités des représentations, des reflets ou des concepts dans le cerveau humain.

Cette opposition entre le voulu et le non-voulu, ou son équivalent, l'opposition entre le conscient et l'inconscient, ne peut pas se maintenir de manière rigide. Encore moins l'opposition entre la contingence et la nécessité, comme Engels le souligne sans cesse ailleurs³²⁵. Mais comment la surpasse-t-il, cette opposition engendrée? Suivons-le un peu plus à la lettre:

Cette différence, toutefois, aussi important soit-elle pour la recherche historique, notamment lorsqu'il s'agit des périodes et des événements singuliers, ne peut rien changer au fait que le cours de l'histoire est dominé par des lois générales internes. Car même ici, à la surface apparemment domine, malgré les buts conscients voulus par chaque singulier, dans le tout et en grande partie, le hasard. Ce qui est voulu rarement advient, la plupart des cas les nombreux buts voulus s'entrecroisent et se contrecarrent ou ces buts sont eux-même dès le départ impraticables ou les moyens insuffisants. Ainsi, la collision d'innombrables volontés singulières et les actions singulières sur le domaine historique porte à un état ici lequel est tout à fait analogue à celui dominant dans l'inconsciente nature. Les buts des actions sont voulus, mais le résultat, qui suit effectivement des actions, ne sont pas voulus, ou à la mesure qu'ils paraissent pourtant préalablement convenir avec [*entsprechen*] le but voulu, ils ont finalement des conséquences entièrement autres que celles voulues. Les événements historiques apparaissent alors dans le tout et en grande partie également comme dominés par la contingence. Mais là où à la surface le hasard pousse son jeu, il arrive qu'il est toujours dominé par des internes lois cachées, et il s'agit seulement de découvrir ces lois.³²⁶

Il est étonnant qu'Engels fasse tomber la différence dans l'indifférence, que le cours de l'histoire ne s'altère pas par des volontés, que les lois immanentes à l'histoire ne soient guère affectées par ces volontés *troppo umane*. Les volontés sont assimilées à l'hasard. Et ce geste, qui ressemble beaucoup aux considérations d'Aristote sur la volonté et l'hasard, une notion d'hasard qui notamment s'établit entièrement à la dépendance de la notion de téléologie enveloppée dans la volonté, reçoit aussi par Engels un traitement analogue à celui d'Aristote : les séries des buts voulus ne se réalisent que moyennant leurs

³²⁵ Cf. par exemple: Engels, F. "Anti-Dühring" In.: *MEW*, Bd. 20. Berlin: Dietz Verlag, 1990, p. 100-110.

³²⁶ Engels, F. "Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie" In.: *MEW*, Bd. 21. Berlin: Dietz Verlag, 1962, p. 296-297: "Aber dieser Unterschied, so wichtig er für die geschichtliche Untersuchung namentlich einzelner Epochen und Begebenheiten ist, kann nichts ändern an der Tatsache, daß der Lauf der Geschichte durch innere allgemeine Gesetze beherrscht wird. Denn auch hier herrscht auf der Oberfläche, trotz der bewußt gewollten Ziele aller einzelnen, im ganzen und großen scheinbar der Zufall. Nur selten geschieht das Gewollte, in den meisten Fällen durchkreuzen und widerstreiten sich die vielen gewollten Zwecke oder sind diese Zwecke selbst von vornherein undurchführbar oder die Mittel unzureichend. So führen die Zusammenstöße der zahllosen Einzelwillen und Einzelhandlungen auf geschichtlichem Gebiet einen Zustand herbei, der ganz dem in der bewußtlosen Natur herrschenden analog ist. Die Zwecke der Handlungen sind gewollt, aber die Resultate, die wirklich aus den Handlungen folgen, sind nicht gewollt, oder soweit sie dem gewollten Zweck zunächst doch zu entsprechen scheinen, haben sie schließlich ganz andere als die gewollten Folgen. Die geschichtlichen Ereignisse erscheinen so im ganzen und großen ebenfalls als von der Zufälligkeit beherrscht. Wo aber auf der Oberfläche der Zufall sein Spiel treibt, da wird er stets durch innere verborgene Gesetze beherrscht, und es kommt nur darauf an, diese Gesetze zu entdecken".

conditions d'accomplissement, dont l'entrecroisement et l'entremêlement avec d'autres buts, à la fois, s'accomplissent tout à fait inévitablement.

Ce qui est méprisable, ce sont les volontés et leurs fins respectives isolément, mais elles sont méprisables en vue de l'analogie que Engels veut défendre à tout prix, à savoir que l'histoire se comporte selon des lois internes, tout comme la nature se comporte inconsciemment et aveuglément. C'est-à-dire que les humains et leurs buts voulus n'ont pas d'ingérence dans l'histoire sinon moyennant les conditions de leur accomplissement, qui sont pourtant forcément différents des fins préalablement envisagées. Si les buts envisagés ne s'accomplissent jamais tels qu'ils ont été envisagés, ils n'ont aucune importance pour l'histoire, dont les effets constituent le contenu de l'histoire : "Les humains font leur histoire, quelle qu'elle soit, chacun suivant son propre but conscient et voulu, et la résultante de ces nombreuses volontés en des directions agissantes différentes et de leur multiple entrelacement au monde extérieur est précisément l'histoire"³²⁷.

Malgré la solution insatisfaisante proposée par Engels et son incursion au sein d'un débat philosophique interminable, il est presque certain qu'il a cherché à rejeter l'argument typiquement bourgeois selon lequel les humains font leur histoire par leur libre volonté, en fonction de leurs buts préalablement déterminés par leurs passions ou leurs jugements. Néanmoins, il est également clair que l'embarra et la discussion malheureuse dans laquelle il est tombé ont toute l'apparence d'une rechute à l'idéologie bourgeoise que Marx lui-même a vigoureusement réfutée par sa critique des "robinsonnades". Rappelons la fameuse sentence de Marx dans *Der 18te Brumaire des Louis Napoleon* (1852):

Les humains font leur propre histoire, mais ils ne la font pas selon leur libre tête [*aus freien Stücken*], ni sous les circonstances choisies par eux-mêmes. La tradition de toute génération morte pèse sur les vivants comme un *Alp* sur le cerveau. Et quand ils semblent justement être occupés, en bouleversant à eux-mêmes et aux choses, à créer du jamais vu, précisément en de telles époques de crise révolutionnaire, ils conjurent craintivement les esprits du passé à leur service, empruntant leurs noms, leurs mots d'ordre, leurs costumes, afin de jouer la nouvelle scène mondiale avec ces vénérables déguisements et cette langue empruntée.³²⁸

Saute aux yeux la divergence d'Engels par rapport à Marx, malgré le fait que, en dernière analyse, les choses résultent les mêmes, c'est-à-dire que les humains et leurs buts dans leurs têtes ne changent en rien le cours de l'histoire. Mais Engels dit quelque chose de fort différent là: l'histoire c'est "la résultante des

³²⁷ Engels, F. "Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie" In.: *MEW*, Bd. 21. Berlin: Dietz Verlag, 1962, p. 297: "Die Menschen machen ihre Geschichte, wie diese auch immer ausfalle, indem jeder seine eignen, bewußt gewollten Zwecke verfolgt, und die Resultante dieser vielen in verschiedenen Richtungen agierenden Willen und ihrer mannigfachen Einwirkung auf die Außenwelt ist eben die Geschichte".

³²⁸ Marx, K. "Der 18te Brumaire des Louis Napoleon" In.: *MEW*, Bd. 8. Berlin: Dietz Verlag, 2009, p. 115: "Die Menschen machen ihre eigene Geschichte, aber sie machen sie nicht aus freien Stücken, nicht unter selbstgewählten Umstände. Die Tradition aller toten Geschlechter lastet wie ein Alp auf dem Gehirne der Lebenden. Und wenn sie eben damit beschäftigt scheinen, sich und die Dinge umzuwälzen, noch nicht Dagewesenes zu schaffen, gerade in solchen Epochen revolutionärer Krise beschwören sie ängstlich die Geister der Vergangenheit zu ihrem Dienste herauf, entlehnen ihnen Namen, Schlachtparole, Kostüm, um in dieser altehrwürdigen Verkleidung und mit dieser erborgten Sprache die neuen Weltgeschichtsszene aufzuführen".

nombreuses volontés en des différentes directions agissantes et du multiple entrelacement au monde extérieur", ce qui fait que le contenu de l'histoire découle de la volonté humaine, ou proprement des volontés humaines, même si elles ne se réalisent pas conformément à des objectifs préalablement établis. Marx dit autrement: il affirme que les hommes ne façonnent pas leur propre histoire par le libre arbitre ni en choisissant les circonstances dans lesquelles ils sont immergés et agissent. Peut-être qu'Engels a voulu rendre positif ce que Marx n'a fait qu'énoncer négativement. Mais cela présuppose que tous les deux sont partis d'un point d'ancrage commun. Par rapport à la différence entre les actions humaines inconscientes et conscientes, rappelons aussi ce que Marx avait écrit au chapitre V du *Capital* concernant le travail:

Nous supposons donc ici le travail sous une forme qui appartient exclusivement à l'homme. Une araignée accomplit des opérations qui s'apparentent à celles du tisserand, et une abeille en remonte à maint architecte humain dans la construction de ses cellules. Mais ce qui distingue d'emblée le plus mauvais architecte de la meilleure abeille, c'est qu'il a construit la cellule dans sa tête avant de la construire dans la cire. Le résultat auquel aboutit le procès de travail était déjà au commencement dans l'imagination du travailleur [*in der Vorstellung des Arbeiters*], existait donc déjà en idée [*also schon ideell vorhanden war*]. Non pas qu'il effectue simplement une modification dans la forme de la réalité naturelle: il y réalise en même temps son propre but, qu'il connaît, qui détermine comme une loi la modalité de son action, et auquel il doit subordonner sa volonté. Et cette soumission n'est pas un acte isolé et singulier. Outre l'effort des organes au travail, il faut une volonté conforme à ce but, s'exprimant dans une attention soutenue pendant toute la durée du travail, d'autant plus indispensable que celui-ci enthousiasme moins le travailleur par son contenu propre et son mode d'exécution, et qu'il peut donc moins en jouir comme du jeu de ses propres forces physiques et intellectuelles.^{329 330}

Le point de départ pour le processus de travail a exigé de Marx préalablement la définition générale du travail, qu'elle soit provisoire ou non. Et le travail humain, à la différence des "travaux" des autres animaux, y compris des espèces antérieures à l'*homo sapiens*, trouve dans la réalisation d'un but représenté ou imaginé en idée sa marque distinctive, présupposant qu'une volonté réalise ce but coïncidant avec la

³²⁹ Marx, K. "Das Kapital" In.: *MEGA*, Bd. 10. Berlin: Dietz Verlag, 1991, p. 162: "Wir unterstellen die Arbeit in einer Form, worin sie dem Menschen ausschließlich angehört. Eine Spinne verrichtet Operationen, die denen des Webers ähneln, und eine Biene beschämt durch den Bau ihrer Wachszellen manchen menschlichen Baumeister. Was aber von vorn herein den schlechtesten Baumeister vor der besten Biene auszeichnet, ist, daß er die Zelle in seinem Kopf gebaut hat, bevor er sie in Wachs baut. Am Ende des Arbeitsprocesses kommt ein Resultat heraus, das beim Beginn desselben schon in der Vorstellung des Arbeiters, also schon ideell vorhanden war. Nicht daß er nur eine Formveränderung des Natürlichen bewirkt; er verwirklicht im Natürlichen zugleich seinen Zweck, den er weiß, der die Art und Weise seines Thuns als Gesetz bestimmt und dem er seinen Willen unterordnen muß. Und diese Unterordnung ist kein einzelner Akt. Außer der Anstrengung der Organe, die arbeiten, ist der zweckmäßige Wille, der sich als Aufmerksamkeit äußert, für die ganze Dauer der Arbeit erheischt, und um so mehr, je weniger sie durch den eignen Inhalt und die Art und Weise ihrer Ausführung den Arbeiter mit sich fortreißt, je weniger er sie daher als Spiel seiner eignen körperlichen und geistigen Kräfte genießt". [Trad. fr.: Marx, K. *Le Capital*. Paris: PUF, 1993, p. 200.]

³³⁰ Je fait remarquer l'intéressante similitude avec Ockham par rapport à l'exemple de l'architecte: "Sicut enim artifex videns domum vel aedificium aliquod extra, fingit in anima sua consimilem domum et postea consimilem producit extra, et est solo numero distincta a priori, ita in proposito, illud fictum in mente ex visione alicuius rei extra esset unum exemplar. Ita enim sicut domus ficta, si figens haberet virtutem productivam realem, est exemplar ipsi artifici, ita illud fictum esset exemplar respectu sic fingentis. Et illud potest vocari universale, quia est exemplar et indifferenter respiciens omnia singularia extra, et propter istam similitudinem in esse obiectivo potest supponere pro rebus extra quae habent consimile esse extra intellectum" (Guillelmi de Ockham. *Ordinatio*. L. I. D. 2. Q. VIII. In.: *Opera Theologica*. Claras Aquas (Italia): Ex officina typ. Collegii S. Bonaventurae: 1970, p. 271).

modification de la forme de la réalité naturelle. Ainsi, le but s'établit comme "lois" de cette action, comme régulateur des actions corporelles et intellectuelles humaines nécessaires à la réalisation du travail, le "jeu de ses propres forces physiques et intellectuelles", et requérant alors la subordination de la volonté du travailleur.

Cette construction abstraite, qui isole donc l'humain afin de saisir le mécanisme basique du travail, néanmoins, Marx remarque pourtant que "cette soumission n'est pas un acte isolé et singulier". Certes, cela est dû à ce qu'envisage Marx, le procès de valorisation de la valeur dans le mode de production capitaliste. Toutefois, l'exposition du procès de travail lié à la valeur d'usage, même avec toute sa simplicité, ne laisse pas d'être encore un élément basilaire requis pour avancer au procès de travail au sein du mode de production capitaliste. Ce niveau de généralité affirmé dans la définition ne perd pas sa portée explicative, et elle se maintient conservée encore en des modes de productions autres³³¹. Car le fait qu'il ne soit pas "un acte isolé et singulier" désigne la dépendance du travail, même s'il est abstraitement défini, d'une formation sociale où il est inscrit, ce qui ne veut pas dire autre chose que cette définition du travail a le social pour sa condition de possibilité. C'est-à-dire que l'humain ne représente pas préalablement, que sa volonté ne se subordonne pas au but idéal pour la réalisation de l'action transformatrice de la réalité matérielle, sinon à condition que cet humain-là soit pertinent à une formation sociale, et ceci est la clause de la validité de la définition de travail elle-même.

Marx ne parle pas, comme le fait Engels, de la "conscience". Cependant, ce qui est préalablement représenté ou imaginé dans la tête de l'humain n'en serait-il pas l'un des synonymes de "conscience"? Et oui, dans un sens très rudimentaire de conscience, celui suffisant pour permettre une définition abstraite du travail, et un point c'est tout. Aussi, il vient à soutenir cette synonymie en proposant ce que Marx écrit clairement, à savoir, que l'humain sait son but préalablement représenté: *er weiß* (!). Ce qu'il ne sait pas, ce sont les effets des travaux au niveau social et les déterminations spécifiques qu'il subit dans son procès de travail au sein d'un mode de production historiquement déterminé, ce qui implique l'exigence, pour la complétude de la définition, de la connaissance du mode de production en question. Or, à ce niveau-là, pourrait-on l'envisager, par artifice, l'inconscience à la manière dont Engels la conçoit?

Engels, on le sait bien, essaierait de traiter le problème en partant de ces volontés conscientes des individus pour arriver à les mépriser au niveau social en comblant les médiations nécessaires par la métaphore du parallélogramme de forces où il n'importe que la résultante. De cette résultante, il se balade par le terrain déjà certain des "forces motrices" de l'histoire, n'étant plus pertinent de considérer si les humains en sont conscients ou inconscients de ces forces. Pour tous les effets, l'accord entre Engels et Marx touche au fondement:

³³¹ Marx, K. *Le Capital*. Paris: PUF, 1993, p. 207: "Le procès de travail, tel que nous l'avons exposé dans ses moments simples et abstraits, est une activité qui a pour fin la fabrication de valeurs d'usage, il est l'appropriation de l'élément naturel en fonction des besoins humains, il est la condition générale du métabolisme entre l'homme et la nature, la condition naturelle éternelle de la vie des hommes; il est donc indépendant de telle ou telle forme qu'elle revêt, mais au contraire également commun à toutes ses formes sociales".

Lorsqu'il s'agit donc d'explorer les forces motrices lesquelles - consciemment ou inconsciemment, quoique très souvent inconsciemment - sont derrière les motivations des humains agissants historiquement et constituent les propres forces motrices ultimes de l'histoire, alors il ne s'agit pas tant des motivations individuelles, même quand des excellents humains agissent comme ceux qui mettent en mouvement de grandes masses, de peuples entiers et, dans chaque peuple, de classes populaires entières; et cela aussi pas momentanément pour une temporaire agitation et rapide feu de paille évanescant, mais plutôt pour une durable action écouante dans un grand changement historique.³³²

Ces "forces motrices" [*treibenden Mächte/Triebkräfte*] se trouvent en arrière des envies, des volontés, conscientes ou inconscientes, bref, en arrière des motifs humains. Elles n'agissent pas seulement en arrière de la motivation de chaque individu, elles agissent à un niveau dépassant celui de l'individuel. En effet, elles sont communes à tous les individus compris dans une formation sociale. Tout se passe comme si ces forces constituaient le terrain commun où les motifs individuels fleurissent et se modulent en divers groupements, tels que des masses, des peuples entiers et des classes sociales, dont la mesure de ces compositions articulées est indiquée par Engels en ce qui concerne leur durée³³³:

Les causes motrices ici à découvrir, lesquelles se réfléchissent en forme céleste [*verhimmelter*] dans les têtes des masses agissantes et leurs meneurs [*Führer*] - les soi-disants grands hommes - comme conscients motifs clairs ou pas clairs, immédiats ou en idéologique [*als bewußte Beweggründe klar oder unklar, unmittelbar oder in ideologischer*] -, c'est l'unique chemin qui puisse nous mener à la trace des lois dominantes l'histoire dans le tout et en grande partie, ainsi comme dans les singuliers périodes et pays. Tout ce qui met les humains en mouvement doit passer à travers leur tête, mais quelle figure s'assume dans cette tête, ça dépend beaucoup des circonstances.³³⁴

Remarquons l'occurrence de la notion de "grand homme" dont Engels ne semble pas considérer comme jouant un rôle prééminent par rapport aux causes motrices. Les masses agissantes et les grands hommes sont posés sur un même plateau d'analyse, et les causes motrices à rechercher ou à découvrir sont les mêmes par lesquelles les masses agissent et leurs meneurs, les grands hommes. Ceux-ci ne jouent absolument pas le rôle de cause des mouvements des masses ; en fait, ils sont l'effet des mêmes causes qui meuvent les masses, dont les compositions peuvent s'exprimer diversement, y compris sans des meneurs. En observant attentivement ce qu'écrivit Engels, tout d'abord, il faut remarquer que les causes motrices "(...) se

³³² Engels, F. "Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie" In.: *MEW*, Bd. 21. Berlin: Dietz Verlag, 1962, p. 298: "Wenn es also darauf ankommt, die treibenden Mächte zu erforschen, die - bewußt oder unbewußt, und zwar sehr häufig unbewußt - hinter den Beweggründen der geschichtlich handelnden Menschen stehen und die eigentlichen letzten Triebkräfte der Geschichte ausmachen, so kann es sich nicht so sehr um die Beweggründe bei einzelnen, wenn auch noch so hervorragenden Menschen handeln, als um diejenigen, welche große Massen, ganze Völker und in jedem Volk wieder ganze Volksklassen in Bewegung setzen; und auch dies nicht momentan zu einem vorübergehenden Aufschnellen und rasch verlodernden Strohfeuer, sondern zu dauernder, in einer großen geschichtlichen Veränderung auslaufender Aktion".

³³³ L'un des choses qu'il manque au marxisme jusqu'aujourd'hui c'est une théorie des masses et ses compositions et articulations, quoiqu'on trouve des éléments en état pratique chez Lénine, Mao, Fidel Castro *et alii*.

³³⁴ Engels, F. "Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie" In.: *MEW*, Bd. 21. Berlin: Dietz Verlag, 1962, p. 298: "Die treibenden Ursachen zu ergründen, die sich hier in den Köpfen der handelnden Massen und ihrer Führer - der sogenannten großen Männer - als bewußte Beweggründe klar oder unklar, unmittelbar oder in ideologischer, selbst in verhimmelter Form widerspiegeln - das ist der einzige Weg, der uns auf die Spur der die Geschichte im ganzen und großen wie in den einzelnen Perioden und Ländern beherrschenden Gesetze führen kann. Alles, was die Menschen in Bewegung setzt, muß durch ihren Kopf hindurch; aber welche Gestalt es in diesem Kopf annimmt, hängt sehr von den Umständen ab".

réfléchissent en forme céleste [*verhimmelter*] dans les têtes des masses agissantes et leurs meneurs [*Führer*]". Bien sûr, le *reflet* ou la *réflexion* sont les notions centrales afin d'expliquer le niveau ou le plateau dont les masses et leurs meneurs agissent. Ici, le plateau est dit céleste en allusion aux têtes humaines qui portent les effets des causes motrices seulement de manière réfléchie et à des niveaux très élevés de décollement en ce qui concerne ces causes. Il s'agit donc des effets des reflets, ou pour le dire à la manière dont Marx s'exprima dans sa *Postface*, les actions des masses et de leurs meneurs sont des effets de transposition et de traduction du matériel en idéal.

En deuxième lieu, les alternatives présentées par Engels ne semblent pas y être exclusives. Reprenons ces mots. Les effets en tant que des reflets des causes motrices sont caractérisés "(...) comme des motifs conscients clairs ou non clairs, immédiats ou idéologiques [*als bewußte Beweggründe klar oder unklar, unmittelbar oder in ideologischer*] (...)". La subtilité ici repose sur l'alternative, en l'espèce, *inclusive* ("oder"), car la conscience elle-même est déjà l'effet du reflet et les motifs dont on est conscient peuvent être clairs ou flous, immédiats ou idéologiques. Par rapport au fond commun qui caractérise l'effet premier, disons-le, de réflexion, il n'existe pas d'opposition entre le clair et le flou, ni entre l'immédiat et l'idéologique. En fait, ce qui est clair est tout aussi immédiat que ce qui est flou ou non clair, car tout relève de l'idéologique. L'idéologique, c'est précisément le terrain d'un monde réfléchi, d'un monde, disons-le, post-reflet. Et ce monde est immédiat, que ce soit clair ou non clair, car c'est un effet secondaire, puisqu'il est premièrement le monde de la conscience, laquelle est l'effet basilaire de la réflexion. Ce niveau instauré par le reflet présuppose l'effacement, par transposition et traduction, des conditions matérielles relatives aux causes motrices. La méconnaissance de ces conditions s'exerce comme la garantie des effets conscients en inaugurant le terrain proprement de l'idéologie, mais cette même méconnaissance n'est autrement que l'un des effets nécessaires des conditions matérielles elles-mêmes. L'humain est lui-même une condition matérielle, ainsi que sa tête et le reflet qui s'y produit. L'humain, c'est la force de travail.

Mais si le terrain de la conscience humaine est toujours, et par effet nécessaire, le terrain de l'idéologie, il faut passer par lui afin de connaître. Paradoxalement, les causes motrices à découvrir sont aussi les mêmes causes par lesquelles on ne peut pas les découvrir, c'est-à-dire à la mesure que la conscience est l'effet de ces causes motrices réfléchies dans le cerveau humain et ouvrant ainsi la porte nécessairement au monde de l'idéologie, elles sont la cause de leur propre méconnaissance. On tombe dans la circulation, caractéristique indélébile de l'idéologie. Cela reprend la thèse de l'impossibilité d'échapper à l'idéologie et qui porte ensemble l'impossibilité d'établir le savoir de façon extérieure par rapport à cette circulation, même si la tension arrive à un point culminant en ce qui concerne la question suivante : comment peut-on donc connaître enfin ces causes motrices?

L'apparence vient avec force à corroborer le fait que de l'idéologie, personne n'en échappe, à la fois que l'affirmation des forces ou causes motrices perce la circulation idéologique. Alors, dire que l'unique vérité, et absolue, c'est le devenir, y compris surtout celui affirmé par rapport à la pensée, n'empêcherait-il pas de maintenir les représentations fixes et fermes? En d'autres termes, ces représentations maintenues ainsi fixes et fermes ne seraient-elles pas l'inscription plus prosaïque de la circulation idéologique? Percer cette

circulation, partant, ne pourrait pas y être autrement que penser en devenir ce qui se maintient fixé, ce qui se maintient pur, sans aucun entremêlement, c'est rendre le pur impur, c'est faire de l'or, qui ne réagit jamais chimiquement, quelque chose de réagissant.

Or, on est devant l'impossibilité de l'extériorité par rapport à l'idéologie posée comme effet nécessaire des mêmes causes à rechercher. L'unique trace pour les découvrir ne compte pas sur le coup de transcendance, et cela nous fait poser la question "comment?". Ce sont ces mêmes causes motrices, écrit Engels, qui nous font avancer vers leur connaissance sans, pourtant, tomber dans l'impossible extérieur:

Toutefois, alors que dans toutes périodes antérieures la recherche de ces causes motrices de l'histoire était quasiment impossible - à cause des concaténations enchevêtrées et escamotées avec leurs effets -, notre période a ces concaténations tellement simplifiées qu'il est devenu possible de résoudre l'énigme. (...) Les relations se tiennent tellement simplifiées qu'il faudrait les yeux intentionnellement fermés pour ne pas voir la force motrice de l'histoire moderne dans la lutte de ces trois grandes classes et le conflit de leurs intérêts - au moins dans les deux pays les plus avancés.³³⁵

Dans ce texte, deux dates sont mentionnées par Engels. À partir du moment où Marx désigna le développement de la grande industrie³³⁶, leur *Sturm und Drang*, c'est-à-dire l'expansion de la grande industrie vers 1815, l'aristocratie foncière et la bourgeoisie ont commencé à se livrer ouvertement à des luttes en Angleterre. De même, en France, ces luttes ont éclaté dès le retour des Bourbons au pouvoir en 1814³³⁷. Les contours de la classe ouvrière dans cette lutte ont commencé à devenir beaucoup plus visibles vers 1830, dont l'épisode de révolte d'ouvriers agricoles anglais semble être exemplaire³³⁸. Ce sont les trois classes auxquelles Engels fait référence. Notamment, il reproduit ensuite le schéma marxien canonique bien connu depuis *Zur Kritik der politischen Ökonomie* (1859). Dans cette écriture de Marx qu'il se trouve par la première fois, de façon technique, la distinction entre la *structure* et la *superstructure*:

Dans la production de leur vie, les humains entrent en des relations déterminées, nécessaires, indépendantes de leur volonté, Rapports de Production lesquelles conviennent avec [*entsprechen*] un degré de développement déterminé de leurs forces productives. L'ensemble de ces Rapports de Production construit la structure économique de la société, la base réelle, dont il se soulève un superstructure [*Überbau*] juridique et politique, et auxquelles conviennent avec [*entsprechen*] des formes de conscience sociales déterminées. Le mode de production de la vie matérielle conditionne

³³⁵ Engels, F. "Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie" In.: *MEW*, Bd. 21. Berlin: Dietz Verlag, 1962, p. 298-299: "Während aber in allen früheren Perioden die Erforschung dieser treibenden Ursachen der Geschichte fast unmöglich war - wegen der verwickelten und verdeckten Zusammenhänge mit ihren Wirkungen -, hat unsre gegenwärtige Periode diese Zusammenhänge so weit vereinfacht, daß das Rätsel gelöst werden konnte. (...) Die Verhältnisse hatten sich so vereinfacht, daß man die Augen absichtlich verschließen mußte, um nicht im Kampf dieser drei großen Klassen und im Widerstreit ihrer Interessen die treibende Kraft der modernen Geschichte zu sehn - wenigstens in den beiden fortgeschrittensten Ländern".

³³⁶ Marx, K. *Le Capital*. Paris: PUF, 1993, p. 623.

³³⁷ Marx, K. *Le Capital*. Paris: PUF, 1993, p. 757, n. 143.

³³⁸ Marx, K. *Le Capital*. Paris: PUF, 1993, p. 757, n. 143.

en général le procès social, politique et spirituel de vie. Ce n'est pas la conscience de l'humain que détermine son être, mais inversement c'est son être social qui détermine la conscience.³³⁹

Il s'agit ici de la *topique* marxienne du tout social. Dans cette *topique*, il n'y a pas lieu à aucune interférence de la volonté humaine. Les rapports entre les humains, *dans la production de leur vie*, sont *déterminés et nécessaires*, et ces rapports sont mesurés par le degré de développement de leurs forces productives. Ce sont ces relations qui se posent comme la *Base réelle*, la construction de la *structure économique* de toute société. Il s'agit de la *Base* où reposent et s'élèvent le juridique et le politique, c'est-à-dire des éléments *en convenance* avec des formes de conscience sociales dont la détermination est donnée, en premier lieu, par cette même *Base réelle* au moyen de la *Superstructure*. Or, la *Superstructure* présuppose cette Base, ces Rapports de Production - dans leur *ensemble* - mesurés eux aussi par le degré de développement des forces productives, lesquelles sont également en rapport de *convenance*. En ayant pour condition d'existence la Base réelle, les formes de conscience ne peuvent jamais être conçues comme indépendantes, voire autonomes, car elles ne sont conçues que *par un autre*. Il s'agit donc d'un autre sans lequel elles ne peuvent ni être, ni être expliquées: la Base réelle elle-même.

D'emblée, la conséquence de cette idée est le blocage de toute explication des formes de conscience sociales par elles-mêmes, de même que l'idée ne peut être conçue sans la tête humaine. Ce point de contact entre la Superstructure en adéquation avec des formes de conscience et la Base réelle comme condition d'existence de cette Superstructure-là joue le rôle fondamental d'antidote à tout idéalisme qui voudrait "détacher" l'idée du corps dont elle dépend pour exister en faisant de cette idée quelque chose d'autonome. Cependant, Marx n'a pas écrit, à aucun moment, que la Superstructure soit réduite entièrement à la Base réelle. Tout au contraire, il défend clairement la thèse que la Base réelle n'est que la condition de la Superstructure, et que cette condition, ce sont les relations déterminées et nécessaires de la production de la vie humaine, relations qui, dans leur ensemble, se tiennent par le concept de mode de production de la vie matérielle et à partir desquelles les formes de conscience ne peuvent ni être ni être conçues.

S'il est vrai qu'on se trouve devant un parallèle entre l'idée et le cerveau, d'un côté, et, de l'autre, les formes de conscience convenantes à la Superstructure, dont la condition est la Base réelle, il vaut la peine de rappeler la sentence d'Engels, selon laquelle il s'agit là de "deux séries de lois qui sont identiques d'après la chose, néanmoins différentes par rapport à l'expression". Or, cette identité apparaît comme une identité posée par la chose, et en précisant qu'elle s'affirme sur la loi, c'est-à-dire sur la régularité et le devenir, en s'exprimant différemment à la fois comme monde extérieur et pensée humaine, et à la fois comme Base conditionnant la Superstructure et les formes de conscience. On peut ajouter, peut-être par artifice, qu'ainsi

³³⁹ Marx, K. "Zur Kritik der Politischen Ökonomie" In.: *MEW*, Band 13. Berlin: Dietz Verlag, 1961, p. 8-9: "In der gesellschaftlichen Produktion ihres Lebens gehen die Menschen bestimmte, notwendige, von ihrem Willen unabhängige Verhältnisse ein, Produktionsverhältnisse, die einer bestimmten Entwicklungsstufe ihrer materiellen Produktivkräfte entsprechen. Die Gesamtheit dieser Produktionsverhältnisse bildet die ökonomische Struktur der Gesellschaft, die reale Basis, worauf sich ein juristischer und politischer Überbau erhebt, und welcher bestimmte gesellschaftliche Bewußtseinsformen entsprechen. Die Produktionsweise des materiellen Lebens bedingt den sozialen, politischen und geistigen Lebensprozeß überhaupt. Es ist nicht das Bewußtsein der Menschen, das ihr Sein, sondern umgekehrt ihr gesellschaftliches Sein, das ihr Bewußtsein bestimmt".

que le rapport entre la Superstructure et les formes de conscience est un rapport de *convenance*, de même le rapport entre le monde extérieur et la pensée humaine peut être assumé aussi comme un rapport de *convenance*. En remarquant que la chose par rapport au tout social, elle n'est qu'une seule et même, toutefois en s'exprimant aussi différemment en tant que Base réelle, l'ensemble des Rapports de Production et les forces productives matérielles, et la Superstructure et des formes de conscience *en convenance* avec celles-ci. Il s'agit de chercher cette loi, cette régularité qui est pourtant la même tout en s'exprimant différemment, aussi pour comprendre à propos de quoi il s'agit en termes d'identité et de différence, car il reste obscur, premièrement, le rapport entre la Base et la Superstructure et, deuxièmement, le sens du rapport de *convenance*.

Il n'y a rien de plus obscur que cette *topique* de Marx, elle est une véritable source de malentendus tout au long de son histoire interprétative. Et encore, cette métaphore de l'édifice se dissout de sa figuration statique. Marx la rend en mouvance, dynamisant ainsi le tout social et ses éléments:

À un certain degré de leur développement, les forces productives matérielles de la société entrent en contradiction avec les Rapports de Production agissantes ou, ce qui n'est qu'une expression juridique pour elles, avec les rapports de propriété, à l'intérieur desquelles jusqu'à maintenant elles se mouvaient. À partir des formes de développement des forces productives, ces relations se renversent [*umschlagen*] en ses propres chaînes. Il arrive alors une époque de révolution sociale. Avec le changement du fondement économique se révolutionne toute l'énorme construction [*Überbau*] plus lentement ou plus rapidement. En considérant tels révolutionnements, il faut toujours différencier entre le révolutionnement matériel, à constater fidèlement à la manière des sciences naturelles les conditions de production économiques, et les formes juridiques, politiques, religieuses, artistiques ou philosophiques, en bref, les formes idéologiques, par lesquelles les humains deviennent conscients de ce conflit et en luttent. Tant peu on juge un individu d'après ce qu'il pense de soi-même, tant moins on peut juger une telle époque de révolutionnement d'après leur conscience, mais on doit plutôt expliquer la conscience sur les contradictions de la vie matérielle par le conflit agissant à travers les forces productives sociales et les Rapports de Production.³⁴⁰

Ici, le verbe *umschlagen*, que j'ai traduit par *renverser*³⁴¹, joue un rôle clé pour la compréhension de l'entière dynamique. Avant que l'on poursuive sur ce verbe central, il faut éclaircir tous les éléments et leurs articulations en jeu. Premièrement, la mesure, encore suggérée par l'expression "à un certain degré" ["Auf einer gewissen Stufe"] et se rapportant aux forces productives matérielles, s'articule avec les Rapports de

³⁴⁰ Marx, K. "Zur Kritik der Politischen Ökonomie" In.: MEW, Band 13. Berlin: Dietz Verlag, 1961, p. 9: "Auf einer gewissen Stufe ihrer Entwicklung geraten die materiellen Produktivkräfte der Gesellschaft in Widerspruch mit den vorhandenen Produktionsverhältnissen oder, was nur ein juristischer Ausdruck dafür ist, mit den Eigentumsverhältnissen, innerhalb deren sie sich bisher bewegt hatten. Aus Entwicklungsformen der Produktivkräfte schlagen diese Verhältnisse in Fesseln derselben um. Es tritt dann eine Epoche sozialer Revolution ein. Mit der Veränderung der ökonomischen Grundlage wälzt sich der ganze ungeheure Überbau langsamer oder rascher um. In der Betrachtung solcher Umwälzungen muß man stets unterscheiden zwischen der materiellen, naturwissenschaftlich treu zu konstatierenden Umwälzung in den ökonomischen Produktionsbedingungen und den juristischen, politischen, religiösen, künstlerischen oder philosophischen, kurz, ideologischen Formen, worin sich die Menschen dieses Konflikts bewußt werden und ihn ausfechten. Sowenig man das, was ein Individuum ist, nach dem beurteilt, was es sich selbst dünkt, ebensowenig kann man eine solche Umwälzungsepoche aus ihrem Bewußtsein beurteilen, sondern muß vielmehr dies Bewußtsein aus den Widersprüchen des materiellen Lebens, aus dem vorhandenen Konflikt zwischen gesellschaftlichen Produktivkräften und Produktionsverhältnissen erklären."

³⁴¹ Cette traduction est suggérer d'après le *mémoire* d'Althusser sur Hegel, cf.: Althusser, L. "Du contenu dans la pensée de G. W. F. Hegel" In.: *Écrits philosophiques et politiques*. T. 1. Paris: Stock/Imec, 1994, p. 112.

Production agissants comme *contradiction*, ce que l'on peut constater comme étant le cœur de la pensabilité du devenir, de la dynamisation de la métaphore, ou précisément leur dissolution en tant que métaphore, en tant que représentation donc. Il faut remarquer que les Rapports de Production agissants ont une expression juridique, les rapports de propriété. Cette dernière expression concernant le juridique, elle n'appartient pas à la Base réelle, elle se lie plutôt à la Superstructure, et cela pose l'impérieuse question: comment la Base réelle se meut à l'intérieur de la Superstructure?

Si cela non seulement est possible, mais clairement affirmé par Marx, il faut admettre que le rapport entre la Base et la Superstructure ne peut pas être caractérisé par un rapport du type intériorité/extériorité. En effet, la Base réelle n'est pas extérieure à la Superstructure, encore si elle est leur condition. Au contraire, en supposant que toutes les deux se sont mises en rapport tel que l'extérieur se rapporte à l'intérieur, *et vice-versa*, et aussi en considérant le rôle conditionnel joué par la Base, forcément on serait au point d'admettre que le changement à la Base se ferait de la même manière que le changement de la Superstructure, comme chez Hegel, où le noyau change l'écorce. Néanmoins, en affirmant que l'un des aspects centraux de la Base, l'ensemble des rapports de production, se meut à l'intérieur de ce qui est supposé y être extérieur, il est rompu le lien entre l'extériorité et l'intériorité qui pourrait soutenir le parallèle avec la manière hégélienne de traiter le problème du devenir par rapport à l'histoire, en notant, de plus, la différence que Marx ne parle jamais du grand homme, un élément indispensable, comme on l'a vu, pour l'économie théorique de Hegel sur ce point.

En outre, si la Superstructure (ou la superstructure, tant juridique que politique) convient à des formes de conscience, et si les rapports de propriété se disent de la Superstructure, alors la contradiction entre le certain degré des forces productives matérielles et les Rapports de Production, en affectant la Superstructure en ce qui concerne leur expression en tant que rapports de propriété, doit aussi affecter les formes de conscience qui leur sont convenantes. Contrairement, si les Rapports de Production ne se mouvaient pas à l'intérieur de la Superstructure, c'est-à-dire s'il y aurait un rapport d'extériorité entre la Base et la Superstructure, la convenance avec des formes de conscience ne serait jamais affectée par la contradiction entre le certain degré des forces productives matérielles et les Rapports de Production. Et il faut ajouter une autre observation qui se réalise au même sens que celle-ci. Intègre le concept de forces productives matérielles *les moyens de productions et les forces de travail*. Or, les forces de travail se réfèrent à l'élément constitué par des humains. Encore, ces humains, évidemment, ce sont eux qui portent des formes de consciences.

Cela nous permet de voir clairement une autre torsion : les formes de conscience conviennent à la Superstructure dont la condition est la Base réelle désignée par l'ensemble des Rapports de Production et les forces productives, et l'un de ces deux éléments composants des forces productives, les forces de travail, s'identifie à des formes de conscience, car ce sont les humains qui portent ces formes à la même mesure qu'ils y sont les forces de travail. Il est encore assez suggestif que le rapport extériorité/intériorité n'a pas lieu ici. Les formes de conscience, encore si elles sont liées à la Superstructure par un rapport de convenance, ce qui suggère une certaine extériorité entre les deux termes, ne peuvent pas y être conçues comme extérieures,

et par le simple fait qu'elles sont présentes à la Base réelle comme des forces de travail qu'intègrent le concept de forces productives. Cela renforce la thèse selon laquelle le rapport entre l'extériorité et l'intériorité ne tient pas lieu dans la *topique* marxienne, et à la même mesure, on se trouve dans un très grand embarras concernant les rapports entre les éléments de cette *topique* qui ne peuvent guère s'articuler régis par l'extériorité et l'intériorité.

Il est assez intéressant de produire, par artifice, un chevauchement entre cette écriture de Marx et celle d'Engels qu'il récupère dans son *Ludwig Feuerbach*:

À un certain degré, les nouvelles Forces productives mises en mouvement par la Bourgeoisie - premièrement, la division du travail et le groupement de nombreux travailleurs parcellaires dans une seule manufacture -, et à travers elle les conditions développés d'échange et les besoins d'échange, sont devenues incompatibles avec l'ordre existant de production, historiquement transmis et sanctifié à travers la loi, *e.g.*, de la guilde et des innombrables autres privilèges personnels et locaux (lesquelles pour ceux-là étaient des états non privilégiés ainsi comme des innombrables chaînes) de l'ordre féodal. Les forces productives, représentées à travers la bourgeoisie, se sont rebellé contre l'ordre de production, représenté par les propriétaires féodaux de terre et les maîtres de guilde; le résultat est connu, les chaînes féodales se sont écrasées, graduellement dans l'Angleterre, tout d'un coup en France, en Allemagne ça n'est pas encore fini. Mais ainsi comme la manufacture à un déterminé degré de développement vint à entrer en conflit avec le féodal, la grande industrie est déjà entrée en conflit avec l'ordre de production bourgeoise mise à leur place. Liée à travers cet ordre, à travers les étroites barrières du mode de production capitaliste, elle produit, d'un côté, une prolétarianisation toujours croissante de l'ensemble des grandes masses populaires, de l'autre, une masse encore plus grande de produits sans écoulement. Surproduction et misère de masse, chacune la cause de l'autre, ceci est l'absurde contradiction, d'où elle se précipite et exige nécessairement la libération des forces productives à travers le changement du mode de production. Au moins dans l'histoire moderne c'est aussi déjà prouvé que toutes luttes politiques sont des luttes de classes, et toute lutte d'émancipation des classes, à dépit de leur forme politique - car toute lutte de classes est une lutte politique - se tourne, à la fin, autour de l'émancipation *économique*.³⁴²

L'élément central qui n'apparaît pas dans le schéma de Marx, ce sont les luttes politiques, des luttes qui sont des traductions des luttes de classes. C'est la bourgeoisie qui met en mouvement les nouvelles forces productives contre l'ordre féodal. De même, ce sont les prolétariats qui mènent la lutte contre l'ordre

³⁴² Engels, F. "Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie" In.: *MEW*, Bd. 21. Berlin: Dietz Verlag, 1962, p. 299-300: "Auf einer gewissen Stufe wurden die von der Bourgeoisie in Bewegung gesetzten neuen Produktionskräfte - zunächst die Teilung der Arbeit und die Vereinigung vieler Teilarbeiter in einer Gesamtmanufaktur - und die durch sie entwickelten Austauschbedingungen und Austauschbedürfnisse unverträglich mit der bestehenden, geschichtlich überlieferten und durch Gesetz geheiligten Produktionsordnung, d.h. den zünftigen und den zahllosen andern persönlichen und lokalen Privilegien (die für die nicht privilegierten Stände ebenso viele Fesseln waren) der feudalen Gesellschaftsverfassung. Die Produktionskräfte, vertreten durch die Bourgeoisie, rebellierten gegen die Produktionsordnung, vertreten durch die feudalen Grundbesitzer und die Zunftmeister; das Ergebnis ist bekannt, die feudalen Fesseln wurden zerschlagen, in England allmählich, in Frankreich mit einem Schlag, in Deutschland ist man noch nicht damit fertig. Wie aber die Manufaktur auf einer bestimmten Entwicklungsstufe in Konflikt kam mit der feudalen, so ist jetzt schon die große Industrie in Konflikt geraten mit der an ihre Stelle gesetzten bürgerlichen Produktionsordnung. Gebunden durch diese Ordnung, durch die engen Schranken der kapitalistischen Produktionsweise, produziert sie einerseits eine sich immer steigende Proletarianisierung der gesamten großen Volksmasse, andererseits eine immer größere Masse unabsetzbarer Produkte. Überproduktion und Massenelend, jedes die Ursache des andern, das ist der absurde Widerspruch, worin sie ausläuft und der eine Entfesselung der Produktivkräfte durch Änderung der Produktionsweise mit Notwendigkeit fordert. In der modernen Geschichte wenigstens ist also bewiesen, daß alle politischen Kämpfe Klassenkämpfe, und alle Emanzipationskämpfe von Klassen, trotz ihrer notwendig politischen Form - denn jeder Klassenkampf ist ein politischer Kampf - sich schließlich um *ökonomische* Emanzipation drehen".

bourgeois. Ce qu'Engels nous apporte, ce n'est pas un simple détail. Il nous montre clairement que sans la lutte des classes, le schéma de Marx devient vide ou, au moins, dépourvu de vie. Il est vrai qu'il faut la contradiction engendrée par un certain degré de développement des forces productives, mais ces mêmes forces productives n'ont aucun sens sans qu'elles soient représentées [*vertreten*] par une certaine classe sociale. De même, pour l'ordre existant, lequel doit être représenté aussi par une certaine autre classe. Cela veut dire que la contradiction en jeu ne se fait pas toute seule, qu'elle n'est pas, en effet, par elle-même la cause du devenir historique. Elle est plutôt la condition de ce devenir, dont la précipitation, en exigeant nécessairement la solution, est une précipitation sur le terrain de la lutte des classes, et cela ne veut pas dire autre chose sinon que le devenir historique, il est bel et bien un effet des luttes des classes. Tout cela, Marx l'a écrit à la suite de l'extrait de la *Préface* qu'on vient de citer:

Une Formation Sociale ne descend jamais avant que toutes les Forces Productives, pour lesquelles elle est suffisamment large, soient développées et des nouveaux Rapports de Production supérieurs ne prennent jamais leur place avant que les propres conditions matérielles d'existence étaient éclos au sein de l'ancienne société elle-même. C'est pourquoi l'humanité ne se propose jamais que des tâches lesquelles elle ne peut résoudre, car, à considérer de plus près, il se trouve que les tâches elles-mêmes seulement surgissent où les conditions matérielles de leur solution sont déjà disponibles ou, au moins, prises dans les procès de leur devenir. En des lignes générales, les modes de production asiatique, antique, féodal et bourgeois moderne pourraient être désignés comme des époques progressives de la Formation Sociale économique. Les Rapports de Production bourgeois sont la dernière forme antagoniste du procès de production social, antagoniste non au sens de l'antagonisme individuel, mais d'un antagonisme croissant à excéder dès les conditions de vie sociales des individus, mais les Forces Productives au sein de la société bourgeoise se développant créent simultanément les conditions matérielles pour la solution de cet antagonisme. Avec cette Formation Sociale se clôt, par conséquence, la pré-histoire de la société humaine.³⁴³

Ce schéma canonique a notamment nourri l'interprétation économiste du marxisme, laquelle a été largement répandue. Le développement tout seul, automatique des Forces Productives apporterait à la contradiction avec les Rapports de Production en résultant au changement de la Base réelle, c'est-à-dire en résultant à un nouveau mode de production engendré au sein même de la contradiction de l'ancien. En outre, amalgamée à cette lecture, il vient la lecture historiciste alimentée par la "progressivité" établie entre les modes de production passés jusqu'au mode de production capitaliste, le dernier chapitre de la pré-histoire humaine. Marx, il est sûr, ne facilite pas une autre lecture que celle-ci.

³⁴³ Marx, K. "Zur Kritik der Politischen Ökonomie" In.: MEW, Band 13. Berlin: Dietz Verlag, 1961, p. 9: "Eine Gesellschaftsformation geht nie unter, bevor alle Produktivkräfte entwickelt sind, für die sie weit genug ist, und neue höhere Produktionsverhältnisse treten nie an die Stelle, bevor die materiellen Existenzbedingungen derselben im Schoß der alten Gesellschaft selbst aus gebrütet worden sind. Daher stellt sich die Menschheit immer nur Aufgaben, die sie lösen kann, denn genauer betrachtet wird sich stets finden, daß die Aufgabe selbst nur entspringt, wo die materiellen Bedingungen ihrer Lösung schon vorhanden oder wenigstens im Prozeß ihres Werdens begriffen sind. In großen Umrissen können asiatische, antike, feudale und modern bürgerliche Produktionsweisen als progressive Epochen der ökonomischen Gesellschaftsformation bezeichnet werden. Die bürgerlichen Produktionsverhältnisse sind die letzte antagonistische Form des gesellschaftlichen Produktionsprozesses, antagonistisch nicht im Sinn von individuellem Antagonismus, sondern eines aus den gesellschaftlichen Lebensbedingungen der Individuen hervorstechenden Antagonismus, aber die im Schoß der bürgerlichen Gesellschaft sich entwickelnden Produktivkräfte schaffen zugleich die materiellen Bedingungen zur Lösung dieses Antagonismus. Mit dieser Gesellschaftsformation schließt daher die Vorgeschichte der menschlichen Gesellschaft ab".

L'une des interventions d'Althusser, peut-être la plus polémique, repose sur la forte méfiance par rapport à ce schéma marxien et son teint métaphorique. La publication posthume d'Althusser, *Sur la Reproduction*, porte un commentaire très concis sur l'imbroglio enveloppé dans la Préface de *Zur Kritik der politischen Ökonomie* (1859). Il faut reconnaître qu'Althusser procède d'après l'interprétation de Lénine dans son commentaire. En effet, déjà dans *Ce qui sont les "Amis du Peuple"* (1894), écriture dont Lénine combat les critiques de Mikhaïlovski, qu'il reproduit la totalité de l'extrait de Marx qu'on a reproduit ci-dessus³⁴⁴ et aussi en le rapportant au *Capital*, c'est-à-dire il s'agit clairement d'une lecture qui tient *Le Capital* comme paramètre interprétatif de la *Kritik* de Marx de 1859. Le point fondamental de Marx souligné par Lénine, c'est le fait que *Le Capital* est une œuvre *scientifique*, que la perspective de Marx est "strictement scientifique"³⁴⁵, centrée, en première lieu, sur le concept de *formation sociale*:

(...) l'analyse, donc, des rapports sociaux matériels permet aussitôt de constater la répétition et la régularité, et de généraliser les systèmes des divers pays pour arriver à une seule conception fondamentale, celle de *formation sociale*. Seule cette généralisation a permis de passer de la description des phénomènes sociaux (et de leur appréciation d'un point de vue idéal) à leur analyse strictement scientifique, qui met en évidence, par exemple, ce qui distingue un pays capitaliste d'un autre et étudie ce qui leur est commun à tous.³⁴⁶

On pourrait dire que la formation sociale est le "sujet réel" qui subsiste indépendamment et en dehors de la tête humaine, laquelle lui sont effectifs des rapports sociaux qui sont étudiés par le concept de *mode de production*. Lénine insiste sur ce point selon lequel ce sont les rapports sociaux - et matériels - qui sont ramenés "aux rapports de production et ces derniers au niveau des forces productives" en permettant l'étude des formations sociales sur une base solide et suffisante pour traiter scientifiquement "le développement des formations sociales comme un processus d'histoire naturelle"³⁴⁷. Le "squelette" du *Capital* consiste dans des répétitions et des régularités des formations sociales dont les rapports de production et leurs respectives forces productives, aussi bien que leur développement, se comportent distinctement des autres répétitions et régularités concernant d'autres formations sociales, soient-elles du présent ou du passé. Ce sont certains rapports de production et certaines forces productives convenant à ces rapports de production qui singularisent des formations sociales, dont leur connaissance, c'est-à-dire leurs régularités, leurs répétitions et leurs tendances de développement, ne peuvent pas y être connues sinon à travers le concept de mode de production. C'est le concept de mode de production qui est capable d'isoler des éléments syntaxiques et leurs articulations effectives dans une certaine formation sociale, des éléments

³⁴⁴ Voir: Lénine, V. I. "Ce qui sont les 'Amis du Peuple' In.: *Oeuvres Complètes*. Tome 1. Paris/Moscou: Éditions Sociales/Éditions du Progrès, 1966, p. 152 - 153.

³⁴⁵ Lénine, V. I. "Ce qui sont les 'Amis du Peuple' In.: *Oeuvres Complètes*. Tome 1. Paris/Moscou: Éditions Sociales/Éditions du Progrès, 1966, p. 153.

³⁴⁶ Lénine, V. I. "Ce qui sont les 'Amis du Peuple' In.: *Oeuvres Complètes*. Tome 1. Paris/Moscou: Éditions Sociales/Éditions du Progrès, 1966, p. 155.

³⁴⁷ Lénine, V. I. "Ce qui sont les 'Amis du Peuple' In.: *Oeuvres Complètes*. Tome 1. Paris/Moscou: Éditions Sociales/Éditions du Progrès, 1966, p. 155.

qui gouvernent inconsciemment les humains, les rapports sociaux effectifs dans lesquels les humains entrent et agissent de façon déterminée et qui les distinguent ainsi comme est distinguée la formation sociale à laquelle ils appartiennent des autres.

Mais Marx, toujours selon Lénine, ne s'est pas limité au squelette du *Capital*. Il a également analysé les superstructures convenables aux rapports de production, lesquelles protègent la domination de classe, en l'espèce, capitaliste. En analysant également les superstructures, la Superstructure, Marx a "revêtu le squelette de chair et de sang"³⁴⁸, il a donné vie au squelette en le faisant ainsi devenir une "chose vivante". Par là, l'interprétation de Lénine de la *topique* marxienne se résume à la division des rapports sociaux entre des rapports matériels et des rapports idéologiques:

Leur idée fondamentale (exprimée avec une précision absolue dans le passage de Marx, cité plus haut, pour nous borner à cet exemple) était que les rapports sociaux se divisent en rapports matériels et rapports idéologiques. Ces derniers ne sont qu'une superstructure érigée sur les premiers qui s'établissent en dehors de la volonté et de la conscience de l'individu, comme un résultat de l'activité déployée par l'homme pour assurer son existence.³⁴⁹

La ligne qui sépare la Base réelle de la Superstructure est également celle qui distingue les rapports sociaux au sein d'une formation sociale particulière, à travers le concept de mode de production. Elle englobe des rapports matériels liés à la Base et des rapports idéologiques liés à la Superstructure. Lénine soutient ainsi que la Superstructure juridique et politique constitue des rapports idéologiques, ce qui, d'une certaine manière, implique que les formes de conscience et leur adéquation à la Superstructure coïncident avec le terme *idéologie*. Cette simplification de la relation d'adéquation a le mérite de traiter les formes de conscience à travers les prismes juridique et politique, les rendant ainsi plus détectables et visibles au travers de ces rapports. En revanche, Marx a clairement affirmé que ces rapports juridiques et politiques sont appropriés à des formes de conscience, présupposant ainsi une distinction entre ces rapports et ces formes de conscience. L'identité et la différence éventuelles entre eux sont établies par leur adéquation respective. On pourrait penser que Marx a eu des doutes quant à l'assimilation immédiate entre les deux aspects en relation, peut-être parce qu'il a constaté qu'il existe effectivement des distinctions potentielles entre les formes de conscience et les rapports juridiques et politiques. Quoi qu'il en soit, la lecture de Lénine de la *topique* provoque cette simplification en considérant l'idéologie comme englobant l'ensemble de la Superstructure.

En suivant Lénine sur ce point, il n'y a pas de rapport univoque, au sens d'une pleine identité, entre le concept de mode de production et la formation sociale pour Althusser. Plutôt, "(...) une formation sociale (...) est *individualisée* (...) par le mode de production qui y domine"³⁵⁰. Il est intéressant de noter ici la

³⁴⁸ Lénine, V. I. "Ce qui sont les 'Amis du Peuple' In.: *Oeuvres Complètes*. Tome 1. Paris/Moscou: Éditions Sociales/Éditions du Progrès, 1966, p. 156.

³⁴⁹ Lénine, V. I. "Ce qui sont les 'Amis du Peuple' In.: *Oeuvres Complètes*. Tome 1. Paris/Moscou: Éditions Sociales/Éditions du Progrès, 1966, p. 166.

³⁵⁰ Althusser, L. *Sur la Reproduction*. Paris: PUF, 2011, p. 54.

manière dont Althusser interprète ce rapport entre formation sociale et mode de production. Ce rapport, n'étant pas univoque, permet de concevoir une pluralité de modes de productions concernant une même formation sociale. Ce qui singularise une formation sociale dépend d'un mode de production qui domine les autres existants, et c'est ce rapport de *dominance* qui joue le rôle fondamental afin d'établir si telle ou telle formation sociale est capitaliste, féodale *etc.* Cette pluralité des modes de productions est intimement liée à un élément temporel et référencée directement donc à la notion de développement.

Le statut des modes de production sous domination est conçu par une distribution temporelle où la dominance s'exerce par son existence en acte, au présent, tandis que les modes de production sous cette dominance sont des existences, pour ainsi dire, inactuelles, quoiqu'elles y soient encore existantes: "Les modes dominés sont soit ceux du passé de l'ancienne formation sociale, ou *celui* qui est éventuellement en train de naître dans le présent même de la formation sociale"³⁵¹. La dominance, selon l'analyse concrète d'une formation sociale, se traduit en actualité de certains rapports de production et de leurs correspondantes forces productives qui ne peuvent être constatées que par leur prépondérance simultanément à des rapports de production et des forces productives aussi concrètes, existantes, mais distinctes et réduites en relation à ceux qui dominent, dont l'inactualité est constatée par l'analyse historique de cette formation sociale elle-même. La distribution temporelle apparaît comme un aspect dérivé de la prépondérance, et non le contraire. Cela nous conduit à concevoir la formation sociale dans toute sa complexité concrète sans pour autant perdre de vue les répétitions et régularités prépondérantes encore coexistantes avec d'autres répétitions et régularités, lesquelles peuvent aussi être analysées par le concept de mode de production.

La difficulté majeure apparaît lorsque Althusser pose le problème de l'"unité" du mode de production, de l'unité contradictoire entre les rapports de production et les forces productives, laquelle, comme on l'a vu, se construit chez Marx par la notion de convenance ou correspondance. Cette unité, néanmoins, présente des graves frictions avec une autre unité, celle de la formation sociale qui comporte en soi une pluralité de modes de productions. En conjuguant ces deux unités, c'est-à-dire en décomposant l'unité de chaque mode de production dans l'unité de la formation sociale, des espèces de rapports de production se rassemblent ainsi comme se rassemblent des espèces diverses de forces productives.

Or, si l'unité entre les rapports de production et les forces productives est présupposée pour qu'il soit possible d'établir la contradiction entre ces deux côtés, à savoir, si la condition de pensabilité de la contradiction c'est une et seule unité dont des contraires sont à la fois affirmés (*coincidentia oppositorum*), les rassemblements dus à la décomposition des modes de productions dans l'unité de la formation sociale construisent ensemble cette unité dont il se fait la contradiction. Mais la contradiction posée par cette unité se complexifie, car on a maintenant l'unité contradictoire entre l'ensemble des espèces diverses de rapports de production et l'ensemble des espèces diverses des forces productives.

³⁵¹ Althusser, L. *Sur la Reproduction*. Paris: PUF, 2011, p. 55.

Par hypothèse, ce schéma peut être modulé de la manière suivante: soit il existe des correspondances bi-univoques entre les éléments en contradiction, c'est-à-dire que chaque espèce de rapports de production correspond à ses propres forces de production, formant ainsi une unité contradictoire. Dans ce cas, l'unité de la formation sociale mobilise inévitablement des contradictions entre ces unités en correspondance bi-univoque. Soit il existe des croisements entre des espèces de rapports de production et des espèces de forces productives. Cependant, dans ce cas, l'unité exigée par la contradiction est perdue, car il n'y aurait pas de communauté entre les rapports de production d'une espèce non-correspondante et les forces productives d'une autre espèce. Le premier chemin semble être le plus stable pour avancer, car il ne nous demande pas de reconsidérer le propre statut de pensabilité de la contradiction, notamment l'unité où coïncident les contraires. Le deuxième chemin, en revanche, nous force à le faire, et ces sentiers restent abyssalement obscurs. Althusser se méfie de la notion de "correspondance" et la juge descriptive. La tension découlant de cette méfiance s'exprime dans l'ouverture aux deux possibilités envisagées:

Lorsqu'on dit par exemple que les Rapports de Production ne "correspondent" plus aux Forces Productives, et que cette contradiction est le moteur de toute révolution sociale, il ne s'agit plus ou plus seulement de la non-correspondance entre les Forces Productives et les Rapports de Production d'un mode de production donné, mais aussi, et sans doute le plus souvent, entre d'une part *les Forces productives de l'ensemble des modes de production* existant dans la formation sociale, et d'autre part les Rapports de production *du mode de production alors dominant*.³⁵²

Althusser croise partiellement les éléments: ce sont les forces productives de l'ensemble des modes de production et les rapports de production du mode de production dominant. Mais pourquoi cette troisième voie? Cela vient du fait que la base réelle ou la base matérielle est interprétée par Althusser comme constituée seulement par les forces productives³⁵³, et dans la mesure où ces forces productives "ne peuvent pas fonctionner que *dans* et *sous* leurs Rapports de production"³⁵⁴, ce sont les Rapports de Production qui jouent le rôle *déterminant*. Il s'agit là de la polémique thèse althussérienne du primat des rapports de production sur les forces productives. Dire que la base matérielle n'est constituée que par les Forces Productives semble le même que dire sur la matière, qu'elle est ce qu'on touche avec le corps, car les Forces Productives sont constituées par la Force de Travail et les Moyens de Production, respectivement les humains et tout ce qui sert, animé ou inanimé, d'outil ou de condition pour le travail (une bête pour labourer le champ, c'est un moyen de production, une rue où les travailleurs passent chaque jour pour arriver au travail c'est un moyen de production, ainsi bien qu'une machine qui accomplit telle ou telle tâche spécifique &c.). Étonnamment, Althusser assume la dure matière comme la base matérielle, certes, toujours sous le primat des rapports de production, sans lesquels ces forces productives restent comme un tableau de nature morte. Sur ce point, Althusser semble être clairement en désaccord avec Lénine, pour qui la base

³⁵² Althusser, L. *Sur la Reproduction*. Paris: PUF, 2011, p. 55.

³⁵³ Althusser, L. *Sur la Reproduction*. Paris: PUF, 2011, p. 56: "Si on considère un mode de production, dans l'unité Forces Productives/Rapports de Production qui le constitue, cette unité possède une base matérielle: les Forces Productives".

³⁵⁴ Althusser, L. *Sur la Reproduction*. Paris: PUF, 2011, p. 56.

réelle a été les rapports matériels, ce qui suggère justement les rapports de production et, bien sûr, les forces productives qu'ils mettent en mouvement.

Tout cela relève de l'interprétation faite par Althusser des extraits de la *Kritik* de 1859, laquelle est en dialogue direct et polémique avec la thèse du primat des Forces Productives sur les Rapports de Production d'après la IIe Internationale. Il observe que non seulement la terminologie utilisée par Marx dans sa Préface fut hégélienne, mais surtout que sa conception toute entière est de matrice hégélienne, exception faite à des mots tels que Rapports de Production, Forces Productives *etc.* La "correspondance" et la "non-correspondance" (ou "contradiction") ne seraient qu'une traduction marxienne des rapports entre forme et contenu chez Hegel, ainsi que le degré du développement des Forces Productives aurait le même comportement que les moments du développement de l'Idée³⁵⁵. C'est remarquable qu'on retrouve ici le "noyau" et l'"écorce":

Cette conception hégélienne veut que chaque "peuple historique" représente un moment (degré) du développement de l'Idée; que le contenu de ce degré se soit formé au sein de l'ancien moment développé dans l'ancien "peuple", comme le noyau d'une amande, et qu'à un moment donné le nouveau contenu (l'amande) entre en contradiction avec l'ancienne forme (l'écorce) et la fasse éclater, pour se donner ses propres formes de développement (sa nouvelle écorce). Ce procès est pensé par Hegel sous la forme de l'extériorisation-aliénation du contenu dans ses propres formes: au sein de ces formes, se constitue à nouveau, en germe d'abord, puis de plus en plus consistant, un nouveau noyau, une nouvelle amande (un nouveau "degré", "supérieur" du "développement" de l'Idée), qui va entrer en contraction avec la Forme (écorce) existante, et le procès continue, jusqu'à la fin de l'Histoire, où l'ultime contradiction est résolue (pour Hegel dans l'unité de la Révolution française et de la religiosité allemande consacrée par sa propre philosophie).³⁵⁶

Dépouillé de la figure du "grand homme", certes, le mécanisme sous-jacent du schéma marxien opérerait strictement à la manière de la dialectique hégélienne. La principale distinction réside dans le fait que, au lieu de l'Idée, il se trouve les Forces Productives. La substitution d'autres termes n'affecte en rien l'économie théorique en jeu, il n'y a aucun dommage à l'entier mécanisme : les superstructures, l'"écorce", prennent la place des formes, et l'Idée dans ses moments de développement remplace le contenu, le "noyau". Nous voilà à nouveau confrontés au problème du *renversement* dont nous avons déjà exposé les mésaventures suffisamment. Néanmoins, tout cela dépend, en outre, d'une autre unité, une troisième unité au-delà de celles sur lesquelles Althusser s'est interrogé à peu près. Cette troisième unité qui nourrit l'homologie pleine entre la dialectique marxienne et la dialectique hégélienne s'instaure entre la Base réelle et la Superstructure. Toutefois, cette unité est loin d'être simple:

³⁵⁵ Althusser, L. *Sur la Reproduction*. Paris: PUF, 2011, p. 243: "(...) il ne s'agit pas seulement d'un emprunt à la terminologie hégélienne, mais d'une reprise de la *conception* hégélienne elle-même (...). Cette conception, c'est celle de l'aliénation, qui s'exprime dans la dialectique de la correspondance et de la non-correspondance (ou "contradiction", "antagonisme") entre la Forme et le Contenu. La dialectique de la non-contradiction ("correspondance") et de la contradiction ("non-correspondance") entre la Forme et le Contenu ainsi que la dialectique des *degrés* du développement des Forces productives (chez Hegel les *moments* du développement de l'Idée) sont hégéliennes 100%. (...) L'ensemble *fonctionne à la dialectique hégélienne* de l'aliénation non-contradictoire puis contradictoire entre le Contenu et la Forme, donc sur la base théorique de la conception hégélienne elle-même".

³⁵⁶ Althusser, L. *Sur la Reproduction*. Paris: PUF, 2011, p. 243-244.

Pour faire allusion à une question qui fait objet de débats théoriques non encore clos, nous dirons que nous laissons de côté provisoirement la question de savoir s'il faut définitivement caractériser un mode de production "au sens étroit" (*comme nous le faisons ici*): en faisant intervenir seulement ses Forces productives et ses Rapports de production, ou s'il ne faut pas considérer au contraire que tout mode de production "induit" ou comporte nécessairement sa propre Superstructure.³⁵⁷

Les problèmes soulevés par les péripéties d'une métaphore, voire de l'image ou représentation que Marx donna d'un schéma essentiel au matérialisme historique, sont encore très loin d'être épuisés. Cette unité du mode de production restreinte à la Base réelle détache la Superstructure du mode de production lui-même et la présuppose dans l'unité de la formation sociale. "(...) provisoirement (...) la question de la Superstructure relève plutôt de la nature de la *formation sociale* concrète, où sont combinés, sous la domination d'un mode de production, au moins deux modes de production"³⁵⁸. Le "détachement" ou plutôt la "libération" de la Superstructure de son rapport intime avec le mode de production conduit à un gain théorique fort puissant : il est possible d'expliquer alors la Superstructure comme "dérivée" de la combinaison des modes de production à dominance d'un mode de production dans une formation sociale, ce qui permet de saisir l'hybridité de la Superstructure, où l'on trouve des éléments qui ne répondent pas à un certain mode de production, entendu donc comme certaines Forces Productives et certains Rapports de Production. Ces éléments peuvent alors y être expliqués par d'autres modes de production coexistants avec celui qui les domine et, bien sûr, leurs articulations. Contrairement, si l'on assume une corrélation directe entre la Base réelle et la Superstructure de telle façon qu'elles constituent l'unité du mode de production, nous sommes empêchés d'expliquer des éléments de la Superstructure qui se hybrident avec des éléments d'un autre mode de production coexistant avec ce premier.

Par exemple, dans la formation sociale brésilienne, on trouve des formes religieuses qui ne s'expliquent pas par le mode de production capitaliste dominant. Ainsi, le candomblé, une religion constituée à partir de la rencontre entre les Africains réduits à l'esclavage pour servir de force de travail dans les colonies portugaises et la diversité des habitants du Brésil. Les Africains ont apporté des éléments de leurs nations d'origine, ils ont été les porteurs de ces éléments venus d'autres formations sociales, des éléments qui ont été combinés encore dans une autre formation sociale. Le fait que le candomblé soit assez différent des religions pratiquées en Afrique d'antan et celles qu'on trouve encore aujourd'hui atteste de leur combinaison au sol brésilien. Que le candomblé soit aujourd'hui une religion pratiquée par plusieurs personnes, surtout à Bahia, mais pas seulement là, en effet, dans tout le Brésil il y a des *terreiros*, cela ne relève pas d'aucun mode de production qui a eu lieu historiquement au Brésil. Si, par hypothèse, on assumait que le mode de production soit l'unité entre la Base réelle et la Superstructure, il serait impossible d'expliquer le candomblé, car il ne relève pas purement et simplement d'aucun mode de production qui a existé historiquement à l'époque de la colonisation, que ce soit en Afrique ou au Brésil. À travers cette

³⁵⁷ Althusser, L. *Sur la Reproduction*. Paris: PUF, 2011, p. 56-57.

³⁵⁸ Althusser, L. *Sur la Reproduction*. Paris: PUF, 2011, p. 57.

hypothèse du mode de production en tant qu'unité entre la Base réelle et la Superstructure, le candomblé devient inintelligible.

D'après Marx et Engels, qui mettent en évidence la lutte des classes, la Superstructure est identifiée aux éléments juridiques et politiques, correspondant ainsi à des formes de conscience. L'extrait de la *Préface* de Marx n'est définitivement pas facile à interpréter, surtout lorsqu'on considère si la Base réelle est constituée des rapports de production, qui ne seraient que mesurés par les forces productives, ou si les forces productives intègrent cette Base tout en étant l'autre des rapports de production. Que la correspondance ou la non-correspondance entre ces deux termes soit déjà suffisante pour avancer vers une deuxième lecture, car autrement, on ne pourrait pas envisager la moindre possibilité de contradiction entre les deux termes. Le concept de *formation sociale* est apparu comme le véritable sujet sur lequel la connaissance se produit, et Lénine a su en tirer profit en conférant à ce concept toute sa complexité, établissant ainsi que la science, selon Marx lui-même, ne devrait s'en occuper qu'en étudiant les rapports de production parmi tous les rapports sociaux dans leur complexité même. Certes, le matérialisme historique s'occupe et étudie les rapports de production ainsi que les rapports idéologiques, lesquels, supposément, s'identifient à la Superstructure.

Si l'on se tourne vers le *Feuerbach* d'Engels, cette écriture se conclut par des considérations sur l'État et l'idéologie qui peuvent nous apporter quelques éclaircissements sur les articulations de tous ces éléments en discussion. Le pouvoir de l'État est un organe créé par la société pour maintenir ses intérêts communs contre des attaques internes et externes, mais à mesure qu'il s'autonomise par rapport à la société, il devient l'organe de la classe dominante et pour leur domination. Ainsi, l'État est conçu par Engels comme "la première force idéologique sur les humains"³⁵⁹. Le politique et l'idéologique, tout comme le pouvoir, y compris la violence (rappelons l'ambiguïté en allemand des mots "Macht" et "Gewalt"), sont placés dans le même organe qu'est l'État, qui semble concentrer, alors, les éléments de la Superstructure. Mais Engels observe que l'État, une fois devenu une force autonome [*eine selbständige Macht*], "bientôt engendre une idéologie ultérieure", c'est-à-dire que l'État est producteur de l'idéologie, ce qui donne l'indication par rapport à la correspondance entre la Superstructure et des formes de conscience. Et cette "idéologie ultérieure", Engels montre comment elle procède à l'élimination de la Base réelle : "Chez les politiciens de métier, chez les théoriciens du droit constitutionnel et les juristes du droit privé, notamment, la concaténation avec

³⁵⁹ Engels, F. "Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie" In.: *MEW*, Bd. 21. Berlin: Dietz Verlag, 1962, p. 302: "Im Staate stellt sich uns die erste ideologische Macht über den Menschen dar. Die Gesellschaft schafft sich ein Organ zur Wahrung ihrer gemeinsamen Interessen gegenüber inneren und äußeren Angriffen. Dies Organ ist die Staatsgewalt. Kaum entstanden, verselbständigt sich dies Organ gegenüber der Gesellschaft, und zwar um so mehr, je mehr es Organ einer bestimmten Klasse wird, die Herrschaft dieser Klasse direkt zur Geltung bringt". ["Dans l'État, il nous est donné à voir la première force idéologique sur les humains. La société se crée un organe pour la maintenance de leurs communs intérêts contre des attaques internes et externes. Cet organe c'est le pouvoir/violence de l'État. À peine surgi, cet organe s'autonomise devant la société, et cela d'autant plus qu'il devient l'organe d'une classe déterminée, en bénéficiant directement la domination de cette classe".]

les faits économiques se perd encore plus. (...) seulement la forme juridique doit être tout et le contenu économique rien"³⁶⁰.

Il s'agit là d'une opération fondamentale de cette idéologie ultérieurement produite par l'État: l'effacement des contenus économiques à travers la forme juridique. Cet effacement, pourtant, ne se produit que sur les consciences humaines, la perte de la concaténation des faits économiques ne se dit que par rapport aux humains qui se confrontent avec ces faits eux-mêmes. Néanmoins, ces formes juridiques sont assumées comme vécues par ces humains eux-mêmes, lesquels ne voient les faits économiques qu'ils vivent qu'à travers "la colorée leur juridique"³⁶¹. Mais comment envisage-t-il Engels l'idéologie, au moins dans son *Ludwig Feuerbach*?

Des idéologies encore plus élevées, c'est-à-dire encore plus éloignées de leur fondement matériel, économique, assument les formes de la philosophie et de la religion. Ici, la concaténation des représentations toujours impliquée dans leurs conditions matérielles d'existence devient encore plus obscurcie à travers des combinaisons intermédiaires. Mais elle existe³⁶².

On trouve ici un espace de variation ou de gradation en ce qui concerne l'idéologie, lequel est mesuré par la distance entre les représentations idéologiques et leurs respectifs fondements matériels ou économiques, dont les limites - le maximum et le minimum - sont exemplifiées par des idéologies les plus proches de leurs fondements matériels, ou économiques, et celles qui en sont les plus éloignées, en l'occurrence, la religion et la philosophie. La thèse fondamentale d'Engels, c'est que toute idéologie est impliquée dans ses conditions d'existence, c'est-à-dire qu'il y a un lien ou une concaténation entre toutes les représentations idéologiques, quelles qu'elles soient, et leurs fondements matériels, même si, à cause de la distance posée par des chaînes de concaténations, le fondement n'apparaît pas si facilement. On pourrait

³⁶⁰ Engels, F. "Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie" In.: *MEW*, Bd. 21. Berlin: Dietz Verlag, 1962, p. 302: "Der Staat aber, einmal eine selbständige Macht gegenüber der Gesellschaft, erzeugt alsbald eine weitere Ideologie. Bei den Politikern von Profession, bei den Theoretikern des Staatsrechts und den Juristen des Privatrechts nämlich geht der Zusammenhang mit den ökonomischen Tatsachen erst recht verloren. (...) soll nun die juristische Form alles sein und der ökonomische Inhalt nichts". ["Mais l'État, une fois devenu une force autostante devant la société, bientôt engendre une idéologie ultérieure. Chez les politiciens de métier, chez les théoriciens du droit constitutionnel et les juristes du droit privé, notamment, la concaténation avec les faits économiques se perd encore plus. (...) seulement la forme juridique doit être tout et le contenu économique rien".]

³⁶¹ Engels, F.; Kautsky, K. "Juristen-Sozialismus" In.: *MEW*, Bd. 21. Berlin: Dietz Verlag, 1962, p. 494: "Die Arbeiterklasse, die durch die Verwandlung der feudalen Produktionsweise in die kapitalistische alles Eigentums an den Produktionsmitteln entkleidet wurde und durch den Mechanismus der kapitalistischen Produktionsweise stets in diesem erblichen Zustand der Eigentumslosigkeit wieder erzeugt wird, kann in der juristischen Illusion der Bourgeoisie ihre Lebenslage nicht erschöpfend zum Ausdruck bringen. Sie kann diese Lebenslage nur vollständig selbst erkennen, wenn sie die Dinge ohne juristisch gefärbte Brille in ihrer Wirklichkeit anschaut". ["La classe ouvrière, qu'à travers le changement du mode de production féodale en capitaliste est dépouillée de toute propriété sur les moyens de production et qu'à travers le mécanisme du mode de production capitaliste toujours s'est reproduite dans cette circonstance de perd de propriété, ne peut pas exprimer exhaustivement sa situation de vie dans l'illusion juridique de la bourgeoisie. Elle ne peut reconnaître soi-même cette situation de vie complètement quand elle regarder les choses dans leur effectivité, sans la colorée leur juridique".]

³⁶² Engels, F. "Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie" In.: *MEW*, Bd. 21. Berlin: Dietz Verlag, 1962, p. 302: "Noch höhere, d.h. noch mehr von der materiellen, ökonomischen Grundlage sich entfernende Ideologien nehmen die Form der Philosophie und der Religion an. Hier wird der Zusammenhang der Vorstellungen mit ihren materiellen Daseinsbedingungen immer verwickelter, immer mehr durch Zwischenglieder verdunkelt. Aber er existiert".

dire que l'idéologie se distribue analytiquement alors entre celles immédiates et celles médiates, dont ces dernières se présentent mesurées par la distance interposée par des concaténations et concaténations, où sont mesurés aussi les degrés d'effacement du fondement matériel, certes, chaque fois plus augmentant, en proportion directe, l'efficacité idéologique.

Engels ne s'arrête pas là, les idéologies se développent, et leur développement revêt certaines caractéristiques:

Chaque idéologie se développe pourtant, dès qu'une fois agissante, en connexion avec la texture de la représentation donnée, elle la cultive davantage; contrairement, elle ne serait pas de l'idéologie, c'est-à-dire l'occupation avec la pensée comme entité autostante, en se développant indépendamment, se soumettant seulement à leurs propres lois. Que les conditions matérielles de vie des humains, dans les têtes desquels procèdent ce procès de pensée, déterminent finalement le cours de ce procès, cela reste nécessairement inconscient chez eux, car, contrairement, il serait la fin de toute idéologie.³⁶³

Le développement de chaque idéologie a pour condition, certes, la tête pensante, mais cela présuppose, à son tour, nécessairement un "détachement", pour ainsi dire, d'abord caractérisé par la position de l'activité de la pensée, du *penser* lui-même, en tant qu'entité autoestante, séparée, semble-t-il, de sa condition matérielle d'existence la plus élémentaire: le corps, le corps humain. Il est possible de soupçonner pour l'instant que cette séparation, qui se tient par nécessaire présupposé de l'idéologie, désignerait l'idéologie immédiate, et à partir de laquelle des médiations sont construites. L'idée selon laquelle ce sont les lois de la pensée qu'opère l'idéologie et son développement semble établir une certaine indifférence de la pensée elle-même par rapport à l'idéologie. La pensée opère par ses lois propres pour n'importe quel "matériau de pensée"³⁶⁴. Si cela est correct, l'idéologie n'est pas une affaire de la pensée. De la même manière que le penser ne change en rien par rapport à son matériau, se débarrasser ou non de l'idéologie n'est pas une affaire du penser, c'est-à-dire penser ne nous permet aucune issue de l'idéologie. C'est pourquoi Engels affirme que la détermination de ces processus de pensée repose sur les conditions matérielles de la vie humaine et souligne soigneusement que cette détermination est entièrement et nécessairement inconsciente. Les humains ont certainement conscience de l'idéologie, ils la pensent, ils vivent l'idéologie tout comme ils la pensent, mais ce qu'ils ne savent pas et n'ont pas conscience, ce sont les déterminations de leurs conditions matérielles de vie sur ces processus de pensée et comment ces conditions exercent des effets sur ce qu'ils pensent.

³⁶³ Engels, F. "Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie" In.: *MEW*, Bd. 21. Berlin: Dietz Verlag, 1962, p. 303: "Jede Ideologie entwickelt sich aber, sobald sie einmal vorhanden, im Anschluß an den gegebenen Vorstellungsstoff, bildet ihn weiter aus; sie wäre sonst keine Ideologie, d.h. Beschäftigung mit Gedanken als mit selbständigen, sich unabhängig entwickelnden, nur ihren eignen Gesetzen unterworfenen Wesenheiten. Daß die materiellen Lebensbedingungen der Menschen, in deren Köpfen dieser Gedankenprozeß vor sich geht, den Verlauf dieses Prozesses schließlich bestimmen, bleibt diesen Menschen notwendig unbewußt, denn sonst wäre es mit der ganzen Ideologie am Ende".

³⁶⁴ "Aber als bestimmtes Gebiet der Arbeitsteilung hat die Philosophie jeder Epoche ein bestimmtes Gedankenmaterial zur Voraussetzung, das ihr von ihren Vorgängern überliefert worden und wovon sie ausgeht. Und daher kommt es, daß ökonomisch zurückgebliebne Länder in der Philosophie doch die erste Violine spielen können (...)." ("Engels an Conrad Schmidt 27. Oktober 1890." In.: *MEW* Bd. 37. Berlin: Dietz Verlag, 1967, p. 493.)

C'est une affirmation très forte, celle proférée par Engels, mais la facticité, pour le dire à la philosophe, vient à l'appuyer ici: si les humains étaient conscients des déterminations de leurs conditions matérielles de vie sur leurs esprits et leurs processus de pensée, ils n'auraient plus aucune idéologie. Or, il y a de l'idéologie, donc ils ne sont jamais conscients de ces déterminations. Le pas le plus radical, cependant, est donné par l'affirmation selon laquelle l'inconscience des conditions matérielles de vie est la condition absolument nécessaire pour l'existence et le fonctionnement de l'idéologie, et en ajoutant l'indifférence de la pensée par rapport à ses contenus, ou *matériaux de pensée*, empêche que la pensée puisse se libérer de l'idéologie pour accéder à la connaissance de ces conditions matérielles. Pour simplifier les choses, l'exception, c'est la connaissance, pas l'idéologie, c'est-à-dire qu'il faudrait trouver le petit et étroit sentier de la connaissance dans la forêt idéologique que nous vivons. Et même dans le cas des idéologies médiatisées et très éloignées de leur fondement matériel, comme c'est le cas de la religion (et aussi de la philosophie), ces changements ne peuvent être connus qu'à la condition de rechercher ce fondement, en dépit du fait que ces types d'idéologies se présentent avec des textures hautement complexes:

La religion, une fois construite, contient toujours une **texture transmise**, tout comme la tradition est alors une grande force conservatrice de tous les régions idéologiques. Mais les **changements**, qui procèdent avec cette texture, naissent **des rapports de classes**, alors **des rapports économiques** des humains, des rapports qui font ces changements.³⁶⁵

La question de l'idéologie, même si elle présuppose dans sa forme immédiate quelque élément entre la pensée et le corps humain, ne s'explique autrement que par son fondement matériel, lequel est clairement identifié par Engels à travers les rapports de classes, les rapports économiques des humains. Les changements de l'idéologie, qu'ils soient fortement complexifiés par des textures assez éloignées de son fondement matériel, ne s'expliquent que par ce fondement qui fait référence directe à la Base réelle du schéma marxien. Il n'est pas explicite chez Engels que l'ensemble de la Superstructure soit identique à l'idéologie, qu'elle constitue le domaine pur et plein de l'idéologie, mais peut-être que les formes de conscience, ou les processus de pensée des humains, lesquels sont dits en adéquation avec la Superstructure, ont cette Superstructure elle-même pour condition, c'est-à-dire que les changements des formes de conscience ont les changements de la Superstructure comme une sorte de médiation de leurs rapports avec la Base réelle. L'État est un exemple étonnant afin de corroborer cette lecture, car à mesure qu'il semble s'identifier comme un élément de la Superstructure, il est devenu assez clair que sans lui, il ne se produirait pas l'idéologie juridique qui opère l'effacement des rapports économiques. La convenance apparaît alors comme l'articulation entre les formes de conscience et la Superstructure, où des changements dans la Base

³⁶⁵ Engels, F. "Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie" In.: *MEW*, Bd. 21. Berlin: Dietz Verlag, 1962, p. 305: "Wir sehen also: Die Religion, einmal gebildet, enthält stets einen überlieferten Stoff, wie denn auf allen ideologischen Gebieten die Tradition eine große konservative Macht ist. Aber die Veränderungen, die mit diesem Stoff vorgehen, entspringen aus den Klassenverhältnissen, also aus den ökonomischen Verhältnissen der Menschen, die diese Veränderungen vornehmen".

réelle, en affectant la Superstructure qui s'élève sur elle, provoquent des changements des formes de conscience.

Ce qui relève de l'examen de ces méandres, c'est le parallèle entre le problème de l'interaction entre la Base réelle et la Superstructure, d'un côté, et, de l'autre, l'interaction entre le monde extérieur et la tête pensante. Entre ces deux paires posées alors en corrélation, quelque chose se passe et qui peut expliquer comment la Base réelle se traduit en Superstructure et comment le monde extérieur se traduit en pensée dans la tête humaine. Il me semble que ces deux questions sont non seulement parallèles mais elles peuvent y être homologues, aussi en considérant que le lien qui unit les deux questions repose sur le rapport entre le matériau de pensée, convenant aux formes de conscience par rapport à la Superstructure, et le fondement matériel, lié directement à la Base matérielle. Le fait que la force de travail intègre les Forces productives semble se produire comme un nœud qui prend le bout des formes de conscience, en passant par leur convenance avec la Superstructure, et en le liant à la Base réelle, à l'autre convenance donc, celle qui est établie entre les Rapports de Production et les Forces Productives, surtout, en tenant compte que les Forces Productives ne fonctionnent pas, suivant Althusser sur ce point, sinon *dans* et *sous* les Rapports de Production. Bien sûr, le schéma marxien est très malheureux. Néanmoins, la complexité enveloppée derrière cette *métaphore topique* proposée par Marx, mais scientifique pourtant, et qu'on décèle discursivement ; elle nous indique la difficulté qu'il eut pour rendre son schéma le plus simple possible sans perdre son pouvoir explicatif et ses aspects fondamentaux.

Du point de vue de la connaissance du devenir historique, Engels insiste qu'au lieu de penser les concaténations dans la tête, il faut les découvrir dans les faits³⁶⁶. Que signifie "découvrir dans les faits" ? Dans *Anti-Dühring*, Engels explique le rôle des faits et leur relation avec la dialectique telle que Marx la comprenait et l'avait mise en pratique:

Lorsque Marx décrit également le processus comme négation de la négation, il ne pense pas à cela: à vouloir en prouver comme historiquement nécessaire. Au contraire: après avoir historiquement prouvé que le processus partiellement se produit en fait, qu'il doit encore se produire partiellement, il le complète, d'ailleurs, comme un processus selon une certaine lois dialectique. C'est tout³⁶⁷.

Voilà le sens du fameux *post festum* de Marx. Deux moments sont ici distingués : le premier, sous l'affirmation du caractère absolu du transitoire, du devenir des choses, le caractère de l'appréhension matérialiste de la dialectique, viennent à s'ajouter l'analyse et l'étude des faits, des choses elles-mêmes, lesquelles, à la constatation de leurs tendances, peuvent, en deuxième lieu, en être complétées par la pensée, la dialectique, en exprimant les tendances du mouvement des choses dans leurs rapports contradictoires.

³⁶⁶ Engels, F. "Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie" In.: *MEW*, Bd. 21. Berlin: Dietz Verlag, 1962, p. 306: "Es kommt überall nicht mehr darauf an, Zusammenhänge im Kopf auszudenken, sondern sie in den Tatsachen zu entdecken".

³⁶⁷ Engels, F. "Anti-Dühring" In.: *MEW*, Bd. 20. Berlin: Dietz Verlag, 1990, p. 125: "Indem Marx also den Vorgang als Negation der Negation bezeichnet, denkt er nicht daran, ihn dadurch beweisen zu wollen als einen geschichtlich notwendigen. Im Gegenteil: Nachdem er geschichtlich bewiesen hat, daß der Vorgang in der Tat teils sich ereignet hat, teils noch sich ereignen muß, bezeichnet er ihn zudem als einen Vorgang, der sich nach einem bestimmten dialektischen Gesetz vollzieht. Das ist alles".

Mais ce qui commande premièrement ce processus de connaissance, ce sont les faits, tout comme ce qui donne le dernier mot, ce sont aussi les faits. Des faits qui sont réfléchis dans la tête humaine. L'étude de ces faits et de leurs rapports alors réfléchis dans la tête humaine donne le matériau préliminaire chaque fois encore soumis à des continuelles études de faits venus, des rapports logiquement pensés, qui projettent leurs tendances en devenir par des lois du mouvement, des lois de la dialectique.

Et Lénine suit scrupuleusement cette prémisse, sur "l'étude factuelle du matériau" ["фактическое изучение материала"], bien avant de se plonger dans la dialectique, car il convient de noter qu'il avait une compréhension solide du marxisme et du "Capital" des années avant de se pencher de manière systématique sur l'œuvre de Hegel. En effet, c'est en observant attentivement les faits et en menant une étude concrète qu'il a pu rédiger son analyse sur la formation sociale russe:

Mais voici que Marx, qui avait émis cette hypothèse après 1840, s'attache à l'étude concrète (*nota bene*) des faits. Il prend une formation économique de la société - le système de l'économie marchande - et, la sur la base d'une quantité prodigieuse de matériaux (qu'il a étudiés pendant au moins vingt-cinq ans), fournit une analyse minutieuse des lois qui régissent le fonctionnement de cette formation et de son développement. Cette analyse s'en tient uniquement aux rapports de production entre les membres de la société: sans jamais recourir, dans ses explications, à des facteurs situés en dehors des rapports de production. Marx permet de voir comment se développe l'organisation marchande de l'économie sociale; comment elle se transforme en économie capitaliste et crée des classes antagoniques (cette fois dans le cadre des rapports de production): la bourgeoisie et le prolétariat; comment elle développe la productivité du travail social et introduit par là un élément qui entre en contradiction irréductible avec les principes mêmes de cette organisation capitaliste.³⁶⁸

Cela montre clairement qu'au moins une certitude subsiste : le schéma marxien n'est en aucune manière circulaire. Il n'est pas clos, ne se referme jamais, ce qui est parfaitement en accord avec la nature relative de la vérité, ou, pour le formuler autrement, avec la vérité absolue de la transition, prémisse révolutionnaire de la dialectique matérialiste. Cependant, en examinant de plus près, il est impératif de reconnaître que, en dernière analyse, c'est l'unité présupposée derrière le schéma qui engendre d'importants problèmes, tout comme cette même unité doit être abandonnée en tant qu'idéologie lors du renversement par rapport à la dialectique hégélienne. Une remarque d'Engels dans ses études pour l'*Anti-Dühring* semble aller précisément dans cette direction:

La *systématique* selon Hegel est impossible. Que le monde représente un système unifié, c'est-à-dire un Tout cohérent, cela est clair, mais la connaissance de ce système présuppose la connaissance de toute la nature et l'histoire, à laquelle les humains *n'atteignent jamais*. Quiconque aussi fait des systèmes doit combler des innombrables lacunes à travers la propre imagination, c'est-à-dire *irrationnellement* fantasmer, idéologiser³⁶⁹.

³⁶⁸ Lénine, V. I. "Ce qui sont les 'Amis du Peuple' In.: *Oeuvres Complètes*. Tome 1. Paris/Moscou: Éditions Sociales/Éditions du Progrès, 1966, p. 155 - 156.

³⁶⁹ Engels, F. "Materialien zum 'Anti-Dühring'" In.: MEW, Bd. 20. Berlin: Dietz Verlag, 1990, p. 574: "Systematik nach Hegel unmöglich. Daß die Welt ein einheitliches System, d. h. ein zusammenhängendes Ganzes vorstellt, ist klar, aber die Erkenntnis dieses Systems setzt die Erkenntnis der ganzen Natur und Geschichte voraus, die die Menschen nie erreichen. Wer also Systeme macht, muß die zahllosen Lücken durch eigne Erfindung ausfüllen, d. h. irrationell phantasieren, ideologisieren".

L'association tacite entre l'idéologie et l'unité qui joue ici le rôle de clore un système, similaire à la fermeture caractéristique des représentations, et devenant elle-même l'unité de l'expression métaphorique du schéma marxien; cette association se fait conséquente identité - et opérative - à travers une sorte d'effet d'*horror vacui*. *Fantasmer* ou précisément *idéologiser*, c'est combler n'importe quel vide qui vient à apparaître. La thèse adhérente par Engels à propos du "Tout cohérent" ne se dit pas concernant la clôture, mais plutôt à la régularité des choses, pour en dire classiquement, à son fondement étiologique. Cela est tout à fait clair d'après l'articulation entre les conditions résultantes des effets bien déterminés, des circonstances qui modulent et altèrent ces résultats eux-mêmes. Il s'agit de ce qu'Engels a désigné comme "un complexe des processus", ou que Lénine désigne comme le "réseau complexe des phénomènes sociaux", pour lequel "le matérialisme a fourni un critère objectif en dégagant les *rapports de production* comme structure de la société, et en offrant la possibilité d'appliquer à ces rapports le critère scientifique général de la répétition"³⁷⁰. Le point de vue scientifique que le marxisme a proposé et développé nous fournit le chemin de l'analyse des faits comme le premier et le plus important pas pour la connaissance des formations sociales, dont la clé c'est l'analyse des rapports sociaux de production, pourtant sans jamais mépriser, mais, tout au contraire, à coup sûr considérant toujours les conditions, les faits et leurs circonstances³⁷¹. Cependant, comment comprendre la question des faits, ou proprement les faits, qu'on a vu liés à des circonstances ou conditions? Surtout, comment comprendre le rôle des circonstances dans l'analyse par rapport aux régularités et le devenir des formations sociales?

Déjà Marx écrivit une lettre à Kugelman, dans le contexte de la *Commune de Paris*, où il observait le rôle de la contingence au cours de l'histoire et qui était lié aux conditions de son développement, c'est-à-dire aux *chances* favorables ou défavorables de la lutte, à l'accélération ou au retard de la précipitation de ce cours de développement en tenant compte aussi de l'*hasard*, par exemple, "du caractère des gens qui sont les

³⁷⁰ Lénine, V. I. "Ce qui sont les 'Amis du Peuple'" In.: *Oeuvres Complètes*. Tome 1. Paris/Moscou: Éditions Sociales/Éditions du Progrès, 1966, p. 154.

³⁷¹ Lénine, V. I. "Ce qui sont les 'Amis du Peuple'" In.: *Oeuvres Complètes*. Tome 1. Paris/Moscou: Éditions Sociales/Éditions du Progrès, 1966, p. 181: "Ce qui Marx et Engels appelaient la méthode dialectique - par opposition à la méthode métaphysique - n'est ni plus ni moins que la méthode scientifique en sociologie, qui considère la société comme un organisme vivant, en perpétuel développement (et non comme quelque chose de mécaniquement assemblé et permettant ainsi toutes sortes de combinaisons arbitraires des divers éléments sociaux), un organisme dont l'étude requiert une analyse objective des rapports de production constituant une formation sociale donnée, et une étude des lois de son fonctionnement et de son développement".

premières à l'avant-garde du mouvement"³⁷². La question ici gravite autour des conditions dont le résultat des luttes dépend toujours³⁷³.

En 1877, Marx rédige une lettre aux éditeurs de la revue *Otečestvennye Zapiski* en réponse à un article intitulé *Karl Marx devant le tribunal de M. Joukowski*, dont l'auteur s'est particulièrement penché sur le chapitre concernant "l'accumulation primitive" du Capital. Le point central de cette question est, bien entendu, la "commune rurale russe" [*obščina*], un sujet qui, des années plus tard, en 1881, nécessitera un effort notable de la part de Marx pour répondre à Vera Zassoulitch³⁷⁴. L'intertextualité est assez explicite, Marx se réfère directement à la Postface de la deuxième édition allemande du *Capital*, dans laquelle non seulement apparaît le thème controversé du *renversement* hégélien, mais également où Marx cite les mots d'un "grand savant et critique russe":

Celui-ci [grand savant et critique russe] a traité dans des articles remarquables la question si la Russie doit commencer par détruire, comme le veulent ses économistes libéraux, la commune rurale pour passer au régime capitaliste, ou si, par contraire, elle puisse, sans éprouver la torture de ce régime, s'en approprier tous les fruits en développant ses propres données historiques.³⁷⁵

Cette controverse met en contexte la question, et Marx nous offre un avis très intéressant, prévenant son interlocuteur qu'il n'aime pas laisser "quelque chose à deviner", mais qu'il a atteint une position concise concernant ce sujet:

³⁷² Marx, K. "Marx an Ludwig Kugelmann. 17. April 1871" In.: *MEW*, Bd. 33. Berlin: Dietz Verlag, 1976, p. 209: "L'histoire mondiale serait, cependant, très confortable à faire, si la lutte étaient menée seulement sous la condition des chances infailliblement favorables. Autrement, elle serait de nature très mystique, si la "contingence" ne jouait aucun rôle. Naturellement, ces contingences elles-mêmes arrivent dans le cours général du développement et sont à nouveau compenser à travers autres contingences. Mais l'accélération et le retard sont très dépendants de tels "contingences" - sous lesquelles figure aussi l'"hasard" du caractère des gens qui sont les premières à l'avant garde du mouvement". ["Die Weltgeschichte wäre allerdings sehr bequem zu machen, wenn der Kampf nur unter der Bedingung unfehlbar günstiger Chancen aufgenommen würde. Sie wäre andererseits sehr mystischer Natur, wenn "Zufälligkeiten" keine Rolle spielten. Diese Zufälligkeiten fallen natürlich selbst in den allgemeinen Gang der Entwicklung und werden durch andre Zufälligkeiten wieder kompensiert. Aber Beschleunigung und Verzögerung sind sehr von solchen "Zufälligkeiten" abhängig - unter denen auch der "Zufall" des Charakters der Leute, die zuerst an der Spitze der Bewegung stehn, figuriert.]"

³⁷³ Lénine nous a offert un précieux commentaire sur ce sujet: "Marx disait en septembre 1870 que l'insurrection serait une folie. Mais quand les *masses* se soulevèrent, Marx voulut marcher avec elles, s'instruire en même temps qu'elles, dans la lutte, et non pas donner des leçons bureaucratiques. Il comprend que toute tentative d'escompter à l'avance *très exactement* les chances de la lutte serait du charlatanisme ou du pédantisme irrémissible. Il estime *plus que tout* le fait que la classe ouvrière, héroïquement, avec abnégation, avec esprit d'initiative, *élabore* l'histoire du monde. Marx considérait l'histoire du point de vue de ceux qui la *créent* sans pouvoir escompter *infailliblement* à l'avance les chances de succès, mais il ne la regardait pas en intellectuel petit-bourgeois qui vient faire de la morale: "Il était facile de prévoir... il ne fallait pas prendre..."". (Lénine, V. I. "Préface à la traduction russe des lettres de K. Marx à L. Kugelmann" In.: *Oeuvres Complètes*. Tome 12. Paris/Moscou: Éditions Sociales/Éditions du Progrès, 1967, p. 108).

³⁷⁴ Cf.: Marx, K. "Lettre à Vera Ivanovna Zassoulitch" In.: *MEGA* I.25. Berlin: Dietz Verlag, 1985, p. 217-242.

³⁷⁵ Marx, K. "L'article 'Karl Marx devant le tribunal de M. Joukowski'" In.: In.: *MEGA*, Bd. 25. Berlin: Dietz Verlag, 1985, p. 112.

Je suis arrivé à ce résultat: si la Russie continue à marcher dans le sentier suivi depuis 1861, elle perdra la plus belle chance que l'histoire ait jamais offerte à un peuple pour subir toutes les péripéties fatales du régime capitaliste.³⁷⁶

La forme conditionnelle utilisée ici est loin d'être dépourvue de pertinence, bien au contraire, elle nous aide à élucider le rôle des faits et des circonstances auxquels toutes analyses concrètes exigent. Marx énonce la canonique formule de l'implication ("si..., alors...") qui exprime la catégorie de nécessité par excellence, signifiant que lorsque la condition est remplie, l'effet ou la conséquence s'ensuit. Cependant, il est essentiel de noter la subtilité de la structure de son écriture ici : rien n'est une conjecture, c'est-à-dire que rien n'est préétabli, mais tout dépend de la "chance" que l'histoire offre au peuple russe. Cette "chance" dépend d'une *certaine condition* dont la réalisation, avec le temps, est contingente, ce qui signifie qu'elle ne peut pas sinon prendre en compte les circonstances données. En faisant abstraction des fluctuations des circonstances historiques, la condition selon laquelle la Russie suit le chemin qu'elle a emprunté depuis 1861 mène à une alternative différente de toutes les vicissitudes fatales du régime capitaliste. Mais à quoi se réfère exactement l'expression "toutes les péripéties fatales du régime capitaliste"? Elle renvoie, me semble-t-il, précisément au schéma historique, comme le souligne Marx lui-même, dans le chapitre sur "l'accumulation primitive". Ce schéma n'est pas simplement un "schéma", mais il est explicitement limité à l'Europe occidentale, ce qui ne permet en aucune manière de résoudre le problème de la commune rurale russe. Et Marx poursuit:

Voilà tout! Mais c'est trop peu pour mon critique. Il lui faut absolument métamorphoser mon esquisse historique de la genèse du capitalisme dans l'Europe occidentale en une théorie historico-philosophique de la marche générale fatalement imposée à tous les peuples, quelles que soient les circonstances historiques où ils se trouvent placés, pour arriver en dernier lieu à cette formation économique, qui assure avec le plus grand essor des pouvoirs productifs du travail social le développement le plus intégral de chaque producteur individuel. Mais je lui demande pardon.³⁷⁷

Derrière le savoureux humour caractéristique de Marx, on trouve l'affirmation selon laquelle il n'a jamais prétendu ni élaboré une "théorie historico-philosophique". Surtout, il n'a jamais élaboré une telle théorie qui rendrait compte "de la marche générale fatalement imposée à tous les peuples, quelles que soient les circonstances historiques", c'est-à-dire une théorie qui ignorerait totalement les "circonstances historiques" et qui aboutirait ainsi à une seule fin inévitable pour les formations sociales capitalistes. C'est dans ce contexte, pour renforcer sa position, que Marx fait une analogie éclairante avec la Rome antique, un exemple d'analogie qui se retrouve "à plusieurs endroits différents du 'Capital'"³⁷⁸:

C'étaient originairement des paysans libres cultivant, chacun à son compte, leurs propres parcelles. Dans le cours de l'histoire Romaine ils furent expropriés. Le même mouvement qui les sépara d'avec leurs moyens de production et de subsistance impliquait non seulement la formation de la grande

³⁷⁶ Marx, K. "L'article 'Karl Marx devant le tribunal de M. Joukowski'" In.: In.: *MEGA*, Bd. 25. Berlin: Dietz Verlag, 1985, p. 115.

³⁷⁷ Marx, K. "L'article 'Karl Marx devant le tribunal de M. Joukowski'" In.: In.: *MEGA*, Bd. 25. Berlin: Dietz Verlag, 1985, p. 116.

³⁷⁸ Marx, K. "L'article 'Karl Marx devant le tribunal de M. Joukowski'" In.: In.: *MEGA*, Bd. 25. Berlin: Dietz Verlag, 1985, p. 116

propriété foncière, mais encore celle de grands capitaux monétaires. Ainsi, un beau matin (il y avait) d'un côté des hommes libres, dénués de tout sauf leur force de travail, et de l'autre, pour exploiter leur travail, les détenteurs de toutes les richesses acquises. Qu'est-ce qui arriva? Les prolétaires romains devinrent non des travailleurs salariés, mais un "*mob*" fainéant, plus abjecte que les ci-devant *poor whites* des pays méridionaux des Etats- Unis, et à leur côté se déploya un mode de production non capitaliste, mais esclavagiste. Donc des événements d'une analogie frappante, mais se passant dans des milieux historiques différents, amenèrent des résultats tout-à-fait disparates. En étudiant chacune de ces évolutions à part et en les comparant ensuite, l'on trouvera facilement la clef de ce phénomène, mais on n'y arrivera jamais avec le passe-partout d'une théorie historico-philosophique générale dont la suprême vertu consiste à être suprahistorique.³⁷⁹

Contrairement à une "théorie historico-philosophique générale" dont la "suprême vertu" - se moque Marx - est d'être "suprahistorique" (voire "anhistorique"), il est essentiel de considérer l'ensemble des conditions réelles qui, dans ce contexte, se délimitent mieux en tant que différents milieux historiques. Ces milieux historiques encadrent effectivement des événements qui les différencient, même s'ils partagent analytiquement certains éléments similaires. De plus, dans cet exemple de Marx, les formes sont examinées dans des conditions réelles, et c'est uniquement à travers de telles conditions réelles que l'on peut concevoir clairement ce qui se produit ou s'est produit au sein d'une formation sociale donnée lors de son étude. Par conséquent, c'est uniquement à travers les conditions réelles de chaque cas et de chaque formation sociale analysée que l'on peut les comparer et expliquer comment elles engendrent un résultat ou un effet historique spécifique, et non d'autres, ainsi que la manière dont elles se développent vers une forme spécifique plutôt qu'une autre.

³⁷⁹ Marx, K. "L'article 'Karl Marx devant le tribunal de M. Joukowski'" In.: In.: *MEGA*, Bd. 25. Berlin: Dietz Verlag, 1985, p. 117.

Chapitre III: La pertinence de la Surdétermination

Le caractère scientifique de la démarche marxienne commande l'intervention d'Althusser sans trêve. La métaphore *topique* n'est qu'une simplification de la complexité qu'elle-même a cherché à rendre visible. En réalité, comme cela a été analysé, cette *topique* dissimule en son sein des nœuds qui ne sont tout simplement pas représentables, échappant ainsi au langage. Lénine lui a attribué un "sens pratique", comme l'a souligné Althusser. Engels a dû rappeler la lutte politique et la lutte de classes dans sa réinscription de la *topique* dans son *Ludwig*, précisément, son inscription à la Base réelle, incarnée donc dans la contradiction entre les rapports de production et les forces productives. Le grand mérite de cette *topique* réside cependant dans son efficacité à représenter que ce sont les conditions réelles, c'est-à-dire la Base réelle qui *détermine en dernière instance* tous les autres éléments constitutifs d'une formation sociale concrète, et ce, pour toutes les formations sociales en termes généraux.

La dissolution de la métaphore *topique* ou son déploiement dans une lecture en entier demande sa reconstruction complète. Plutôt que de s'attarder sur des éléments statiques se rapportant à des aspects descriptifs de la *topique*, le chemin le plus approprié, tel que suivi par Althusser, consiste à se concentrer sur les éléments d'articulation, ces éléments qui englobent les aspects dynamiques, où tout peut converger vers la question du devenir. Car, en dernière analyse, c'est le devenir qui sous-tend le versant matérialiste, voire révolutionnaire, de la dialectique dans le marxisme.

Wechselwirkung et Rückwirkung

Le sujet et les articulations enveloppés dans *Contradiction et Surdétermination*, quoiqu'ils en soient fondamentaux, dépassent très malheureusement notre cadre de recherche ici. Derrière cette écriture d'Althusser, on trouve des discussions très difficiles avec l'écriture de pensée de Hegel, surtout en ce qui concerne la *Doctrine de l'Essence* de la *WdL*. Dès son mémoire sur la notion de "contenu" chez Hegel, certaines questions semblent parvenir en discussion et leur présence est frappante ici, dans cette écriture qu'on envisage maintenant. Notamment, la "dialectique de l'*Umschlagen*"³⁸⁰ ou du "renversement", qui, disons-le en passant, rompt avec des représentations cruciales telles l'extériorité et l'intériorité, la forme et le contenu *etc.* Ce chemin nous mènerait à des points, certes, décisifs pour l'intelligence du positionnement de la *surdétermination* comme caractérisant la dialectique matérialiste. En fait, pas seulement ça. On l'a vu, la notion d'*unité* est bien perturbée, mais le traitement qu'Althusser en va donner ne viendra à la lumière du jour qu'à la fin des années soixante, particulièrement dans les analyses qu'il réalise sur la notion de *sujet* par le biais de la lecture que Lénine fit de la *WdL*. Il s'agit là de ses fameux "cahiers philosophiques"³⁸¹.

³⁸⁰ Althusser, L. "Du contenu dans la pensée de G. W. F. Hegel" In.: *Écrits philosophiques et politiques*. T. 1. Paris: Stock/Imec, 1994, p. 117-118; 112-113.

³⁸¹ Cf.: Lénine, V. I. *Oeuvres Complètes*. t. 38. Paris/Moscou: Éditions Sociales/Éd. du Progrès, 1971.

Les questions et les positionnements d'Althusser par rapport à ces questions, néanmoins, s'assument d'une manière tellement subtile comme s'il était, à chaque moment de sa pensée, en train de "marcher sur les coquilles des œufs". En effet, le grand défi n'était pas au fond le simple refus des rapports entre Marx et Hegel, tel comme il est apparu ouvertement d'après les *interventions littéraires* d'Althusser. La véritable difficulté de ces rapports toujours s'est imposée, me semble-t-il, tellement irrésolue que la séparation radicale entre les deux penseurs n'a donné leur face publique qu'à titre de provision en visant, partant, des effets plutôt politiques que théoriques.

Au contraire de ce qu'ont dit certains des lecteurs d'Althusser, la *surdétermination* ne se dit pas exclusivement au plan discursif ou, selon les mots d'un éminent critique, au "symbolique"³⁸². C'est vrai qu'Althusser a emprunté la notion de *surdétermination* de la psychanalyse, mais il dépasse ce fait en assimilant à la démarche lacanienne. Effectivement, Althusser semble avoir plutôt une *approche* de cette notion à travers des lentilles spinozistes, ce qui n'est pas une assimilation sans raison. On méconnaît si Althusser a quelquefois lu Lou-Andreas Salomé, cette grande philosophe et psychanalyste jusqu'à aujourd'hui mise de côté sans aucune explication, excepté le fait qu'elle est une femme. Salomé avait déjà très bien observé les liens étroits entre Spinoza et la psychanalyse, notamment en ce qui concerne la notion de *surdétermination*:

Dans la psychanalyse, il est quelque chose de fondamentale qui rencontre tout le spinozisme d'une manière exceptionnellement forte: le concept de *surdétermination* [*Überdetermination*]. Cette intuition [*Einsicht*] que tout serait mentalement surdéterminé, et qu'il *faudrait* même qu'il en soit ainsi, pourvu qu'on la poursuive loin et suffisamment, traverse l'habituel concept de détermination logique, brise sa chaîne unilatérale et le transforme, enfin, dans une connexion effective [*Allwechselwirkung*]. Le nexé effectif [*Wechselwirkung*] de tout avec tout ne doit qu'être assumée jusqu'aux dernières conséquences pour qu'on ait ce par quoi, chez Spinoza, à partir du mouvement empirique, on parvient à la tranquillité de l'éternité de sa philosophie.³⁸³

³⁸² Mouffe et Laclau opèrent cette réduction de la *surdétermination* au *Symbolique* en argumentant sous l'autorité de Freud lui-même. En fait, il s'agit là seulement d'une lecture lacanienne de Freud, car, comme on l'a vu, la *surdétermination* ne se limite nullement au "symbolique": "For Freud, overdetermination is no ordinary process of 'fusion' or 'merger' - which would at most be a metaphor established by analogy with the physical world, compatible with any form of multi-causality; on the contrary, it is a very precise type of fusion entailing a symbolic dimension and a plurality of meanings. The concept of overdetermination is constituted in the field of the symbolic, and has no meaning whatsoever outside it. Consequently, the most profound *potential* meaning of Althusser's statement that everything existing in the social is over determined, is the assertion that the social constitutes itself as a symbolic order. The symbolic - i.e. , overdetermined - character of social relations therefore implies that they lack an ultimate literality which would reduce them to necessary moments of an immanent law" (Laclau, E.; Mouffe, C. *Hegemony and Socialist Strategy*. London/New York: Verso, 2021, p. 97-98). Il est intéressant que tous les deux considèrent que la *surdétermination* tend à la disparition du discours althusserien: "The concept of overdetermination tended to disappear from Althusserian discourse, and a growing closure led to the installation of a new variant of essentialism. This process, already started in 'On the Materialist Dialectic', was to culminate in Reading Capital" (*Idem*, p. 98). Cette opinion ne se soutient guère, quoiqu'elle a le mérite de mesurer l'envergure de la mésentente qu'a subie cette notion althusserienne.

³⁸³ Salomé, L. A.-. *In der Schule bei Freud*. Frankfurt am Main/Berlin/Wien: Ullstein, 1983.

Je m'engage dans la traduction, ou plus précisément la transcréation, de *Wechselwirkung* par "nexe effectif" et, par conséquent, d'*Allwechselwirkung* par "connexion effective"³⁸⁴. Une "opération du texte"³⁸⁵ doit se construire ici. Salomé affirme que "tout serait mentalement surdéterminé" en restreignant apparemment la *surdétermination* au mental. Néanmoins, il faut y ajouter ce que Freud a expressément écrit dans son *Möse Mann*, à savoir que la surdétermination se dit aussi de "la réalité en dehors de nous" et que "(...) chaque événement [*Ereignis*] se montre y être surdéterminé [*überdeterminiert*], [qu']il se définit comme l'effet de plusieurs causes convergentes [*als die Wirkung mehrerer konvergierender Ursachen*]"³⁸⁶. En récupérant la sentence d'Engels selon laquelle le monde extérieur et la pensée humaine sont "deux séries de lois lesquelles sont identiques d'après la chose, néanmoins différents par rapport à l'expression" [*zwei Reihen von Gesetzen, die der Sache nach identisch, dem Ausdruck nach aber insofern verschieden sind*], on retrouve, comme on l'a déjà vu, la EIIP8 de Spinoza : "L'ordre, et la connexion des idées est la même que l'ordre, et le connexion des choses" [*Ordo, & connexio idearum idem est, ac ordo, & connexio rerum*]^{387 388}. Toutefois, il faut se demander ce que Engels entend par ces deux séries, comment elles interagissent l'une par rapport à l'autre en ce qui concerne directement la *connaissance scientifique* du *matérialisme historique*.

La critique qu'Engels fait de Rodbertus dans la lettre à Kautsky du 20 septembre 1884 nous fournit un fil conducteur. Tout d'abord, il rappelle à Kautsky comment Marx procédait *scientifiquement*: "Marx rassemble le contenu commun donné dans les choses et les rapports dans leur expression la plus générale, son abstraction seulement restitue donc, sous forme pensée, le contenu qui est déjà donné dans les choses données"³⁸⁹. Rodbertus fait autrement. En recherchant "le contenu vrai, éternel des choses et des rapports sociaux", il méprise le contenu actuel, lequel, en outre, est "essentiellement transitoire", en éliminant de son contenu "vrai", préalablement idéalisé, tous les éléments du contenu actuel qui ne lui sont pas adéquats. Si le contenu actuel, existant en acte, ne correspond pas à son concept préalablement établi, ce contenu-là tombe

³⁸⁴ Pour une opinion diverse de la *Wechselwirkung*, voir: Morfino, V. "Genealogia della Wechselwirkung" In.: *Genealogia di un pregiudizio. L'immagine di Spinoza in Germania da Leibniz a Marx*. Hildesheim/ Zürich/New York: Georg Olms Verlag, 2016, pp. 278-284.

³⁸⁵ Campos, H. de. *A operação do texto*. São Paulo: Perspectiva, 1976.

³⁸⁶ Freud, S. "Der Mann Moses und die monotheischen Religion" In.: *Gesammelte Werke*, Band 16. London: S. Fischer Verlag, 1961, p. 214-215. [Traduit par moi, D.L.]

³⁸⁷ EIIP7: *Ordo, & connexio idearum idem est, ac ordo, & connexio rerum*.

³⁸⁸ Je présuppose ici les analyses réalisées par Morfino sur la différence entre la *connexio* de l'*Ethica* et les *series* du *TIE*. Morfino ne le dit pas explicitement, mais il s'agit là d'une vraie *coupure épistémologique* chez Spinoza, en divisant ses oeuvres de jeunesse de ces oeuvres de maturité.

³⁸⁹ Engels, F. "Engels an Karl Kautsky. 20 Sept. 1884" In.: *MEW*. Bd. 36. Berlin: Dietz Verlag, 1979, p. 209: "Marx faßt den in den Dingen und Verhältnissen vorliegenden gemeinsamen Inhalt auf ihren allgemeinsten Gedankenausdruck zusammen, seine Abstraktion gibt also nur in Gedankenform den schon in den Dingen liegenden Inhalt wieder".

hors de ce concept³⁹⁰. En somme, chez Rodbertus, le concept ne cherche pas son adéquation d'après les faits toujours en devenir, en faisant de ce concept lui-même un concept en devenir et commandé par le devenir des choses, des faits, comme chez Marx. Pour Rodbertus, c'est le concept préalablement idéalisé, défini, vrai et immuable qui commande les faits en affirmant d'eux l'adéquation ou l'inadéquation, la vérité ou la fausseté.

Ce rapport entre le concept et les faits ou les choses à travers son contenu, dont Marx fait les faits et les choses commander l'abstraction pour l'établissement du contenu du concept, il présuppose l'identité des deux côtés, celui des choses et des faits et celui du concept, à la fois que cette identité se fait différence, précisément, la différence entre les côtés, sinon il n'y aurait aucun sens du *connaître*, l'opération d'abstraction dont Engels parle. Cela devient encore plus clair d'après la correspondance d'Engels avec Conrad Schmidt, particulièrement celle du 12 mars 1895, où il est en discussion la loi de la valeur³⁹¹ et ses rapports avec la réalité:

Les rapproches qui vous fait sur la lois de la valeur, rencontrent *tous* les concepts, observés du point de vue de l'effectivité. L'identité entre penser et être, m'exprimant de manière hégélienne, est tout à fait coïncident avec votre exemple du cercle et du polygone. Ou plutôt, les deux, le concept d'une chose et son effectivité, se côtoient comme deux asymptotes, se rapprochant toujours l'une de l'autre mais ne se coïncidant jamais. Cette différence entre les deux réside simplement dans le fait que le concept n'est pas immédiatement la réalité, et que la réalité n'est pas immédiatement son propre concept. C'est pourquoi un concept a essentiellement la nature de concept, qu'il ne coïncide pas simplement *prima facie* avec la réalité, à partir de laquelle il doit d'abord être abstrait, c'est pourquoi il est plus qu'une fiction, à moins que vous n'expliquiez tous les résultats de la pensée par des fictions, car leur correspondance avec l'effectivité ne se fait que par un long détour, et même alors seulement asymptotiquement et de manière approximative.³⁹²

³⁹⁰ Engels, F. "Engels an Karl Kautsky. 20 Sept. 1884" In.: *MEW*. Bd. 36. Berlin: Dietz Verlag, 1979, p. 209: "R[odbertus] dagegen macht sich einen solchen mehr oder weniger unvollkommenen Gedankenausdruck und mißt die Dinge an diesem Begriff, nach dem sie sich richten sollen. Er sucht den wahren, ewigen Inhalt der Dinge und der gesellschaftlichen Verhältnisse, deren Inhalt aber wesentlich ein vergänglicher ist. Also das wahre Kapital. Dies ist nicht das gegenwärtige, das nur eine unvollkommene Realisierung des Begriffs. Statt aus dem gegenwärtigen, einzig ja wirklich existierenden Kapital den Kapitalbegriff abzuleiten, nimmt er, um vom heutigen Kapital zum wahren Kapital zu kommen, den isolierten Menschen zu Hilfe und fragt, was in dessen Produktion wohl als Kapital figurieren könne. Nämlich das einfache Produktionsmittel. Dadurch wird das wahre Kapital ohne weiteres zusammengeworfen mit dem Produktionsmittel, das je nach Umständen Kapital ist oder auch nicht. Dadurch sind alle schlechten Eigenschaften, nämlich alle wirklichen Kapitaleigenschaften, aus dem Kapital beseitigt. Nun kann er fordern, das wirkliche Kapital solle sich nach diesem Begriff richten, nämlich nur noch als einfaches gesellschaftliches Produktionsmittel fungieren, alles abstreifen, was es zum Kapital macht, und doch Kapital bleiben, ja grade dadurch erst wahres Kapital werden".

³⁹¹ La discussion entre Engels et Conrad a pour contexte son livre *De Durchschnittsprofitrate auf Grundlage des Marx'schen Werthgesetzes* (1889), où Conrad interroge les conséquences de la loi de la valeur, en l'interprétant comme une sorte de postulat de Marx sujet à des complications.

³⁹² Engels, F. "Engels an Conrad Schmidt. 12 März 1895" In.: *MEW*. Bd. 39. Berlin: Dietz Verlag, 1968, p. 431: "Die Vorwürfe, die Sie dem Wertgesetz machen, treffen *alle* Begriffe, vom Standpunkt der Wirklichkeit aus betrachtet. Die Identität von Denken und Sein, um mich hegelsch auszudrücken, deckt sich überall mit Ihrem Beispiel von Kreis und Polygon. Oder die beiden, der Begriff einer Sache und ihre Wirklichkeit, laufen nebeneinander wie zwei Asymptoten, sich stets einander nähernd und doch nie zusammentreffend. Dieser Unterschied beider ist eben der Unterschied, der es macht, daß der Begriff nicht ohne weiteres, unmittelbar, schon die Realität, und die Realität nicht unmittelbar ihr eigener Begriff ist. Deswegen, daß ein Begriff die wesentliche Natur des Begriffs hat, daß er also nicht ohne weiteres *prima facie* sich mit der Realität deckt, aus der er erst abstrahiert werden mußte, deswegen ist er immer noch mehr als eine Fiktion, es sei denn, Sie erklären alle Denkresultate für Fiktionen, weil die Wirklichkeit ihnen nur auf einem großen Umweg, und auch dann nur asymptotisch annähernd, entspricht".

Derrière la métaphore des asymptotes, il se cache la raison pour laquelle le concept et la réalité ne peuvent jamais coïncider. Mais est-ce que coïncider serait ici le synonyme de s'identifier? Que la pensée et la chose, la réalité, soient les mêmes et pourtant qu'elles ne coïncident jamais, voilà la tension produite sur l'identité et la différence. Or, Engels lui-même affirmait l'identité dans la chose et la différence dans l'expression, ce qui pose des problèmes avec l'impossibilité de coïncidence. Il est vrai que la correspondance [*entsprechen*], qu'auparavant on appelait *adéquation*, se fait toujours impossible, la question tombe ici sur cet impossible, sur ce qui lui donne consistance par la tension provoquée dans l'identité et la différence.

La non-coïncidence, c'est l'approximatif, le presque se toucher des asymptotes. Mais coïncider et non-coïncider se traduisent en identité *immédiate* ou *médiatisée*, ce qui résout la tension. Car c'est la réalité immédiate, écrit Engels, que coïncide entièrement avec son concept. C'est cette réalité supposée immédiatement prise par des concepts qui s'éloigne de la réalité par le fait même qu'elle s'identifie *in toto* avec cette réalité ; c'est bien cette appréhension *immédiate* qui se présente comme proprement fiction, la fiction de la vérité, de la transparence spontanée entre réalité et concept, tandis que le "vrai" concept, qui n'est qu'une vérité approximative, ne coïncide jamais avec la réalité, l'effectif. Il faut la médiation de l'abstraction pour que le concept soit la non-coïncidence, pour qu'il fasse corps avec la réalité et, ainsi, pour qu'il soit l'identité avec la réalité. Seulement après le "long détour", c'est-à-dire par des *médiations* de la pensée par l'abstraction, que le concept se trouve adéquat ou correspondant avec l'effectivité, une adéquation ou correspondance toujours approximative.

Toutefois, la manipulation qu'Engels fait ici par rapport à l'identité et à la différence demeure encore assez obscure. Ces assertions vont au-delà des particularités en discussion avec Schmidt, comme la loi de la valeur, le taux de profit *etc.* Elles atteignent la généralité de toutes les lois économiques, et, on pourrait dire sans aucun risque, que ces considérations d'Engels ont la portée du problème de la connaissance. C'est pourquoi il écrit à Schmidt que la nature du taux de profit et des lois économiques en général, "(...) elles n'ont toutes pas d'autre réalité que dans l'approximation, la tendance, dans la moyenne, pourtant jamais dans l'*immédiate* effectivité"³⁹³. Or, qu'est-ce que cela veut dire, en termes de la pratique théorique? L'exemple donné par Engels sur la "féodalité" est extrêmement éclairant, examinons-le de près:

Est-ce la féodalité a jamais été adéquate/correspondante à son concept? Fondée dans le royaume des francs occidentaux, plus développée dans la Normandie à travers les conquérants norvégiens, mieux construite à travers les Normands français dans l'Angleterre et le sud de l'Italie, elle fut le plus proche de son concept dans l'éphémère Royaume de Jérusalem, lequel a laissé dans les *Assises de Jérusalem* la classique expression de l'ordre féodale. Est-ce cet Ordre était donc une fiction, car il n'a

³⁹³ Engels, F. "Engels an Conrad Schmidt. 12 März 1895" In.: *MEW*. Bd. 39. Berlin: Dietz Verlag, 1968, p. 431: "(...) sie [die Natur der Profitrate und der ökonomischen Gesetze überhaupt] alle haben keine andre Realität als in der Annäherung, der Tendenz, im Durchschnitt, aber nicht in der *unmittelbaren* Wirklichkeit".

se réalisé qu'en Palestine une existence pleinement classique de courte durée, et cela aussi seulement - majoritairement - sur le papier?³⁹⁴

Est-ce que cela veut dire que la féodalité ne dépasserait pas le statut d'un modèle dont l'existence réelle ne correspondrait jamais à son concept pur, épuré de toutes imperfections à la manière dont Rodbertus conçoit le capital? Quand Engels écrit que non seulement l'existence classique, c'est-à-dire pleinement correspondante à son concept, n'a eu lieu que pendant une courte période et, de plus, seulement "sur le papier", en d'autres termes, pas pleinement adéquate à son concept, l'impossibilité de l'identité totale entre réalité et concept s'impose radicalement. Toutefois, cela ne nous conduirait pas à réaffirmer la notion de modèle pour tous les concepts que l'on vient de concevoir, même abstraction faite, c'est-à-dire même en tenant compte des médiations nécessaires? Il faut qu'on soit attentif au fait que le concept n'est pas un modèle, une représentation ; ce qui pose des problèmes: que le concept ne soit pas un modèle reprend la question de l'approximatif, des asymptotes, et, en dernière analyse, de l'identité et de la différence. C'est qu'un élément de l'entière problème nous manque ici, et qu'Engels le précise justement en s'appuyant sur la *Théorie de l'Évolution*:

Du moment que nous acceptons la Théorie de l'Évolution, tous nos concepts de la vie organique ne correspondent qu'approximativement de l'effectivité. Sinon il n'aurait pas des transformations; du jour où concept et effectivité coïncideraient absolument dans le monde organique, ce serait la fin du développement. Le concept de Poisson inclut une vie dans l'eau et respiration par branchies; comment vous voulez que le Poisson passe à l'amphibie sans percer ce concept? Et il est été percé, et nous connaissons toute une série des Poissons qui ont évolué leur vessie natatoire au poumon et qui peuvent respirer de l'air. Comment vous voulez passer du reptile ovipare au mammifère, qui porte progéniture vivante, sans mettre en conflit avec la réalité l'un ou les deux concepts? Et dans l'effectivité nous avons toute une sous-classe de mammifère ovipare chez les monotrèmes - j'ai vu les oeufs de l'ornithorynque à Manchester en 1834 et j'ai me moqué par une étroitesse la plus hautaine de cette bêtise, comme si un mammifère pouvait pondre des oeufs, et maintenant c'est connu! Ne faites pas aussi le même avec le concept de la valeur, c'est pourquoi après j'ai dû demander pardon à l'ornithorynque.³⁹⁵

³⁹⁴ Engels, F. "Engels an Conrad Schmidt. 12 März 1895" In.: *MEW*. Bd. 39. Berlin: Dietz Verlag, 1968, p. 433: "Ist denn die Feudalität jemals ihrem Begriff entsprechend gewesen? Westfrankenreich gegründet, in der Normandie durch die norwegischen Eroberer weiterentwickelt, durch die französischen Normannen in England und Süditalien fortgebildet, kam sie ihrem Begriff am nächsten - im ephemeren Königreich Jerusalem, das in den *Assises de Jérusalem* den klassischsten Ausdruck der feudalen Ordnung hinterlassen hat. War diese Ordnung deswegen eine Fiktion, weil sie nur in Palästina eine kurzlebige Existenz in voller Klassizität zustande brachte, und auch das nur - größtenteils - auf dem Papier?"

³⁹⁵ Engels, F. "Engels an Conrad Schmidt. 12 März 1895" In.: *MEW*. Bd. 39. Berlin: Dietz Verlag, 1968, p. 433: "Von dem Augenblick, wo wir die Evolutionstheorie akzeptieren, entsprechen alle unsre Begriffe vom organischen Leben nur annähernd der Wirklichkeit. Sonst gäbe es keine Veränderung; an dem Tag, wo Begriff und Wirklichkeit in der organischen Welt sich absolut decken, ist es am Ende mit der Entwicklung. Der Begriff Fisch schließt ein Leben im Wasser und Atmen mit Kiemen; wie wollen Sie vom Fisch zum Amphibium kommen ohne Durchbrechen dieses Begriffs? Und er ist durchbrochen worden, und wir kennen eine ganze Reihe von Fischen, die ihre Luftblase zur Lunge weiterentwickelt haben und Luft atmen können. Wie wollen Sie vom eierlegenden Reptil zum Säugetier kommen, das lebendige Junge austrägt, ohne einen oder beide Begriffe mit der Realität in Konflikt zu bringen? Und in Wirklichkeit haben wir in den Monotremen eine ganze Unterklasse eierlegender Säugetiere - ich habe die Eier des Schnabeltiers 1843 in Manchester gesehen und in hochmütiger Borniertheit die Dummheit verspottet, als ob ein Säugetier Eier legen könnte, und jetzt ist's bewiesen! Tun Sie also nicht dem Wertbegriff dasselbe an, weswegen ich nachträglich das Schnabeltier um Verzeihung bitten mußte!"

Accepter la *Théorie de l'Évolution*, en fait, c'est accepter le devenir dans réalité, ou plus précisément les devenirs dans la nature, dans les natures des choses. Tout en étant transitoire, la réalité ne se permettrait jamais de s'être rapprochée par des modèles, car chaque fois qu'un modèle se construit, il assigne déjà son sévère, et même insurmontable éloignement dans leur propre caractère représentationnel. Le concept comme modèle, cela ne signifie pas seulement un retour à la vérité, en tant qu'extérieur, dans leur fixité comme représentation, à ce qu'elle forcément doit se référer, son contenu qu'ambitionne l'effectif; cela signifie aussi rendre impossible l'identité de la chose même tout en séparant des réalités qu'en fait sont inséparable, le connaître et le connu. L'extériorité, synonyme de fixité représentationnel, produit du cerveau humain, elle atteint l'effectif par le biais de la différence des réalités présupposée lesquelles sont pleinement équivalente à des représentations détachées et non-rapportantes entre elles. C'est-à-dire que l'*immédiat* se fait cette séparation même, qu'il se construit sur cette différence entre l'extériorité et l'intériorité corrélative à l'intériorité d'une représentation que ne se rapport à autre représentation qu'autant que celle-ci se fait toujours et irrémédiablement insurmontable extérieure à celle-là.

Or, si le concept se porte comme tel, il devient impossible qu'il puisse envisager la réalité constitutivement en mouvance, en devenir. Le paradoxe s'instaure du moment que le concept se fait identique à la réalité, mais *immédiatement* identique, ce qu'implique la différence dans la réalité elle-même, ou plutôt c'est l'exigence même de l'identité que son autre, la différence s'accommode en quelque part qui ne soit pas celle où l'identité se pose. L'identité présumée du concept avec son contenu pris au sens *réel*, porte la différence à la réalité en distinguant radicalement le réel producteur du concept, le connaisseur, du réel producteur du connu, la chose elle-même. En ce faisant, il en résulte aussi le blocage du devenir, tantôt par rapport à la réalité, tantôt par rapport au concept, dont l'expression ne serait autre que celle de l'approximatif.

Pourquoi donc l'approximatif s'impose-t-il comme l'adéquation ou la correspondance entre concept et réalité? Le forage à travers des concepts qui permet de passer de l'un à l'autre rompt avec leur fixité représentationnelle autant que la réalité en jeu ne se tient qu'en devenir. Et c'est la réalité qui commande entièrement la connaissance, tout comme l'ornithorynque commande la dissolution de la représentation du mammifère et la représentation de l'ovipare; c'est l'effectif qui perce les représentations, qu'on le veuille ou non, en brisant l'impossible et, en effet, l'idéal se meut aussi en mouvance. Délivrer un bébé porté au ventre et pondre l'œuf se rapportent, en biologie, de manière contradictoire l'un par rapport à l'autre, et pourtant cela existe. Et l'ornithorynque va bel et bien et vit sa vie, ce mammifère-ovipare. Il s'agit là du côté révolutionnaire de la dialectique, celui que le transitoire affirme impérieusement, la vérité toujours relative ou, en d'autres termes, les concepts comme toujours approximatifs.

Toutefois, afin que l'on puisse rigoureusement poursuivre notre chemin ici, la question de l'identité et de la différence doit nécessairement s'éclairer, sinon on tombera sans cesse dans des abyssales incompréhensions. À la fin de 1891, Engels avait recommandé à Schmidt l'étude de Hegel, dans une lettre du 1er novembre de cette même année:

Dans la première section (Être) vous ne devez pas s'arrêter pendant longtemps sur l'Être et le Néant, le dernier § de la Qualité, après Quantité et Mesure sont beaucoup plus beaux, la Doctrine de l'Essence pourtant c'est la partie principale: la dissolution des opposés abstraits dans leur insoutenabilité [*Haltlosigkeit*], où, dès que l'on veut maintenir un seul côté, il se change subrepticement dans l'autre &c. Pourtant, vous pouvez toujours s'éclairer par des exemples concrets. Par exemple, de l'inséparabilité de l'identité et la différence vous avez en tant que marié un frappant exemple sur soi-même et votre femme. C'est absolument pas possible à établir si l'amour sexuel est la joie de l'identité dans la différence ou de la différence dans l'identité. Enlevez la différence (ici des sexes) ou l'identité (l'humanité des deux), et qu'est-ce qu'il vous reste? Je me souviens comment, au début, cette inséparabilité de l'identité et de la différence m'a tourmenté, bien qu'on ne puisse faire aucun pas sans trébucher dessus.³⁹⁶

Il n'est pas notre objectif, bien que cela soit l'une des plus excitantes, de nous attarder sur la *WdL*, qui mériterait, bien sûr, une étude en profondeur et au-delà du *status quaestionis*, surtout en confrontant des interprétations de ceux qui se sont dédiés à l'étude de cette magistrale écriture. Un bref passage sur la Doctrine de l'Essence sur l'*identité* est cependant indispensable pour l'intelligence du point central qui anime les rapports entre concept et réalité, l'impossibilité équivalente à l'approximatif, et le statut du devenir en question, relatif à la fois à l'effectif et au concept.

Tout indique que le "noyau rationnel" de la dialectique hégélienne, ce qui la rend donc révolutionnaire, se concentre dans la Doctrine de l'Essence. Rappelons, tout d'abord, que dans le contexte de la Doctrine de l'Essence, contrairement à la sphère de l'Être, il ne s'agit plus du "devenir", car l'essence est considérée comme l'unité absolue de l'être-en-soi-et-pour-soi, faisant ainsi de la détermination immanente à cette unité. Dans la Doctrine de l'Essence, il s'agit donc de la *réflexion*. Ce sont les *déterminations-de-réflexion* qui s'exposent soumises à l'analyse spéculative, et sur lesquelles Hegel nous donne à voir ses opérations en des liens intimes par le biais de leurs formes propositionnelles, par la maniabilité des propositions exemplaires telles que "Tout est égal à soi-même" ($A=A$) et, son revers négatif, "A ne peut pas être en même temps A et non-A". Le caractère des *lois universelles de la pensée* est remis en question: si en principe ces propositions fondamentales à la pensée se comportent de manière absolue et indémontrable; en fait, la spéculation les fait éclater en des oppositions entre elles, ce qui conduit à leur mutuelle dissolution, d'où la perte de leur caractère absolu.

L'"expérience de la pure proposition" concernant l'identité se réalise donc par l'exemple de la "plante". En se demandant "qu'est-ce qu'une plante?", on éprouve la réponse ennuyante selon laquelle "une plante est une plante". À l'attente d'une détermination diverse et qui va au-delà de l'ennuyante affirmation du même comme réponse, cette vérité absolue de l'identité ne devient qu'un verbiage vide, vain. "Quelque

³⁹⁶ Engels, F. "Engels an Conrad Schmidt. 1 Nov. 1891" In.: *MEW*. Berlin: Dietz Verlag, 1988, p. 203-204: "Im ersten Abschnitt (Sein) sollten Sie sich nicht zu lange bei dem Sein und Nichts aufhalten, die letzten § der Qualität, dann Quantität und Maß sind viel schöner, die Lehre vom Wesen aber ist der Hauptteil: die Auflösung der abstrakten Gegensätze in ihre Haltlosigkeit, wo, sobald man die eine Seite allein festhalten will, sie sich unvermerkt in die andre verwandelt usw. Dabei können Sie sich die Sache immer an konkreten Beispielen klarmachen. Z.B. von der Untrennbarkeit von Identität und Unterschied haben Sie als Bräutigam ein schlagendes Exempel an sich selbst und Ihrer Braut. Es ist absolut nicht festzustellen, ob die Geschlechtsliebe die Freude ist an der Identität im Unterschied oder an dem Unterschied in der Identität. Nehmen Sie den Unterschied (hier des Geschlechtes) weg oder die Identität (die Menschheit beider), und was bleibt Ihnen übrig? Ich erinnere mich, wie mich im Anfang grade diese Untrennbarkeit von Identität und Unterschied geplagt hat, obwohl wir keinen Schritt tun können, ohne darüber zu stolpern".

chose" d'autre est attendu, une détermination ultérieure, certes, à travers laquelle on échapperait de ce verbiage. Toutefois, chaque fois qu'on se demande "qu'est-ce qu'une plante?", on tombe toujours dans la réponse: "une plante est une plante". L'attente d'une détermination ultérieure, de quelque chose d'autre, ne résulte qu'*en rien*, l'identité s'affirme toujours : "qu'est-ce que A?", oui, il est bien "A", donc "A=A". Cette sorte de frustration éprouvée porte en soi un résultat : "Un tel discours *identique* à soi *se contredit* donc *lui-même*"³⁹⁷. Il s'agit là d'une remarque de Hegel, dont la pertinence mérite d'être soulignée ici, car elle est en accord avec ce qui est essentiel pour Engels et qui nous sert à comprendre ce qu'il a écrit dans sa lettre à Schmidt. Voyons-la de plus près:

Il est donc dans la *forme de la proposition*, forme dans laquelle est exprimée l'identité, plus que l'identité, simple, abstraite; il s'y trouve impliqué ce pur mouvement de la réflexion dans lequel l'Autre se présente seulement comme apparence, comme immédiate disparition; "A *est*" constitue un début qui fait viser quelque chose de différent en direction de quoi il irait au-delà de lui-même; mais on ne parvient pas à quelque chose de différent: "A *est* – A"; la différence est seulement un disparaître; le mouvement fait retour dans lui-même. - La forme de la proposition peut être regardée comme la *nécessité cachée* qu'il y a d'ajouter encore le "plus" constitué par le mouvement qui vient d'être évoqué à l'identité abstraite. - Ainsi vient s'ajouter aussi un A ou une plante ou quelque autre substrat n'ayant, en tant qu'un contenu inutile, aucune signification; mais ce contenu constitue la différence qui paraît s'adjoindre de manière contingente. Si, au lieu de A et de tout autre substrat, on prend l'identité elle-même - l'identité est l'identité -, il est également accordé que, au lieu de celle-ci, tout autre substrat pourrait pareillement être pris. Si jamais, donc, l'on doit en appeler à ce que montre le phénomène, on voit que ce qu'il montre, c'est que, dans l'expression de l'identité, se présente aussi immédiatement la différence, - ou, de façon davantage déterminée, suivant ce qui a été dit plus haut, que cette identité est le néant, qu'elle est la négativité, la différence absolue d'avec soi-même.³⁹⁸

L'identité sous sa forme propositionnelle se dévoile exigeante, par l'expérience de la pensée, d'un "de plus" qui jamais ne s'ajoute. Mais par là même, prise en soi-même en tant qu'identité abstraite, elle porte déjà tantôt le *rien* ennuyeux de son retour à soi-même, tantôt immédiatement la différence, c'est-à-dire sans contenu ou le contenu de signification inutile, car il opère le retour à soi-même de l'identité. En regardant de près ce qui se passe, l'identité sans contenu porte déjà dans ce rien comme résultat la différence, laquelle

³⁹⁷ Hegel, G. W. F. *Science de la logique. Livre deuxième. L'Essence*. Présenté, traduit et annoté par Bernard Bourgeois. Paris: VRIN, 2016, p. 44 [Hegel, G. W. F. "Wissenschaft der Logik. Lehre vom Wesen" In.: *Gesammelte Werke*. Bd. 11. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1978, p. 264 [p. 39-41]: "Solches identische Reden widerspricht sich also selbst"].

³⁹⁸ Hegel, G. W. F. *Science de la logique. Livre deuxième. L'Essence*. Présenté, traduit et annoté par Bernard Bourgeois. Paris: VRIN, 2016, p. 44 [Hegel, G. W. F. "Wissenschaft der Logik. Lehre vom Wesen" In.: *Gesammelte Werke*. Bd. 11. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1978, p. 264-265 [p. 41-43]: "Es liegt also in der Form des Satzes, in der die Identität ausgedrückt ist, 25 mehr als die einfache, abstracte Identität; es liegt diese reine Bewegung der Reflexion darin, in der das Andre nur als Schein, als unmittelbares Verschwinden auftritt; A ist, ist ein Beginnen, dem ein Verschiedenes vorschwebt, zu dem hinausgegangen werde; aber es kommt nicht zu dem Verschiedenen; A ist - A; die Verschiedenheit ist nur ein Verschwinden; die Bewegung geht in sich selbst zurück. - Die Form des Satzes kann als die verborgene Nothwendigkeit angesehen werden, noch das Mehr jener Bewegung zu der abstracten Identität hinzuzufügen. - So kommt auch ein A, oder eine Pflanze oder sonst ein Substrat hinzu, das als ein unnützer Inhalt keine Bedeutung hat; aber er macht die Verschiedenheit aus, die sich zufälligerweise bezugeseilen scheint. Wenn statt des A und jedes andern Substrats, die Identität selbst genommen wird, - die Identität ist die Identität, - so ist eben so zugegeben, daß statt dieser gleichfalls jedes andere Substrat genommen werden könne. Wenn sich daher einmal darauf berufen werden soll, was die Erscheinung zeigt, so zeigt sie diß, daß in dem Ausdrücke der Identität auch unmittelbar die Verschiedenheit vorkommt; - oder bestimmter nach dem Obigen, daß diese Identität das Nichts, daß sie die Negativität, der absolute Unterschied von sich selbst ist"].

est immédiate parce qu'elle ne fait sinon cette circulation vide du "A = A", où "A" est le contenu sans signification. Le fait qu'il y ait le contenu, même sans aucune signification, qui permet d'éprouver la différence en soi dans l'identité abstraite, fait signe à la *médiation* qu'il requiert pour que cette différence ne retombe pas dans l'identité abstraite. Engels fait claire allusion à ce pas à propos de la nature de l'identité, dont la différence y est toujours présente, mais surtout le rôle du *contenu* gagne une importance fondamentale par le fait même qu'il *avance* dans la différence. En ce sens, c'est le *contenu* qui permet les médiations nécessaires - et qui sont justement nécessaires à cause de la "nécessité cachée" dans l'identité abstraite - pour le mouvement qui fait passer à un "autre" que le simple retour à soi-même de l'identité. Une fois ce résultat éprouvé, il devient évident que les *déterminations de la réflexion* n'ont pas l'universalité et le caractère absolu, voire indémontrable, comme l'a prétendu toute la tradition jusqu'alors.

Si déjà ici, dans l'identité abstraite, on trouve la différence, c'est le sens de cette expérience auquel Engels se réfère la plupart du temps par la sentence selon laquelle "nier ne signifie simplement dire non", car c'est précisément à ce résultat que Hegel arrive. *Anti-Dühring* portera des exemples, dont les plus clairs sont ceux venus des mathématiques³⁹⁹. Néanmoins, ce qui compte essentiellement, c'est le contenu:

Nier dans la dialectique ne signifie pas simplement dire non, ou déclarer une chose non existante, ou détruire d'un mode quelconque. Déjà dit Spinoza: *Omnis determinatio est negatio*, toute limitation ou détermination est à la fois négation. Et, en outre, la manière de la négation est ici déterminé, d'un côté, à travers le général, d'un autre, à travers la singulière nature du procès. Je ne dois pas seulement nier, mais aussi encore suspendre [*aufheben*] la négation. Je dois aussi instituer la première négation donc de façon que le deuxième reste ou devienne possible. Comment? En accord avec la nature singulière de chaque cas. Si je broie un grain d'orge, si j'écrase un insecte, alors j'ai fait, certes, le premier acte s'accomplir, mais le deuxième impossible. Chaque mode des choses a aussi son propre mode donc d'être nier, lequel un développement en ressort, ainsi que chaque mode des représentations ou des concepts.⁴⁰⁰

Le contenu, c'est le singulier, le cas ou fait singulier sur lequel on se penche à l'étude, à la recherche. La généralité intervient avec le singulier, et chaque mode d'une chose obéit à son propre mode d'être nié, d'où il en résulte le souci de la manière même de nier. L'exemple du grain d'orge et de l'insecte éclaire assez bien ce point-là. Nier le grain d'orge, c'est opérer sa fragmentation, c'est le transformer dans un autre mode que celui qu'il avait auparavant, sans pour autant l'annihiler. La négation ici est une négation en général, mais le mode de nier, en l'espèce, broyer le grain d'orge est tout à fait singulier et dépendant de la nature du grain d'orge, de son mode de singularité existante. En revanche, écraser l'insecte, c'est une négation qui l'annihile, c'est-à-dire que cet insecte cesse d'être existant en tant qu'insecte qu'il était avant l'écrasement.

³⁹⁹ Voir: Engels, F. "Anti-Dühring" In.: *MEW*. Bd. 20. Berlin: Dietz Verlag, 1990, p. 127-128.

⁴⁰⁰ Engels, F. "Anti-Dühring" In.: *MEW*. Bd. 20. Berlin: Dietz Verlag, 1990, p. 132: "Negieren in der Dialektik heißt nicht einfach nein sagen, oder ein Ding für nicht bestehend erklären, oder es in beliebiger Weise zerstören. Schon Spinoza sagt: *Omnis determinatio est negatio*, jede Begrenzung oder Bestimmung ist zugleich eine Negation. Und ferner ist die Art der Negation hier bestimmt erstens durch die allgemeine und zweitens die besondere Natur des Prozesses. Ich soll nicht nur negieren, sondern auch die Negation wieder aufheben. Ich muß also die erste Negation so einrichten, daß die zweite möglich bleibt oder wird. Wie? Je nach der besondern Natur jedes einzelnen Falls. Vermahle ich ein Gerstenkorn, zertrete ich ein Insekt, so habe ich zwar den ersten Akt vollzogen, aber den zweiten unmöglich gemacht. Jede Art von Dingen hat also ihre eigentümlich Art, so negiert zu werden, daß eine Entwicklung dabei herauskommt, und ebenso jede Art von Vorstellungen und Begriffen".

L'impossibilité vient du blocage du développement: aucun développement n'est possible si l'insecte est écrasé, cet insecte cesse simplement d'être un insecte.

Nier, c'est une généralité, bien sûr. Et elle est présente en tant que négation générale. Toutefois, cette négation subit également la négation commandée par le singulier cas ou fait qu'elle vise, et cela ne signifie rien d'autre que cette deuxième négation est un mode singulier de nier. En des termes hégéliens, c'est le contenu qui commande le mode de la deuxième négation, c'est la nature même du contenu qui donne sens à la deuxième négation. Même si la première négation relève déjà de l'identité en soi avec soi-même en introduisant la différence, c'est seulement à travers le contenu que la négation de la première négation atteint au sens singulier suffisant pour que la chose se développe ou pas. Néanmoins, à la différence de Hegel, chez Engels, ce sont les faits qui commandent le sens du contenu, des faits dont le sens ne peut être donné préalablement, et le mode singulier dont certaine chose se développe porte son sens tendanciel chemin faisant, ce qu'on ne peut appréhender qu'approximativement.

En reprenant l'identité abstraite, on voit facilement pourquoi elle se tient comme universelle et absolue. C'est simplement parce qu'elle ne se réfère pas à la différence sinon comme extérieure à soi, telle qu'un "autre" qui, du fait de son extériorité par rapport à l'identité, ne peut que se rapporter à elle en tant qu'extérieur. Le pas fondamental de Hegel, c'est rompre avec cette extériorité de la différence par rapport à l'identité abstraite. La différence est immanente à l'identité, et même si elle reste immédiate, donc sans aucun sens pouvant être développé, elle est là pourtant. Il est vrai que le terrain de l'identité immédiate est très dangereux ; en effet, le risque de retomber dans l'identité en éloignant la différence comme un autre dehors d'elle équivaut à rendre chacune des représentations jamais se rapportant. On risque de ternir l'identité et la différence, de les maintenir fermes et séparées l'une de l'autre, rendant ainsi toute mouvance soit de la pensée, soit de la nature des choses impossible. Que cette identité immédiate ait la face de la circulation caractéristique de l'idéologie, cela saute aux yeux, surtout par l'effet de séparation qu'elle provoque, fermement maintenu, non-rapportant en soi à son autre, à la différence. La pensée sans le contenu significatif a un comportement assez instable, insoutenable à la manière dont Hegel nous l'a exposé par son expérience.

L'identité impliquée par l'approximation de la connaissance présuppose la différence inhérente à cette identité. Si la séparation est effectuée de manière préalable, de même qu'elle s'opère au moment où l'identité et la différence restent fermement distinctes l'une de l'autre, en d'autres termes, en tant que représentations séparées, cela engendre inévitablement le problème de la corrélation entre la pensée et la réalité extérieure à la pensée. Cela signifie que le lien entre la pensée et la réalité sera toujours marqué par une séparation qui rend l'un insurmontablement extérieur à l'autre. En revanche, lorsque l'identité intègre la différence, la séparation entre la pensée et la réalité s'estompe. Cependant, du point de vue de l'identité abstraite, il existe le risque de retomber soit dans la séparation des représentations (revenant ainsi à la première alternative), soit, en présence et précision d'un contenu, il est possible de progresser vers le développement. En d'autres termes, la rechute consiste à demeurer dans l'immédiat, tandis que, grâce au contenu, les médiations commencent à se dessiner. Cependant, ce chemin prometteur ne peut pas se fonder

sur l'idée que l'identité entre la pensée humaine et la réalité est toujours présumée. Comme l'a écrit Engels, "Deux séries de lois qui sont identiques du point de vue de la réalité, mais différentes du point de vue de l'expression". La différence réside dans l'expression en tant qu'antidote au risque plus grave de suivre une identité totale entre la pensée humaine et la réalité, nous conduisant directement à l'illusion que le développement d'une certaine idée est le même que le développement de la réalité dont elle est l'idée. Cette discussion, cependant, ne peut avoir lieu sinon *cum grano salis*.

Il convient de faire un pas de plus, toujours en compagnie d'Engels, particulièrement en ce qui concerne une autre lettre à Conrad Schmidt datée du 27 octobre 1890, où la notion de *reflet* apparaît. Le point central de cette lettre aborde ce que nous pourrions provisoirement qualifier, en accord avec nos analyses, de "parallélisme des reflets":

Il en va des reflets économiques, politiques et autres tout comme des reflets dans l'oeil humain, ils traversent une lentille convexe et par conséquent prennent forme à l'envers, les pieds en l'air. La seule différence est qu'il manque un système nerveux qui les remette sur leurs pieds dans la représentation qu'on en a.⁴⁰¹

Ce *parallélisme des reflets* met en lumière la structure dans laquelle se trouve encore la *topique* marxienne. Le rapport entre la Base réelle et la Superstructure est un *reflet*, tout comme le rapport entre le monde extérieur et la pensée. Il s'agit de l'aspect qui manque pour résoudre la différence de l'expression. Le savoir n'est pas simplement et purement isolé de la formation sociale. En fait, il lui appartient entièrement. L'idée n'est pas l'idée de la chose extérieure à la pensée, elle est l'idée de la chose extérieure sous les conditions déterminées de la formation sociale où cette pensée se développe. Ce qui empêche l'idée de simplement produire ses contenus comme s'il s'agissait de la réalité, ce sont les conditions sociales qui déterminent toute idée. Mais cela ramène au problème que la notion de *reflet* occupe, à savoir, les rapports qui lient la pensée, la Base réelle et la Superstructure. Le *reflet* se fait en termes d'analogie, mais cela se termine au moment où la différence entre les deux types de reflets se manifeste comme la présence ou l'absence de l'appareil ou du système nerveux capable d'opérer la "correction" de ce qui est perçu par les sens. La lentille convexe est l'aspect commun qui permet l'analogie basée sur l'effet de *renversement*.

Ce parallélisme, cependant, n'est pas exclusivement celui de ces deux lignes, d'un côté la pensée et le monde extérieur, et de l'autre la Base réelle et la Superstructure. Une autre ligne parallèle émerge concernant l'aspect du *renversement* enveloppé dans la tension entre la dialectique hégélienne et la dialectique matérialiste. D'une part, la dialectique en général s'oppose à la métaphysique en refusant de maintenir fermement les oppositions entre les représentations séparées. D'autre part, le matérialisme se distingue de l'idéalisme en différenciant ces deux dialectiques. C'est pourquoi, en ce qui concerne la dialectique en

⁴⁰¹ Engels, F. "Lettre de Engels à Conrad Schmidt, 27 octobre 1890" In.: Marx; Engels; *Lettre sur "Le Capital"*. Paris: Éditions Sociales, 1964, p. 366. [Engels, F. "Engels an Conrad Schmidt 27. Okt. 1890" In.: *MEW*. Berlin: Dietz Verlag, 1986, p. 488: "Es ist mit den ökonomischen, politischen und andern Reflexen ganz wie mit denen im menschlichen Auge, sie gehn durch eine Sammellinse und stellen sich daher verkehrt, auf dem Kopf, dar. Nur daß der Nervenapparat fehlt, der sie für die Vorstellung wieder auf die Füße stellt".

général, Engels critique, à la fin de sa lettre, exemplairement Barth et d'autres semblables, car il leur manque justement la dialectique:

Ce qui manque à tous ces Messieurs, c'est la dialectique. Ils ne voient toujours ici que la cause, là, l'effet. Que c'est une abstraction creuse, que dans le monde effectif de telles oppositions polaires métaphysiques n'existent que lors des crises, que le grand cours se déroule toutefois dans la forme de de nexu effectif [*Wechselwirkung*] - bien que de forces [soient] très inégales, dont le mouvement économique est de loin le plus fort, le plus originaire, le plus décisif -, qu'il n'y a rien ici d'absolu que tout est relatif, que tout cela ils ne voient tout simplement point; pour eux, Hegel n'a pas existé.⁴⁰²

Remarquons cet aspect essentiel de la dialectique hégélienne que Engels préserve et qu'il contraste même aux oppositions métaphysiques. Selon les mots de Hegel lui-même concernant la spéculation, il s'agit de l'impératif de "maintenir fermement la contradiction"⁴⁰³. Mais ces oppositions révèlent leurs facettes au moment où une crise éclate, au cours de laquelle des forces immanentes interagissent de manière assez inégale entre elles. En d'autres termes, lors de ces crises, ces forces convergent en des nœuds porteurs des rapports inégaux, mais qui sont suffisants pour qu'ils soient "visibles" sous des formes nettement oppositionnelles, précisément des oppositions formées par chaque nœud, dont les inégalités des rapports se manifestent à travers les inégalités des relations opposées entre eux. Une représentation artificielle pourrait venir à notre secours ici.

C'est comme si, de la même manière qu'une boule condensée de fils dont les fils sont tous entremêlés, et dont les extrémités ne se montrent pas comme les extrémités d'un même fil, mais qui, au moment de la crise, deviennent alors visibles. C'est-à-dire que les extrémités qui étaient précédemment entremêlées et condensées en une boule deviennent désormais clairement identifiables en tant qu'extrémités opposées d'un même fil. Ainsi, la puissance de chaque fil, sa taille, peut être mesurée par rapport à d'autres fils. Que le mouvement économique y soit non seulement le plus puissant, mais le plus originaire et, surtout, le plus décisif, cela réaffirme le rôle joué par la Base réelle par rapport à la Superstructure. Dans notre image, on dirait que la Base réelle serait telle un nœud déterminé qui attache tous les fils et même qui les attache d'une manière déterminée. Donc, d'une manière ou d'une autre, chaque fil doit se nouer au fil de la "Base réelle", sinon la boule cesse d'exister, bien que les manières de se nouer de chaque fil puissent varier, et ces variations ne représentent rien d'autre ici que le *transitoire*, en accord avec le rappel d'Engels que tout est relatif, y compris la manière même dont le fil de la "Base réelle" peut s'exprimer en fonction des façons dont les autres fils sont attachés à lui.

⁴⁰² Engels, F. "Lettre de Engels à Conrad Schmidt, 27 octobre 1890" In.: Marx; Engels; *Lettre sur "Le Capital"*. Paris: Éditions Sociales, 1964, p. 372 (*Trad. modifiée*). [Engels, F. "Engels an Conrad Schmidt 27. Okt. 1890" In.: *MEW*. Berlin: Dietz Verlag, 1986, p. 494: "Was den Herren allen fehlt, ist Dialektik. Sie sehn stets nur hier Ursache, dort Wirkung. Daß dies eine hohle Abstraktion ist, daß in der wirklichen Welt solche metaphysische polare Gegensätze nur in Krisen existieren, daß der ganze große Verlauf aber in der Form der Wechselwirkung - wenn auch sehr ungleicher Kräfte, wovon die ökonomische Bewegung weitaus die stärkste, ursprünglichste, entscheidendste - vor sich geht, daß hier nichts absolut und alles relativ ist, das sehn sie nun einmal nicht, für sie hat Hegel nicht existiert".]

⁴⁰³ Hegel, G. W. F. "Wissenschaft der Logik" In.: *Gesammelte Werke*. Bd. 11. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1978, p. 287: "Das spekulative Denken besteht nur darin, daß das Denken den Widerspruch und in ihm sich selbst festhält, nicht aber daß es sich, wie es dem Vorstellen geht, von ihm beherrschen und durch ihn sich seine Bestimmungen nur in andere oder in Nichts auflösen läßt".

Si l'analogie du *reflet*, le *parallélisme du reflet*, est valable, il faut reconnaître qu'elle affecte aussi le couple Base réelle et Superstructure de la même manière qu'elle affecte la pensée et le monde extérieur. Or, la sentence d'Engels sur l'identité d'après la chose et la différence par rapport à l'expression doit valoir aussi pour la Base réelle et la Superstructure. Cela veut dire que la Base et la Superstructure sont identiques et qu'elles s'expriment cependant différemment. Cette différence concernant l'expression doit maintenant se préciser à tout prix. On reprend le rôle de l'“unité” de la formation sociale, il faut repenser les rapports entre la Base et la Superstructure cachés derrière la notion de *reflet*, car ce sont la clé pour la compréhension de ce que veut dire la différence concernant l'expression.

En des lignes très générales, et même schématiques, Marx a exposé les liens entre la production, la consommation, la distribution, l'échange et la circulation dans son *Introduction* de 1857. Sans nous attarder dans ce vertigineux texte, il nous intéresse que, contrairement à la manière dont Hegel pourrait traiter tous ces éléments, Marx ne les tient pas pour identiques: “Après cela, rien de plus facile pour un hégélien que de poser identiquement production et consommation”⁴⁰⁴. De plus, cette identité suppose l'unité requise par la notion de sujet, de laquelle Marx aussi se démarque: “Observer la société comme un unique Sujet c'est surtout l'observer fausement, c'est spéculatif”⁴⁰⁵. S'il s'agissait là d'observer la société tel un sujet, la consommation ne serait qu'un moment interne de la production, ce qui est contraire au fait que “(...) cette dernière [la consommation] est le point de départ de la réalisation et c'est pourquoi son moment prédominant, l'acte par où tout le procès se déroule à nouveau”⁴⁰⁶. La distribution dérange complètement l'identité, l'observation de la société en tant que sujet. Le cercle ne se ferme pas, l'humain, produisant initialement quelque chose qui sera ultérieurement consommé par lui-même, subit l'interférence de la distribution au sein de la société. Autrement dit, ce qu'il a produit ne revient pas simplement à lui-même, et s'il revient, c'est par la médiation de la distribution sociale. Et ainsi pour la distribution, et par l'échange et la circulation. Marx montre qu'aucune unité puisse en être donnée et que tous ces éléments donc ne peuvent pas s'identifier tout simplement:

Le résultat à quoi nous arrivons, ce n'est pas que production, distribution, échange et consommation soient identiques, mais plutôt qu'elles construisent des maillons d'une totalité [*alle Glieder einer Totalität bilden*], différences à l'intérieur d'une unité. La production prédomine, tant sur soi dans la détermination opposée de la production quant sur les autres moments. À partir d'elle recommence le processus encore et encore. Il est par soi-même clair que l'échange et la consommation ne pourraient pas y être prédominantes. De même pour la production comme distribution des produits. Mais en tant que distribution des agents, elle est elle-même un moment du processus de production. Une production déterminée détermine aussi la consommation, distribution, échanges déterminés, les *rapports déterminés de ces différents moments l'un à l'autre*.

⁴⁰⁴ Marx, K. “Einleitung zur Kritik der Politischen Ökonomie” In.: *MEW* Bd. 13. Berlin: Dietz Verlag, 1961, p. 625: “Hiernach für einen Hegelianer nichts einfacher, als Produktion und Konsumtion identisch zu setzen”.

⁴⁰⁵ Marx, K. “Einleitung zur Kritik der Politischen Ökonomie” In.: *MEW* Bd. 13. Berlin: Dietz Verlag, 1961, p. 625: “Die Gesellschaft als ein einziges Subjekt betrachten, ist, sie überdem falsch betrachten - spekulativ”.

⁴⁰⁶ Marx, K. “Einleitung zur Kritik der Politischen Ökonomie” In.: *MEW* Bd. 13. Berlin: Dietz Verlag, 1961, p. 625: “(...) Aber die letztere ist der Ausgangspunkt der Realisierung und daher auch ihr übergreifendes Moment, der Akt, worin der ganze Prozeß sich wieder verläuft”.

Cependant, la production devient aussi, *dans leur forme unilatérale*, déterminée pour leur part à travers les autres moments. P. ex.: quand le marché s'étend, c.-à-d. la sphère de l'échange, augmente la production à l'étendue et se sectionne plus profondément. Avec le changement de la distribution, la production se change; p. ex.: avec la concentration du capital, distribution différente de la population dans la campagne et la ville *etc.* Enfin, les besoins de la consommation déterminent la production. Il se trouve de nexes effectifs [*Wechselwirkung*] au lieu d'entre les différents moments. C'est le cas dans chaque tout organique.⁴⁰⁷

Si les instances productives, consommatrices, distributives *etc.*, en termes généraux, sont constitutives des rapports de production de toute société, de toute formation sociale; si elles sont non-identiques, cela entrave leur assimilation à l'unité, comme on l'a déjà observé précédemment. Mais ce blocage, cette impossibilité de réduire ces instances à l'unité, dont l'effet le plus intéressant ne serait sans doute que l'impossibilité d'assimiler aussi bien ces instances elles-mêmes à l'unité d'un *sujet*, requiert une autre manière d'opérativité assez particulière, je dirais, particulièrement différente par rapport au maniement de la dialectique hégélienne. Bien sûr, la procédure avec l'identité et la différence dans l'examen spéculatif, notamment par rapport à la proposition qu'on a pu examiner de près, demeure inchangée dans son intégralité. Ce qui change, et ce changement est assez radical, c'est la notion d'unité et donc la totalité avec sa conception caractéristique. Qu'est-ce qui se passe donc avec la destitution de la notion de sujet? Surtout, cette question devient encore plus dramatique, car elle affecte directement la *coincidentia oppositorum* requise pour l'appréhension langagière du devenir en des termes généraux.

Chez Hegel, le rôle joué par la notion de sujet est indiscutablement l'un des points fondamentaux de sa démarche⁴⁰⁸, un aspect central de son économie théorique, et en outre, établi d'une manière directement en relation à l'écriture de la pensée de Spinoza, à l'image conjoncturelle de Spinoza à l'idéalisme

⁴⁰⁷ Marx, K. "Einleitung zur Kritik der Politischen Ökonomie" In.: *MEW*. Bd. 13. Berlin: Dietz Verlag, 1961, p. 630-631: Das Resultat, wozu wir gelangen, ist nicht, daß Produktion, Distribution, Austausch, Konsumtion identisch sind, sondern daß sie alle Glieder einer Totalität bilden, Unterschiede innerhalb einer Einheit. Die Produktion greift über, sowohl über sich in der gegensätzlichen Bestimmung der Produktion als über die andren Momente. Von ihr beginnt der Prozeß immer wieder von neuem. Daß Austausch und Konsumtion nicht das Übergreifende sein können, ist von selbst klar. Ebenso von der Distribution als Distribution der Produkte. Als Distribution der Produktionsagenten aber ist sie selbst ein Moment der Produktion. Eine bestimmte Produktion bestimmt also bestimmte Konsumtion, Distribution, Austausch, die *bestimmten Verhältnisse dieser verschiedenen Momente zueinander*. Allerdings wird auch die Produktion, *in ihrer einseitigen Form*, ihrerseits bestimmt durch die andren Momente. Z. B. wenn der Markt sich ausdehnt, d. h. die Sphäre des Austauschs, wächst die Produktion dem Umfang nach und teilt sich tiefer ab. Mit Veränderung der Distribution ändert sich die Produktion; z. B. mit Konzentration des Kapitals, verschiedener Distribution der Bevölkerung in Stadt und Land *etc.* Endlich bestimmen die Konsumtionsbedürfnisse die Produktion. Es findet Wechselwirkung zwischen den verschiedenen Momenten statt. Dies der Fall bei jedem organischen Ganzen".

⁴⁰⁸ Cf.: Lanciote, D. "Coniunctum, euentum & tempus" In.: Osorio, L. M.; Oliveira, H. A. de; Lanciote, D. (Orgs.). *Estudos e Ensaíos em Homenagem a João Quartim de Moraes*. Campinas: CMU publicações, 2023, p. 27-60.

allemand⁴⁰⁹. Quand Engels écrit sur le grain d'orge et l'insecte, quand il conditionne l'action de broyer et d'écraser à la possibilité venante action accomplie, on remarque tout de suite qu'il s'agit des choses singulières qui sont en jeu. Certes, il s'agit là des exemples, des exemplifications pour éclaircir la dialectique matérialiste et son opérativité. Cependant, il est d'autant plus remarquable que ces exemples-là sont des exemples des choses finies, et peut-être il faut insister sur ce point sans trêve, et en outre nécessairement observer qu'il s'agit des *modes* des choses finies dont à chaque mode correspond un certain mode aussi de nier. L'hypothèse dessinée alors, c'est que la dialectique matérialiste se tient restreinte à la finitude, de plus, à la finitude en multiplicité. La destitution du *sujet* en tant qu'unité référée à la totalité indique cet aspect peut-être le plus fondamental du *renversement* de la dialectique: la dialectique matérialiste est une dialectique des multiplicités finies donc.

Cela explique aussi la présence de la catégorie de *Wechselwirkung* à la juste mesure qu'elle s'occupe, dans l'économie théorique de la Doctrine de l'Essence chez la *WdL* de Hegel, justement de la causalité entre des finis. Cette dialectique des finis, des faits, des singuliers concrets se traduit dans la pensabilité des réseaux d'interactions, des nexes, et impose aussi une distinction par rapport à l'appréhension de la nouvelle "totalité", s'il est possible de concevoir quelque chose qu'il y soit une sorte de "totalité", c'est-à-dire s'il est possible la "totalisation" des finis dans l'unité requise pour qu'on la puisse manier en des termes de pensabilité. En d'autres termes, est-ce qu'il y aurait une dialectique des finis laquelle se dit de chaque fini en soi-même considéré et aussi par rapport à d'autres, d'un côté, et une autre dialectique référée à certaine unité de ces finis, soit-elle l'unité du mode de production ou de la formation sociale? Avec cette question, on retombe sur la discussion autour de l'unité et quelle est cette unité construite théoriquement à travers la distinction entre Base réelle et Superstructures.

Pour progresser sur ce chemin, il faut encore analyser la lettre d'Engels à Schmidt du 27 octobre 1890. C'est dans cette lettre qu'Engels explique "sa conception des rapports de production", en réponse à Schmidt et à propos du "matérialisme historique"⁴¹⁰. Le premier exemple d'Engels porte sur l'inversion entre cause et effet: "L'homme du marché monétaire voit le mouvement de l'industrie et le marché de valeur

⁴⁰⁹ Hegel, G. W. F. "Phänomenologie des Geistes" In.: *Gesammelte Werke*. Bd 9. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1980, p. 18: "Es kommt nach meiner Einsicht, welche sich durch die Darstellung des Systems selbst rechtfertigen muß, alles darauf an, das Wahre nicht als Substanz, sondern eben so sehr als Subject aufzufassen und auszudrücken. (...) Die lebendige Substanz ist ferner das Seyn, welches in Wahrheit Subject, oder was dasselbe heißt, welches in Wahrheit wirklich ist, nur insofern sie die Bewegung des sich selbst Setzens, oder die Vermittlung des sich anders Werdens mit sich selbst ist. Sie ist als Subject die reine einfache Negativität, eben- dadurch die Entzweyung des Einfachen, oder die entgegengesetzende Verdopplung, welche wieder die Negation dieser gleichgültigen Verschiedenheit und ihres Gegensatzes ist; nur diese sich wiederherstellende Gleichheit oder die Reflexion im Andersseyn in sich selbst - nicht eine ursprüngliche Einheit als solche, oder unmittelbare als solche, ist das Wahre. Es ist das Werden seiner selbst, der Kreis, der sein Ende als seinen Zweck voraussetzt und zum Anfange hat, und nur durch die Ausführung und sein Ende wirklich ist". Hegel, G. W. F. "Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaft in Grundrisse (1830)" In.: *Gesammelte Werke*. Bd. 20. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1992, §50, p. 89: "Die absolute Substanz Spinoza's ist freilich noch nicht der absolute Geist, und es wird mit Recht gefodert, daß Gott als absoluter Geist bestimmt werden müsse". Hegel, G. W. F. "Wissenschaft der Logik (1832)" In.: *Gesammelte Werke*. Bd. 21. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1985, p. 247: "Aber bey Spinoza hat die Substanz und deren absolute Einheit die Form von unbewegter d. i. nicht sich mit sich selbst vermittelnder Einheit, von einer Starrheit, worin der Begriff der negativen Einheit des Selbst, die Subjectivität, sich noch nicht findet".

⁴¹⁰ Engels, F. "Engels an Conrad Schmidt 27. Okt. 1890" In.: *MEW*. Bd. 37. Berlin: Dietz Verlag, 1986, p. 490: "In diesen paar Andeutungen meiner Auffassung des Verhältnisses von Produktion zu Warenhandel und von beiden zu Geldhandel habe ich im Grund auch schon geantwortet auf Ihre Fragen über historischen Materialismus überhaupt".

seulement par le reflet inversé du marché monétaire et les effets du marché, et là l'effet devient la cause pour lui"⁴¹¹. Et c'est parce que ces hommes du marché monétaire ne voient et ne vivent que les mouvements financiers, qu'ils ne peuvent pas sinon attribuer à ces crises leur cause, tandis qu'elles ne sont que l'effet du marché de l'industrie lequel se réfléchit au marché monétaire. Le plus intéressant dans cet exemple d'Engels, c'est surtout le caractère historique du marché monétaire par rapport au marché industriel, lequel dominait le premier vers les années 1840, mais qui ne le domine plus. Le développement du marché monétaire s'autonomise relativement et jusqu'au point qu'il "peut également avoir ses propres crises, au cours desquelles les perturbations industrielles directes ne jouent qu'un rôle subordonné, ou même ne jouent aucun rôle; et il est ici encore maintes choses à rechercher, notamment [des choses] historiques pour les 20 dernières années"⁴¹². Or, le développement d'un rapport singulier, comme il est le cas du marché monétaire, change le rapport de ce rapport avec un autre, en l'espèce, l'industrie. Cela veut dire qu'il y a un devenir toujours en interagissant avec un autre devenir, dont les changements d'un devenir peuvent altérer l'autre *et vice-versa*.

Ensuite, le processus de colonisation entre 1500 et 1800 vient à exemplifier l'indépendance du commerce de produits par rapport à la production, où se produit un "effet de retour colossal" [*kolossal Rückschlag*] de l'importation des produits en Europe à l'exportation des produits industriels vers les colonies:

Où il y a division du travail à l'échelle sociale, il y a aussi de l'indépendance des travaux partiels les uns par rapport aux autres. La production est ce qui est décisive en dernière instance. Mais tout comme le commerce des produits devient indépendant en face de la production proprement dite, il suit un mouvement propre, lequel, certes, est dominé *grosso modo* par la production, mais en particulier et à l'intérieur de cette dépendance générale, il suit des lois propres en retour, lesquelles se trouvent dans la nature de ce nouveau facteur, qui a ses propres phases et qui, à son tour, répercute sur le mouvement de la production en retour.⁴¹³

La division du travail est la clé pour appréhender le plus aisément les rapports de production dans les différentes branches de la production, y compris la circulation, l'échange, la technique de la production et aussi le transport. Cette prémisse permet d'observer l'indépendance ou la dépendance de chaque rapport de production correspondant donc à ses travaux partiels respectifs. La production est l'élément décisif en

⁴¹¹ Engels, F. "Engels an Conrad Schmidt 27. Okt. 1890" In.: *MEW*. Bd. 37. Berlin: Dietz Verlag, 1986, p. 488: "Der Geldmarktmensch sieht die Bewegung der Industrie und de Weltmarkts eben nur in der umkehrenden Widerspielung des Geld- und Effektenmarkts, und da wird für ihn die Wirkung zur Ursache".

⁴¹² Engels, F. "Engels an Conrad Schmidt 27. Okt. 1890" In.: *MEW*. Bd. 37. Berlin: Dietz Verlag, 1986, p. 488: "(...) daß der Geldmarkt auch seine eignen Krisen haben kann, bei denen direkt Industriestörungen nur eine untergeordnete Rolle oder selbst gar keine spielen, und hier ist noch manches, auch besonders historisch für die letzten 20 Jahre, festzustellen und zu untersuchen".

⁴¹³ Engels, F. "Engels an Conrad Schmidt 27. Okt. 1890" In.: *MEW*. Bd. 37. Berlin: Dietz Verlag, 1986, p. 489: "Wo Teilung der Arbeit auf gesellschaftlichem Maßstab, da ist auch Verselbständigung der Teilarbeiten gegeneinander. Die Produktion ist das in letzter Instanz Entscheidende. Sowie aber der Handel mit den Produkten sich gegenüber der eigtl. Produktion verselbständigt, folgt er einer eignen Bewegung, die zwar im ganzem und großen von der Produktion beherrscht wird, aber, im einzelnen und innerhalb dieser allgemeinen Abhängigkeit, doch wieder eignen Gesetzen folgt, die in der Natur dieses neuen Faktors liegen, die ihre eignen Phasen hat und ihrerseits wieder auf die Bewegung der Produktion zurückschlägt".

dernière instance ; c'est en relation avec la production que l'on mesure la dépendance ou l'indépendance, ainsi que le degré d'autonomie relative. Le commerce, certes, n'appartient pas à la production; il est plutôt dominé par elle. Comme le souligne Engels, c'est à l'intérieur de cette dominance de la production, qu'il obéit pourtant à ses propres lois, et ce, sous cette dominance. C'est en fonction de son autonomie relative que le commerce exerce ses effets sur la production qui le domine, des effets "en retour" par rapport à l'effet de dominance de la production sur lui.

À un certain stade de son développement, le commerce s'autonomise, certes, et se règle par ses propres modifications. Cependant, ces modifications affectent à nouveau la production. Il s'agit de la modification de la production qui modifie le commerce, lequel déjà modifié par elle encore se modifie en soi en modifiant la production, ou en modifiant la modification de la production, car il en dépend. Les mots utilisés par Engels déflagent la difficulté d'exprimer ce jeu d'interaction entre les deux rapports, dont l'un se trouve à la dépendance de l'autre. L'exemple du "effet de retour colossal" vient à la rescousse de cette difficulté d'expression. L'effet en retour du besoin d'importation par des intérêts strictement commerciaux des colonies jusqu'aux années 1800, c'est la création et le développement de la grande industrie, ce qui inverse le rapport d'importation en exportation. Cependant, cela se réalise déjà par une modification radicale de la production en Europe, elle-même provoquée par le commerce d'importation et son développement.

Et encore un autre exemple est ajouté, celui du marché monétaire:

Dès que le commerce monétaire se sépare du commerce de marchandises, il a - sous certaines conditions posées à travers la production et le commerce de marchandises et à l'intérieur de ces limites - le développement propre, notamment, à travers sa propre nature des lois déterminées et des phases à part. À cela s'ajoute que le commerce monétaire s'étend au commerce de titres au cours de cette évolution, que ces titres ne sont pas seulement des papiers de l'État, mais en s'ajoutant aussi des actions de l'industrie et du transport, le commerce monétaire acquiert pour lui aussi, *grosso modo*, une domination directe sur une partie de la production lui dominante, la réaction du commerce monétaire sur la production devient alors encore plus forte et intriquée.⁴¹⁴

La manière dont le commerce monétaire exerce son influence sur la production qui, pourtant, le domine, nous permet de voir comment le développement d'un certain rapport économique dépendant produit des effets en retour sur ce qui le domine. Engels donnera l'exemple des actions des entreprises de chemins de fer dominées, non pas par leurs intérêts propres et liés à la production et ses exigences, mais par le système financier et les opérations boursières, obéissant ainsi aux intérêts des actionnaires possédant leurs titres. Certes, la production continue à dominer, voire à être décisive en dernière instance, mais cette dernière instance, d'après cet exemple, ne veut pas dire autre chose que la modification qu'elle subit à partir d'un rapport pourtant qu'elle domine et qu'elle est arrivée à une certaine autonomie assez suffisante pour

⁴¹⁴ Engels, F. "Engels an Conrad Schmidt 27. Okt. 1890" In.: *MEW*. Bd. 37. Berlin: Dietz Verlag, 1986, p. 489: "Sowie sich der Geldhandel vom Warenhandel trennt, hat er eine - unter gewissen durch Produktion und Warenhandel gesetzten Bedingungen und innerhalb dieser Grenzen - eigne Entwicklung, besondrer, durch seine eigne Natur bestimmte Gesetze und aparte Phasen. Kommt nun noch dazu, daß der Geldhandel sich in dieser weitem Entwicklung zum Effektenhandel erweitert, daß diese Effekten nicht nur Staatspapiere sind, sondern Industrie- und Verkehrsaktien dazukommen, der Geldhandel also eine direkte Herrschaft über einen Teil der ihn, im ganzen und großen, beherrschenden Produktion sich erobert, so wird die Reaktion des Geldhandels auf die Produktion noch stärker und verwickelter".

que ce rapport établisse des développements et des lois déterminées siennes. L'intelligence de la production, à l'exemple des entreprises de chemins de fer, ne peut simplement pas se faire uniquement à travers l'analyse de la production en elle-même, laquelle commande le développement des moyens de transport (qu'il s'agisse des forces de travail ou principalement des marchandises): les décisions des actionnaires, les propriétaires de titres de ces entreprises, déterminent leurs opérations dans une certaine mesure en fonction des exigences des mouvements boursiers.

Mais il y a aussi un *effet en retour* de la Superstructure sur la Base Réelle:

Il y a [un] nexe effectif [*Wechselwirkung*] de l'une avec l'autre des forces inégales, du mouvement économique sur le nouveau pouvoir politique, qui s'efforce à la plus grande indépendance possible et, parce qu'une fois imposé, il est doué aussi d'un mouvement propre; le mouvement économique toujours prévaut *grosso modo*, mais il doit aussi subir un effet en retour [*Rückwirkung*] du mouvement politique qu'il a lui-même engendré et doué d'autonomie relative, le mouvement, d'un côté, du pouvoir de l'État, et de l'autre côté, de l'opposition engendrée simultanément avec lui. Tout comme, et sous les réserves indiquées ci-dessus, le mouvement du marché industriel se reflète *grosso modo* dans le marché monétaire, et naturellement *renversé*, alors la lutte des classes des classes déjà auparavant existantes et en lutte se reflète dans la lutte entre le gouvernement et l'opposition, mais aussi renversée, non plus direct, mais indirect, non comme lutte des classes, mais comme lutte pour des principes politiques, et tellement renversée, qu'il a fallu un millénaire jusqu'à ce que nous la découvriions à nouveau.⁴¹⁵

Tendant à son indépendance par rapport au mouvement économique, le développement du pouvoir politique s'autonomise dans les limites possibles, des limites qui marquent la condition et la continuation de leur dépendance par rapport à l'économique, jouant encore et toujours le rôle décisif. C'est à la condition de son autonomisation relative donc, que le pouvoir politique, érigé par le mouvement économique comme sa Base réelle, se retourne contre elle en provoquant des effets, dont la mesure de ces effets, de leur efficacité propre sur l'économique, est donnée par la proportion ou le degré d'autonomisation du pouvoir politique lui-même. Tout en étant un reflet du mouvement économique, le pouvoir politique renverse et traduit l'économique. Sous la prémisse caractéristique du mode de production capitaliste de la séparation du producteur immédiat de ses moyens de production, la lutte de classes aux extrêmes des deux classes constitutives du capitalisme, la bourgeoisie et le prolétariat, se traduit en politique, respectivement, dans la lutte entre le pouvoir de l'État ou le gouvernement et son opposition. Bref, le principal effet en retour du politique par rapport à l'économique ce sont la traduction et le renversement simultanés de la lutte des classes en des luttes au sein de l'État, de la lutte politique aux limites mêmes de l'autonomie relative

⁴¹⁵ Engels, F. "Engels an Conrad Schmidt 27. Okt. 1890" In.: *MEW*. Bd. 37. Berlin: Dietz Verlag, 1986, p. 490: "Es ist Wechselwirkung zweier ungleicher Kräfte, der ökonomischen Bewegung auf der einen, der nach möglichster Selbständigkeit strebenden und, weil einmal eingesetzten, auch mit einer Eigenbewegung begabten neuen politischen Macht; die ökonomische Bewegung setzt sich im ganzen und großen durch, aber sie muß auch Rückwirkung erleiden von der durch sie selbst eingesetzten und mit relativer Selbständigkeit begabten politischen Bewegung, der Bewegung einerseits der Staatsmacht, andererseits der mit ihr gleichzeitig erzeugten Opposition. Wie im Geldmarkt sich die Bewegung des Industriemarkts im ganzen und großen, und unter oben angedeuteten Vorbehalten, widerspiegelt, und natürlich *verkehrt*, so spiegelt sich im Kampf zwischen Regierung und Opposition der Kampf der vorher schon bestehenden und kämpfenden Klassen wider, aber ebenfalls *verkehrt*, nicht mehr direkt, sondern indirekt, nicht als Klassenkampf, sondern als Kampf um politische Prinzipien, und so *verkehrt*, daß es Jahrtausend gebraucht hat, bis wir wieder dahinterkamen".

du politique qu'imposent eux aussi les limites du jeu de forces de la lutte politique, les mêmes limites que le politique ne pourrait jamais affranchir, car elles en sont constitutives.

Mais les impacts du politique, alors relativement autonomisé, ne se résument pas à cet effet en retour qui touche directement l'aspect idéologique qu'enveloppe la lutte des classes et la traduit en des luttes politiques. Il y a d'autres effets en retour agissant là et plus directement dans le mouvement économique. En accord avec Engels, on peut considérer ces phénomènes comme des "effets en retour du pouvoir de l'État sur le développement économique", et il les distingue en trois orientations possibles : favoriser pleinement le mouvement économique, aller à l'encontre de celui-ci en entravant tout développement économique, ou encore, le pouvoir politique peut sélectivement encourager certaines voies tout en fermant d'autres possibilités telle une sorte de "dirigisme" économique⁴¹⁶.

De plus, il y a l'effet en retour de la guerre, de la conquête qui peut annihiler des ressources économiques de l'abattu, encore si, écrit Engels, "ce cas a aujourd'hui généralement des effets opposés, au moins chez les grands peuples: l'abattu gagne à long terme économiquement, politiquement et moralement parfois plus que le vainqueur"⁴¹⁷. Mais le cas le plus intéressant montré par Engels c'est celui concernant le droit, "la colorée lueur juridique". C'est que le droit, en correspondant à la situation économique, en constitue l'expression, et à la mesure de cette correspondance, qui n'est autre que le reflet de la situation économique en droit, transpose les contradictions internes de la situation économique vers le domaine juridique. L'extrême exigence de cohérence du droit s'exprime également par leur résolution sur son propre terrain. Cela signifie que les contradictions provenant de l'économie se expriment dans le droit en établissant, dans cette même expression, une proportion directe entre le *quantum* de contradictions et le *quantum* de distorsion du droit lui-même en tant que leur reflet. Ainsi, le reflet s'éloigne de son expression fidèle en se fissurant davantage à chaque augmentation des contradictions⁴¹⁸:

Ainsi, le cours du "développement du droit" ne consiste en grand partie qu'à éliminer d'abord les contradictions résultantes de l'immédiate traduction des rapports économiques en des principes juridiques et à fabriquer un système juridique harmonique, puis l'influence et la coercition du

⁴¹⁶ Engels, F. "Engels an Conrad Schmidt 27. Okt. 1890" In.: *MEW*. Bd. 37. Berlin: Dietz Verlag, 1986, p. 490-491: "Die Rückwirkung der Staatsmacht auf die ökonomische Entwicklung kann dreierlei Art sein: Sie kann in derselben Richtung vorgehn, dann geht's rascher, sie kann dagegen angehn, dann geht sie heutzutage auf die Dauer in jedem großen Volk kaputt, oder sie kann der ökonomischen Entwicklung bestimmte Richtungen abschneiden und andre vorschreiben - dieser Fall reduziert sich schließlich auf einen der beiden vorhergehenden. Es ist aber klär, daß in den Fällen II und III die politische Macht der ökonomischen Entwicklung großen Schaden tun und Kraft- und Stoffvergeudung in Massen erzeugen kann".

⁴¹⁷ Engels, F. "Engels an Conrad Schmidt 27. Okt. 1890" In.: *MEW*. Bd. 37. Berlin: Dietz Verlag, 1986, p. 490-491: "(...) der Fall der Eroberung und brutalen Vernichtung von ökonomischen Hilfsquellen, woran unter Umständen früher eine ganze ökonomische Lokal- und Nationalentwicklung zurgrund gehn konnte. Dieser Fall hat heute meist entgegengesetzte Wirkung, wenigstens bei den großen Völkern: Der Geschlagne gewinnt auf die Dauer ökonomisch, politisch und moralisch manchmal mehr als der Siegerr".

⁴¹⁸ Engels, F. "Engels an Conrad Schmidt 27. Okt. 1890" In.: *MEW*. Bd. 37. Berlin: Dietz Verlag, 1986, p. 491: "In einem modernen Staat muß das Recht nicht nur der allgemeinen ökonomischen Lage entsprechen, ihr Ausdruck sein, sondern auch *ein in sich zusammenhängender* Ausdruck, der sich durch innere Widersprüche selbst ins Gesicht schlägt. Und um das fertigzubringen, geht die Treuer der Abspiegelung der ökonomischen Verhältnisse mehr und mehr in die Brüche".

développement économique ultérieur brisent à nouveau ce système et l'entraînent dans de nouvelles contradictions (je parle ici principalement du droit civil).⁴¹⁹

Le "développement du droit" est mesuré par la quantité de contradictions qu'il résout en cherchant leur cohérence interne. Il est important de noter que ce serait inapproprié d'affirmer qu'il y a un "développement" en ce qui concerne le droit. En fait, le droit n'évolue pas, il se contente de rendre cohérentes et harmonieuses les traductions des rapports économiques qui s'expriment de manière contradictoire au sein du propre droit. Au fil du développement des rapports économiques, ces rapports, une fois traduits en principes juridiques, reflètent tous les conflits en les inversant. Ces contenus juridiques sont totalement indépendants de la conscience des agents et se présentent comme des "propositions *a priori*", car, en effaçant leur provenance en tant que réflexes économiques, ils deviennent justement des "principes", c'est-à-dire ils fonctionnent donc comme des points de départ absolus à partir desquels les conflits et les contradictions peuvent être résolus, comme s'il s'agissait toujours et exclusivement d'une affaire juridique, pouvant être résolue uniquement en termes juridiques.

Le cas du droit, de l'instance juridique, est d'un énorme intérêt justement par cette opération de traduction et renversement des rapports économiques en des termes juridiques. Il s'agit d'un cas où le lien avec la base matérielle ne s'éloigne pas suffisamment pour qu'elle se perde, par exemple, comme c'est le cas de la philosophie. Le droit civil exprime très bien ce point à la mesure qu'il saute aux yeux, par exemple, la traduction des rapports économiques en des rapports de propriétés, le dit droit réel, ou, concernant les contrats de travail, au sujet du droit personnel, la supposition de ce qui intervient préalablement, notamment, entre le travailleur et le bourgeois qui célèbrent en pied d'égalité, en tant que des sujets droits, l'accord d'une profonde dissymétrie au point de vue économique. Ce renversement, néanmoins, est plutôt extrêmement efficace. Le presque le même d'une traduction s'exerce avec tout l'air d'une ressemblance qui, en fait, efface la reconnaissance de quelque chose que le fondement ne soit pas immanent à la circulation juridique. Voilà pourquoi l'instance juridique permet à Engels de passer sans aucune turbulence au *point de vue idéologique*:

La reflet des rapports économiques comme des principes juridiques est nécessairement aussi mettre la tête en bas: il procède sans qu'il vienne à la conscience des agents, le juriste s'imagine opérer avec des propositions aprioristiques, alors que ce ne sont que des réflexes économiques - ainsi tout se met tête en bas. Et que cette inversion - laquelle, tant qu'elle n'est pas connue, constitue ce que nous

⁴¹⁹ Engels, F. "Engels an Conrad Schmidt 27. Okt. 1890" In.: *MEW*. Bd. 37. Berlin: Dietz Verlag, 1986, p. 491: "So besteht der Gang der "Rechtsentwicklung" groÙenteils nur darin, daÙ erst die aus unmittelbarer Übersetzung ökonomischer Verhältnisse in juristische Grundsätze sich ergebenden Widersprüche zu beseitigen und ein harmonisches Rechtssystem herzustellen gesucht wird und dann der Einfluß und Zwang der ökonomischen Weiterentwicklung dies System immer wieder durchbricht und in neue Widersprüche verwickelt (ich spreche hier zunächst nur vom Zivilrecht)".

appelons un point de vue [/une expérience] idéologique, pour sa part, à nouveau s'effectue en retour sur la base économique et peut la modifier dans certaines limites - me semble évidente.⁴²⁰

Le juriste s' imagine, et l' imagination se pose ici comme l' équivalent de son "inconscience", ou la non-connaissance qui le fait agir selon un point de vue dont le départ est pourtant un autre que les "propositions aprioristiques" du droit qu' il manie, ce sont, en fait, des rapports économiques qui constituent leur base matérielle, ensuite traduite et réfléchi. C' est à la condition qu' elle ne soit pas connue en tant que telle, c' est-à-dire en tant que traduction et reflet des rapports économiques, que, à travers des actions inconscientes de ceux qui la manipulent, l' instance juridique exerce ses effets en retour sur la base économique. Il faut remarquer que le "point de vue idéologique", ou précisément cette "expérience idéologique" [*ideologische Anschauung*], c' est l' expérience d' une figuration. L' agent figure tout un plan d' opération restreint, mais supposé autostante, vécu comme s' il était autonome, et à la juste mesure de son inconscience garantissant cette autonomie, ou, ce qui est le même dans ce contexte, sa méconnaissance. On pourrait dire qu' Engels établit ici les Superstructures comme proprement caractérisées par cette expérience idéologique, dont le mécanisme on vient d' élucider un peu plus.

Les éléments du mécanisme retournent au parallélisme entre le cerveau et le monde extérieur d' un côté, et la Base réelle et le Superstructures, d' un autre. Le cas du juriste que s' imagine manier des propositions aprioristiques, des évidences, caractérise l' expérience idéologique exemplairement. Et ce terrain idéologique du droit, il exerce des effets sur la Base réelle, des effets *en retour* à travers les pratiques des agents qui vivent cette expérience, qu' agissent immergés dans ce tissu vécu, vivant. Le reflet entre le cerveau et le monde extérieur et le reflet entre la Base réelle et le Superstructures ne sont pas des reflets divers. En fait, ils ne sont qu' un seul et même reflet qui s' opère dans le cerveau humain. La dissolution du parallélisme c' est la destitution de son caractère analogique en bénéfice de son unification dans une seule chose, un seul procès ou devenir. Quand Engels part des rapports juridiques pour les affirmer comme des reflets des rapports économiques, il se déplace vers le juriste qui s' imagine et opère avec des propositions *a priori*, pour ensuite revenir au reflet des rapports économiques dans les rapports juridiques et conclure l' *effet en retour* de ces derniers sur les premiers. Ce passage dépasse deux fois les limites des parallèles. Engels va-et-vient, comme s' il n' existait pas de limites qui séparent d' un côté le cerveau et le monde extérieur, et de l' autre la Base réelle et les Superstructures.

Il n' y a qu' un reflet, celui du monde extérieur dans le cerveau humain. Cette affirmation nous conduit à considérer que le *retard* de la Superstructure par rapport à la Base réelle est le même *retard* que celui de la conscience par rapport au monde extérieur. Certes, le risque d' extrapolation ici est vertigineux, car en l' affirmant, cette équivalence peut engendrer d' innombrables complications, cependant cela dépend

⁴²⁰ Engels, F. "Engels an Conrad Schmidt 27. Okt. 1890" In.: *MEW*. Bd. 37. Berlin: Dietz Verlag, 1986, p. 491-492: "Die Widerspiegelung ökonomischer Verhältnisse als Rechtsprinzipien ist notwendig ebenfalls eine auf den Kopf stellende: Sie geht vor, ohne daß sie den Handelnden zum Bewußtsein kommt, der Jurist bildet sich ein, mit aprioristischen Sätzen zu operieren, während es doch nur ökonomische Reflexe sind - so steht alles auf dem Kopf. Und daß diese Umkehrung, die, solange sie nicht erkannt ist, das konstituiert, was wir *ideologische Anschauung* nennen, ihrerseits wieder auf die ökonomische Basis zurückwirkt und sie innerhalb gewisser Grenzen modifizieren kann, scheint mir selbstverständlich".

de la façon dont on la construit. Le *retard* de la Superstructure, on le sait bien, est directement lié au problème des survivances, c'est-à-dire des éléments encore existants de la superstructure d'une époque historiquement déterminée précédente par rapport à l'actuelle en vigueur. Le changement de la Base réelle entraîne des changements dans la Superstructure, et ces changements subissent toujours un délai, qui varie en outre en fonction de l'une ou de l'autre instance. Un problème de temporalité se pose alors: un passé qui persiste, un présent dans lequel ce passé coexiste et avec d'autres éléments qui n'existent qu'au présent, et bien sûr, un futur, car les survivances sont la clé pour répondre à certains enjeux d'une transition du socialisme vers le communisme, et c'est même à cause de l'impossibilité de voir le passé disparaître soudainement que la notion de *transition* devient nécessaire.

En fait, en regardant la chose de près, le *retard de la conscience* est établi en premier lieu par le *retard de la Superstructure*. Et si nous reprenons la *topique*, il devient que assez clair par le fait que c'est de la structure économique, ou base réelle, que se soulève la superstructure juridique et politique, laquelle, à son tour, convient avec des formes de conscience. Or, la structure économique est posée donc, pour le dire à la manière de Spinoza, comme *prior* par rapport à la Superstructure. Et c'est ici qu'un *renversement* se produit également, car s'il est vrai que tout se dissout au *reflet* du monde extérieur dans le cerveau humain, le *retard de la conscience*, cependant, n'est pas pensé d'après ce reflet, mais à travers celui entre la structure économique et la superstructure, c'est-à-dire matériellement avéré par des faits, notamment, des survivances qui ne s'expliquent pas à travers la structure économique actuelle, mais à travers des structures économiques précédentes par rapport à celle-ci. D'un côté, il est assez clair le *retard de la conscience* par le fait du délai au point de vue de la perception et les opérations organiques du cerveau⁴²¹, de l'autre côté pourtant, l'individu qui s'approprie du monde extérieur à travers leur reflet au cerveau ne le fait sinon moyennant les formes de conscience convenantes avec la superstructure. Mais ici, on peut soupçonner que cette convenance provoque un autre effet qu'on pourrait décrire la syntaxe en étant "l'effet", désigné par la convenance des formes de conscience avec la superstructure, "sur l'effet de reflet du monde extérieur au cerveau". Ce double effet indique que le reflet du monde extérieur n'est pas simplement le reflet d'une chose extérieur jusqu'à la pensée produite au cerveau, mais plutôt un reflet conditionné par la relation de convenance des formes de conscience avec la superstructure, c'est-à-dire selon l'effet de la superstructure. Or, la détermination du reflet *immédiat* celui entre cerveau et monde extérieur est *médiatisée* par la détermination de la convenance avec la superstructures. Partant, le *reflet* n'est pas simplement la *transposition* [Umgesetzung] dans la tête humaine, il est aussi une *traduction* [Übersetzung], et cette *traduction* n'est autre chose que ce que cette description nous permet d'en voir, à savoir, la *détermination* du reflet elle aussi *déterminée* par la superstructure. Il s'agit donc de la détermination de la détermination.

À cela s'ajoute l'importance donnée par Engels à la *Wechselwirkung* et à la *Rückwirkung* comme des termes dont l'ambition ne serait autre que rendre compte du problème de la "causalité complexe"

⁴²¹ Ce *retard de la conscience* peut s'expliquer par la notion de l'*approximation* que nous avons examinée concernant la connaissance. En ce sens, la connaissance resterait toujours approximative, car il y a toujours un délai et, en outre, dans une proportion directe avec le degré d'approximation, c'est-à-dire que plus la conscience est en retard, plus on s'éloigne de la connaissance, et vice versa.

enveloppée entre les deux côtés en analyse, le rapport base réelle/superstructures et rapport monde extérieur/pensée. Et si le terme *Rückwirkung* n'a aucune importance chez Hegel, la *Wechselwirkung*, par contre, joue un rôle absolument fondamental dans le passage de la *Doctrin de l'essence* à *Doctrin du Concept*, surtout concernant la causalité dans une discussion sur la substance d'après Spinoza. Pour reprendre cette notion avec l'envergure qu'Engels lui confère, il faut premièrement regarder de près comment il l'a lu et, en effet, comment il a s'approprié de la *Wechselwirkung*. dans le contexte des lettres qu'on a analysé, un contexte marqué notamment par l'*Anti-Dühring* et par la *Dialektik der Natur*. Le traitement enveloppé dans la notion de *Wechselwirkung* devient particulièrement claire d'après la problème de la causalité qui lui anime. Je souligne que provisoirement et par commodité d'exposition j'ai traduit *Wechselwirkung* par "interaction":

(...) de même que la cause et l'effet sont des représentations, lesquelles n'ont de validité comme tel que dans l'application sur le cas individuel, toutefois, en tant que nous observons le cas individuel dans leur concaténation avec l'ensemble du monde, ils vont ensemble, ils se perdent au point de vue de l'interaction universelle [*universellen Wechselwirkung*], où les causes et les effets s'alternent [*wechseln*] sans cesse leurs places, ce qui était maintenant ou ici l'effet devient alors ou là la cause et vice-versa.⁴²²

La *Wechselwirkung* n'est affirmée qu'universelle, ou plutôt elle n'est affirmée qu'ayant lieu au niveau de l'ensemble du monde. Du point de vue de l'ensemble, cause et effet s'altèrent constamment, où leur fixation en des pôles opposés n'est possible qu'en isolant un certain cas individuel de l'ensemble. Quand Engels parle de la cause et de l'effet en tant que des représentations, il restreint déjà ces notions au cas individuel tel comme s'il se maintenait fixe, fermement isolé par rapport à l'ensemble auquel il appartient. Il suggère par la caractérisation de l'universalité à la *Wechselwirkung*, en outre, qu'elle est déjà observable entre des cas individuels mis en rapports entre eux, *i.e.*, qu'il peut y avoir de l'alternance entre la cause et l'effet entre deux cas singuliers analysés mis ensemble. L'universalisation de la *Wechselwirkung* caractérise donc la condition toujours présente, et la limite de n'importe quelle cas analytique est toujours marquée par la perspective d'un ensemble dont l'individuation de la cause et de l'effet changent. Et cette construction est surtout intéressant parce qu'elle ne semble pas obéir à une sorte de juxtaposition compositionnelle dont on pourrait tracer une simple ligne successive, par exemple, à la lumière classique d'un remontage de l'effet à la cause et de cette cause prise comme un effet à leur cause *ad infinitum*. L'alternance entre cause et effet n'obéit pas à la série régressive, à la règle de simple substitution de l'effet par la cause orientée par la régression du postérieur à l'antérieur comme critère d'alternance. La *Wechselwirkung* rompt précisément avec cette construction linéaire et même préfixée. Le cas exemplifié par Engels sur les entreprises ferroviaires rend assez claire cette rupture, dont le capital financière, supposé subordonner au capital industriel, en fait,

⁴²² "(...) ebenso, daß Ursache und Wirkung Vorstellungen sind, die nur in der Anwendung auf den einzelnen Fall als solche Gültigkeit haben, daß sie aber, sowie wir den einzelnen Fall in seinem allgemeinen Zusammenhang mit dem Weltganzen betrachten, zusammengehn, sich auflösen in der Anschauung der universellen Wechselwirkung, wo Ursachen und Wirkungen fortwährend ihre Stelle wechseln, das was jetzt oder hier Wirkung, dort oder dann Ursache wird und umgekehrt". (Engels, F. "Anti-Dühring" In.: MEW. Bd. 20. Berlin: Dietz Verlag, 1990, p. 21-22).

subordonne le capital industriel par les sociétés d'actions qui lui contrôlent à travers la bourse de valeurs, en exerçant une certaine influence, selon les circonstances, sur les décisions des entreprises parfois en désaccord avec les exigences exclusivement liées aux affaires ferroviaires.

Toutefois, le rôle de la *Wechselwirkung* ne se restreigne pas au niveau de l'analyse des formations sociales. Il convient ici le commentaire de Lénine, qui reproduit des extraits de l'*Anti-Dühring*:

Ainsi, le concept humain de la cause et de l'effet simplifie toujours quelque peu les liaisons objectives des phénomènes de la nature, qu'il ne reflète que par approximation en isolant artificiellement tel ou tel aspect d'un processus universel unique. Si nous constatons la correspondance des lois de la pensée aux lois de la nature, cela devient compréhensible, dit Engels, dès que l'on considère que la pensée et la conscience sont "des produits du cerveau humain et que l'homme est lui-même un produit de la nature". On comprend que "les productions du cerveau humain, qui en dernière analyse sont aussi des produits de la nature, ne sont pas en contradiction, mais en conformité avec l'ensemble de la nature (Naturzusammenhang)" (...). Les liaisons naturelles, objectives, entre les phénomènes du monde ne font pas de doute. Engels parle constamment des "lois de la nature", de la "nécessité de la nature" (*Naturnotwendigkeiten*) et ne juge pas indispensable d'éclairer plus spécialement les thèses généralement connues du matérialisme.⁴²³

La tendance à la simplification devient problématique dès qu'elle s'établit comme l'unique possibilité d'appréhender la nature des choses, soit-elle sociale ou naturelle. Considérer l'isolement des cas individuels comme l'approximation artificielle produite par le monde extérieur réfléchi dans le cerveau humain ne fait qu'insister sur les limites de la connaissance par leur partialité analytique, laquelle, pourtant, doit poursuivre le chemin par des ensembles de phénomènes encore plus larges. Ainsi, l'approximation se dévoile ce rassemblement qu'empêche la fixation en des cas analytiques isolés comme s'il s'agissait du dernier mots en termes de connaissance, d'où il en résulte que la connaissance se confronte toujours avec la complexité elle aussi toujours en devenir et que son appropriation de cette complexité ne serait approximatif sinon par le propre exercice sans cesse du connaître, c'est-à-dire que le connaître est aussi en devenir, qu'il ne se fixe jamais, qu'il n'a que un caractère provisoire et jamais clôt, toujours ouvert au changement dû à des rassemblement des phénomènes et aux devenirs de ces phénomènes, lesquels conduisent au permanent changement de perspective analytique.

La tendance à la simplification devient problématique dès qu'elle s'établit comme l'unique possibilité d'appréhender la nature des choses, qu'elles soient sociales ou naturelles. Considérer l'isolement des cas individuels comme l'approximation artificielle produite par le monde extérieur réfléchi dans le cerveau humain ne fait qu'insister sur les limites de la connaissance dues à leur partialité analytique, qui, pourtant, doit continuer à poursuivre des ensembles de phénomènes encore plus vastes. Rassembler ici veut dire former des rapports entre des phénomènes, analyser leurs rapports existants et leurs conditions. Ainsi, l'approximation dévoile aussi le rassemblement des phénomènes comme le facteur qu'empêche la fixation sur des cas analytiques isolés, comme si c'était le dernier mot en termes de connaissance. Il en résulte que la connaissance est constamment confrontée à la complexité en perpétuelle devenir, et que son appropriation

⁴²³ Lénine, V. I. "Matérialisme et Empiriocriticisme" In.: *Oeuvres Complètes*. t. 14. Paris/Moscou: Éditions Sociales/Éditions du Progrès, 1962, pp. 160-161.

de cette complexité ne peut être qu'approximative au sens qu'elle-même est aussi en devenir. En d'autres termes, le processus de connaissance est lui aussi en devenir constante, il ne se fige jamais, il est toujours provisoire et jamais clos, toujours ouvert au changement, dû au rassemblement de phénomènes et aux devenir de ces phénomènes, qui conduisent à un changement permanent des perspectives analytiques. Et on peut considérer que la notion de *Wechselwirkung* joue le rôle d'une certaine insistance sur ce qu'on a envisagé ici par le double biais analytique de la nature des choses et du connaître, l'insistance posée par le transitoire, laquelle approfondit vertigineusement la complexité de la connaissance de ce qui est en soi-même complexe⁴²⁴.

Cette première approche de la *Wechselwirkung*, quoiqu'elle en soit de nature descriptive, présente la justesse nécessaire pour qu'on ne risque pas à tomber sur l'abîme idéaliste de conférer à cette notion une autonomie idéal qu'elle n'a pas. Pour résumer cette notion dans un mot tout à fait juste, on dirait qu'elle désigne la nature des choses, y compris les formations sociales, par leurs complexités en soi et par rapport au connaître. Si on perd de vue cette simple et fondamentale démarcation, on perd de vue le *renversement* qui caractérise la démarche matérialiste. C'est le sens des mots de Lénine: "Engels parle constamment des "lois de la nature", de la "nécessité de la nature" ("Naturnotwendigkeiten") et ne juge pas indispensable d'éclairer plus spécialement les thèses généralement connues du matérialisme".

Cependant, un fragment de la *Dialektik der Natur* semble compliqué un peu plus cette constatation sur la *Wechselwirkung*, en effet, écrit Engels:

L'interaction est ce que premièrement s'oppose à nous lorsque nous observons la matière mouvante en termes généraux du point de vue de la science naturelle d'aujourd'hui. Nous voyons une série des formes de mouvement, mouvement mécanique, de chaleur, de lumière, d'électricité, de magnétisme, de composition et de décomposition chimiques, transitions des états agrégats, de vie organique, lesquelles tous, si nous exceptons *maintenant* la vie organique, se surpassent l'un à l'autre, se conditionnent l'un l'autre, ici cause, là effet, et où la somme de l'ensemble du mouvement reste la même dans toutes formes alternantes [*wechselnden*] (Spinoza: La substance est *causa sui* - l'interaction s'exprime frappante). Le mouvement mécanique se renverse en chaleur, électricité, magnétisme, lumière etc. etc. et vice-versa. Ainsi, il est confirmé par la science de la nature ce que Hegel dit (où?): que l'interaction est la vraie *causa finalis* des choses. Nous ne pouvons pas aller plus loin en arrière que de connaître cette interaction, car derrière il n'y a rien à connaître. Si on a connu les formes de mouvement de la matière (à quoi il manque pourtant encore beaucoup, *vu* le court temps depuis lequel la science de la nature existe), alors on a connu la matière elle-même, et ainsi la connaissance est finie. (Tout le malentendu de Grove sur la causalité repose sur le fait qu'il n'emploie pas la catégorie d'interaction; il a la chose, mais pas la pensée abstraite, et c'est pourquoi la confusion, p. 10-14) C'est tout d'abord de cette interaction universelle que nous arrivons à l'effectif rapport de causalité. Pour comprendre les phénomènes individuels, nous devons les détacher des

⁴²⁴ Rappelons la sentence d'Althusser dans *Lire le Capital*: "La synchronie c'est l'éternité au sens spinoziste, ou la connaissance adéquate d'un objet complexe par la connaissance adéquate de sa complexité" (Althusser, L. et alii. "L'objet du 'Capital'" In.: *Lire Le Capital*. Paris: PUF, 1996, p. 294).

concaténations générales, les observer isolés, et c'est là qu'il apparaît les mouvements alternants, dont l'un comme cause, l'autre comme effet.⁴²⁵

Le cœur de cette citation est sans aucun doute la phrase énigmatique entre parenthèses "Spinoza: La substance est *causa sui* - l'interaction s'exprime frappante". Avançons préalablement à travers le jugement d'Engels l'oeuvre de William Robert Grove, *On the correlation of physical forces*, parue en 1843, mais qui a connu des successives éditions postérieures. Le malentendu de Grove, écrivit Engels, ce qu'il n'avait pas employer l'interaction en ce qui concerne la causalité, à propos de quoi on interroge: quelle est la différence entre l'interaction et la corrélation? Or, le terme central de l'oeuvre de Grove, la *correlation*, est définie comme "une dépendance mutuelle ou réciproque nécessaire de deux idées, inséparable même dans une conception mutuelle"⁴²⁶. À première vue, il semble que la *correlation* va de pair avec la *Wechselwirkung*, surtout si on prête attention aux raisons pour lesquelles Grove critique la notion de causalité, en particulier celle promue par Hume, à partir de laquelle la cause est identifiée à l'antécédent, tandis que l'effet est associé à ce qui succède⁴²⁷, ainsi qu'à la notion de temps qui y est enveloppée, qui Grove maintient fermement⁴²⁸.

⁴²⁵ "Wechselwirkung ist das erste, was uns entgegentritt, wenn wir die sich bewegende Materie im ganzen und großen, vom Standpunkt der heutigen Naturwissenschaft betrachten. Wir sehn eine Reihe von Bewegungsformen, mechanische Bewegung, Wärme, Licht, Elektrizität, Magnetismus, chemische Zusammensetzung und Zersetzung, Übergänge der Aggregatzustände, organisches Leben, die alle, wenn wir *jetzt noch* das organische Leben ausnehmen, ineinander übergehn, einander gegenseitig bedingen, hier Ursache, dort Wirkung sind, und wobei die Gesamtsumme der Bewegung in allen wechselnden Formen dieselbe bleibt (Spinoza: *Die Substanz ist causa sui* - drückt die Wechselwirkung schlagend aus). Mechanische Bewegung schlägt um in Wärme, Elektrizität, Magnetismus, Licht etc. etc., und vice versa. So wird von der Naturwissenschaft bestätigt, was Hegel sagt (wo?), daß die Wechselwirkung die wahre *causa finalis* der Dinge ist. Weiter zurück als zur Erkenntnis dieser Wechselwirkung können wir nicht, weil eben dahinter nichts zu Erkennendes liegt. Haben wir die Bewegungsformen der Materie erkannt (woran allerdings noch immer sehr viel fehlt, vgl. *sic, fr.: gesehen*) die kurze Zeit, seit welcher Naturwissenschaft existiert), so haben wir die Materie selbst erkannt, und damit ist die Erkenntnis fertig. (Groves ganzes Mißverständnis über Kausalität beruht darauf, daß er die Kategorie der Wechselwirkung nicht fertigbringt; er hat die Sache, aber nicht den abstrakten Gedanken, und daher die Konfusion, p. 10-14.) Erst von dieser universellen Wechselwirkung kommen wir zum wirklichen Kausalitätsverhältnis. Um die einzelnen Erscheinungen zu verstehn, müssen wir sie aus dem allgemeinen Zusammenhang reißen, sie isoliert betrachten, und *da* erscheinen die wechselnden Bewegungen, die eine als Ursache, die andre als Wirkung". (Engels, F. "Dialektik der Natur. Notizen und Fragmente" In.: *MEW*. Bd. 20. Berlin: Dietz Verlag, 1990, p. 499).

⁴²⁶ Grove, W. R. *On the correlation of physical forces. Sixth edition*. London: G. Longmans and Co., 1874, p. 165: "The term Correlation, which I selected as the title of my Lectures in 1843, strictly interpreted, means a necessary mutual or reciprocal dependence of two ideas, inseparable even in mutual conception (...)"

⁴²⁷ Grove, W. R. *On the correlation of physical forces. Sixth edition*. London: G. Longmans and Co., 1874, p. 7-8: "The misuse, or rather varied use, of the term Cause, has been a source of great confusion in physical theories, and philosophers are even now by no means agreed as to their conception of causation. The most generally received view of causation, that of Hume, refers it to invariable antecedence, - i.e. we call that a cause which invariably precedes, that an effect which invariably succeeds. Many instances of invariable sequence might, however, be selected, which do not present the relation of cause and effect: thus, as Reid observes, and Brown does not satisfactorily answer, day invariably precedes night, and yet day is not the cause of night. (...) In other words, it seems questionable, not only whether cause and effect are convertible terms with antecedence and sequence, but whether in fact cause does precede effect, whether force does precede the change in matter of which it is said to be the cause. (...) the movement is evidence of the co-existing cause or force, but there is no evidence of any interval in time between the one and the other. On this view time would cease to be a necessary element in causation; the idea of cause, except perhaps as referred to a primeval creation, would cease to exist; and the same arguments which apply to the simultaneity of cause with effect would apply to the simultaneity of Force with Motion".

⁴²⁸ Grove, W. R. *On the correlation of physical forces. Sixth edition*. London: G. Longmans and Co., 1874, p. 14: "Nothing repeats itself, because nothing can be placed again in the same condition: the past is irrevocable".

Mais Engels objecte, et cette objection devient entièrement visible à partir des exemples de Grove, voyons-les:

(...) ainsi, l'idée de hauteur ne peut exister sans impliquer l'idée de son corrélat, la profondeur; l'idée de parent ne peut exister sans impliquer l'idée de progéniture. Le mot lui-même n'avait pas été utilisé auparavant; et bien que, comme je l'ai dit, je m'oppose à l'introduction de nouveaux termes sans raison valable, il existe une grande variété de relations physiques qui ne peuvent certainement pas être aussi bien exprimées par un autre terme. La mesure dans laquelle il a été utilisé depuis lors m'a, je pense, justifié. Son utilisation a, à mon avis, été poussée trop loin en l'appliquant à des sujets qui vont bien au-delà de sa juste signification. Il y a beaucoup de faits dont l'un ne peut se produire sans impliquer l'autre; un bras de levier ne peut être abaissé sans que l'autre soit élevé - le doigt ne peut appuyer sur la table sans que la table n'appuie sur le doigt. Un corps ne peut être chauffé sans qu'un autre ne soit refroidi, ou qu'une autre force ne soit épuisée dans un rapport équivalent à la production de chaleur ; un corps ne peut être électrisé positivement sans qu'un autre corps ne soit électrisé négativement, etc. Le terme de corrélation peut s'appliquer utilement à ces cas, mais difficilement aux adaptations de structure, etc.⁴²⁹

Grove s'excuse de son invention conceptuelle, en effet, elle s'impose par son utilité, et même par l'impossibilité d'exprimer "une grande variété de relations physiques" autrement que par la notion de *correlation*. Soulignons la simple sentence: "le doigt ne peut appuyer sur la table sans que la table n'appuie sur le doigt". Or, la "production réciproque"⁴³⁰ qui caractérise pleinement la notion de *correlation*, elle ne semble pas être si différente d'une autre notion communément employée dans la science physique, la notion d'*action et réaction* telle qu'elle est venue exprimée en tant que l'une des lois du mouvement, la troisième loi de Newton⁴³¹. S'il est correcte cette assimilation entre la *correlation* et la loi newtonienne de l'*action et*

⁴²⁹ Grove, W. R. *On the correlation of physical forces. Sixth edition.* London: G. Longmans and Co., 1874, p. 166: (...) thus, the idea of height cannot exist without involving the idea of its correlate, depth; the idea of parent cannot exist without involving the idea of offspring. The word itself had not been previously used; and although, as I have said, I object to the introduction of new terms without strong reason, there are a vast variety of physical relations which cannot certainly be so well expressed by any other term. The extent to which it has been since used has, I think, justified me. Its use has, in my judgement, been carried too far in applying it to subjects quite beyond its fair meaning. There are many facts, one of which cannot take place without involving the other; on arm of a lever cannot be depressed without the other being elevated - the finger cannot press the table without the table pressing the finger. A body cannot be heated without the another being cooled, or some other force being exhausted in an equivalent ratio to the production of heat; a body cannot be positively electrified without some other body being negatively electrified, &c. To such cases the term correlation may be usefully applied, but hardly to adaptations of structure, &c."

⁴³⁰ Grove, W. R. *On the correlation of physical forces. Sixth edition.* London: G. Longmans and Co., 1874, p. 167-168: "The sense I have attached to the word Correlation, in treating of physical phenomena, will, I think, be evident, from the previous parts of this Essay, to be that of a necessary reciprocal production; in other words, that any force capable of producing another may, in its turn, be produced by it - nay, more, can be itself resisted by the force it produces, in proportion to the energy of such production, as action is ever accompanied and resisted by reaction: thus, the action of an electro-magnetic machine is reacted upon by the magneto- electricity developed by its action. (...) The evolution of one force or mode of force into another has induced many to regard all the different natural agencies as reducible to unity, and as resulting from one force which is the efficient cause of all the others :thus, one author writes to prove that electricity is the cause of every change in matter; another, that chemical action is the cause of everything ; another, that heat is the universal cause, and so on. If, as I have stated it, the true expression of the fact is, that each mode of force is capable of producing the others, and that none of them can be produced but by some other as an anterior force, then any view which regards either of them as abstractedly the efficient cause of all the rest, is erroneous: the view has, I believe, arisen from a confusion between the abstract or generalised meaning of the term cause, and its concrete or special sense ;the word itself being indiscriminately used in both these senses".

⁴³¹ Newton, I. *Philosophiae naturalis principia mathematica.* Londini: Imprimatur S. Pepys, Reg. soc. præs., 1686, p. 13: "Actioni contrariam semper & aequalem esse rationem: siue corporum duorum actiones in se mutuo semper esse aequales & in partes contrarias dirigi".

réaction, le mérite de Grove ne serait pas autre que celui de dissocier l'*action et réaction* de la notion de causalité, et c'est pourquoi Engels accuse le malentendu, car la *Wechselwirkung* n'est jamais dissocier de la causalité. Toutefois, est-ce qu'elle aurait le même contenu que la troisième loi de Newton? La critique hégélienne à Newton, à la notion de "force" et même à la notion de "lois" est bien connue. La référence faite par Engels à l'écriture de pensée de Hegel semble aller dans ce même sens critique, ainsi on peut considérer le parallèle entre Newton et Hegel, d'un côté, et de Grove et Engels, de l'autre côté, dont le point commun de l'analogie repose sur la *Wechselwirkung*. Si la note d'Engels citée ne nous indique pas la référence précise à Hegel, dans une autre note pour la *Dialektik der Natur*, cependant, le lien de la *Wechselwirkung* apparaît étroitement établi avec le "corps organique" chez Hegel: "Ce que Hegel appelle l'interaction, c'est le *corps organique*, qui construit donc aussi la transition à la conscience, c'est-à-dire de la nécessité à la liberté, au concept (voir "Logique", II, à la fin)"⁴³². Mais ce n'est pas tout. Engels avait écrit clairement: "(...) si nous exceptons *maintenant* la vie organique (...)". Cela dérange la simple assimilation *in toto* de la *Wechselwirkung* à la manière qu'elle est traitée chez Hegel, c'est-à-dire qu'Engels a s'approprié de cette notion d'une façon telle qu'elle extrapole son *topos* dans l'économie théorique hégélienne.

Une brève rappel descriptif au lieu théorique de la *Wechselwirkung* chez Hegel peut nous aider à nous repérer ici⁴³³. Cette notion est le cime de la reconstruction hégélienne de la substance de Spinoza et aussi l'antichambre du concept, de la logique subjectif. La relation de causalité entre les finis s'exprime complètement développée à travers la *Wechselwirkung*, il s'agit de la façon dont la substantialité se fait intelligible pour l'entendement [*Verstand*], la façon dont la cause se rapport à l'effet en exprimant son contenu comme nécessaire. Le pas hégélien consiste à destituer cette relation de son immédiateté qui soutient la distinction entre cause et effet fermement, ce qui réaffirme la caractère de finitude de ce rapport. La demande pour le contenu de ce rapport établit la cause comme cause d'un autre, mais aussi comme cause de soi-même, aussi bien pour l'effet, lequel est l'effet d'un autre et aussi l'effet de soi-même. L'entendement pourtant maintient ferme cette distinction, même s'elle se montre coïncider dans l'identité: ainsi la cause est la cause d'un autre et la cause de soi-même, mais fermement maintenue séparée par l'entendement, la cause devient, en tant que cause de soi-même, l'effet d'un autre. Et également pour l'effet, lequel en étant l'effet d'un autre et l'effet de soi-même, se montre comme cause: "Cela donne, alors, à nouveau le progrès infini,

⁴³² Engels, F. "Dialektik der Natur. Notizen und Fragmente" In.: *MEW*. Bd. 20. Berlin: Dietz Verlag, 1990, p. 566: "Was Hegel die Wechselwirkung nennt, ist der *organische Körper*, der daher auch den Übergang zum Bewußtsein, d. h. von der Notwendigkeit zur Freiheit, zum Begriff bildet (siehe „Logik“, II, Schluß)".

⁴³³ Je suis persuadé que l'examen rigoureux de la *Wechselwirkung* peut nous conduire à une meilleure compréhension de la complexité de la nature des choses, surtout en cherchant la différence posée entre la position d'Engels et celle de Hegel sur cette notion. Il est tout à fait vrai que son développement vient de l'écriture de la pensée de Hegel et avec une sophistication assez étonnante, cependant, il est également vrai que son extraction de ce contexte-là est aussi difficile qu'intéressante pour bien tester les limites analytiques de cette notion. Un chemin que je trouve fructifère serait celui qui confronte la notion de nécessité chez Hegel, qui rétablit les pas de la relecture qu'il fait de l'écriture de pensée de Spinoza aux derniers moments de la Doctrine de l'Essence et surtout en ayant pour centre opératif la notion de *Wirklichkeit*. Cette tâche, néanmoins, je la réserve pour un autre travail.

dans la figure d'une série infinie de causes, laquelle se montre simultanément comme une série infinie d'effets"⁴³⁴.

L'insuffisance de ce progrès infini résulte claire: la cause est la cause en tant qu'elle est aussi effet, et de même pour l'effet, lequel est l'effet en tant qu'il est aussi cause. L'exemple donné par Hegel au *Zusatz* du §156 de l'*Enzyklopädie* illustre très bien ce point:

Ainsi, par exemple, dans les observations historiques, la première question qui se pose, si le caractère et les coutumes d'un peuple sont la cause de sa constitution et de ses lois, ou inversement s'ils en sont l'effet, et alors pour s'en avancer tous les deux, le caractère et les coutumes d'un côté, et la constitution et les lois d'autre, on les appréhende sous le point de vue de l'interaction [*Wechselwirkung*], de telle manière que la cause dans la même relation, dans laquelle elle est cause, est simultanément effet, et que l'effet dans la même relation, dans laquelle il est effet, est simultanément cause. Alors, le même arrive aussi dans la recherche de la nature, notamment, l'organisme vivant, dont les organes et les fonctions individuels se prouvent également être en rapport d'interaction [*Wechselwirkung*] l'un avec l'autre.⁴³⁵

Ce dernier exemple des organes et des fonctions individuels semble illustre la considération faite par Engels sur la *Wechselwirkung* en tant que "la vraie *causa finalis* des choses". La *Wechselwirkung* est la relation de causalité dans sa complétude, pourtant restreinte au progrès infini, ainsi comme, dans la *Doctrine de l'Être*, en ce qui concerne le fini et l'infini. Bref, dans le fini, la contradiction se fait entre la "barrière" [*Schranke*] et le "devoir-être" [*Sollen*], comme si de soi à soi, dans un périssement de la propre finitude dans l'autre finitude, l'un n'en étant que le négatif de l'autre. Cependant, le fini ne périmé pas simplement, il advient un autre fini, lequel, à son tour, périmé en advenant encore un autre fini, et ainsi de suite à l'infini. La négation en soi-même incide dans l'*être-en-soi* dans une coïncidence avec avec soi-même, d'où le dépassement du *devoir-être* au-delà de la "barrière". Étant donné que cette "barrière" se réfère également à son autre, qui est le devoir-être lui-même, on a le même dédoublement de l'*être-en-soi* et de l'*être-là* [*Dasein*] se rassemblant dans une même identité. Au lieu du périssement qui résulte dans un autre fini, et ainsi *ad infinitum*, l'identité avec soi-même fait de cette négation aussi elle même niée et, alors, affirmation relevée [*Aufgehoben*]. La première négation se fait donc l'autre fini comme détermination et son autre alors comme *infini*. Or, cette description fait écho au passage de ce qui fait défaut à la *Wechselwirkung*, c'est-à-dire le progrès infini. Mais dans la *Doctrine de l'Essence*, le contexte est tout à fait autre, car il s'agit-là, à l'écho du passage des finis à ce qui est proprement l'infini, de l'ouverture à l'essence dans son immédiateté

⁴³⁴ Hegel, G. W. F. "Vorlesungen über die Wissenschaft der Logik" In.: *Gesammelte Werke*. Bd. 23,3. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2017, p. 925: "Dieß giebt dann wieder den unendlichen Progreß, in der Gestalt einer endlosen Reihe von Ursachen, welche sich zugleich als eine endlose Reihe von Wirkungen zeigt".

⁴³⁵ Hegel, G. W. F. "Vorlesungen über die Wissenschaft der Logik" In.: *Gesammelte Werke*. Bd. 23,3. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2017, p. 925: "So wird z.B. bei geschichtlichen Betrachtungen zunächst die Frage verhandelt, ob der Charakter und die Sitten eines Volkes die Ursache seiner Verfassung und seiner Gesetze oder ob dieselben umgekehrt deren Wirkung seyen, und es wird dann dazu fortgeschritten, diese beiden, Charakter und Sitten einerseits und Verfassung und Gesetze andererseits, unter dem Gesichtspunkt der Wechselwirkung aufzufassen, dergestalt daß die Ursache in derselben Beziehung, in der sie Ursache, zugleich Wirkung, und daß die Wirkung in derselben Beziehung, in der sie Wirkung, zugleich Ursache ist. Dasselbe geschieht dann auch bei Betrachtung der Natur und namentlich des lebendigen Organismus, dessen einzelne Organe und Funktionen sich gleichfalls als zu einander im Verhältniß der Wechselwirkung stehend erweisen".

en tant que logique subjective, au passage donc au concept. La *Wechselwirkung*, dénuée du concept, écrit Hegel, encore si elle est “le rapport de causalité dans son complet développement”, cependant elle demeure tel comme “un fait sec”:

Si on reste comme ça, en observant un contenu donné simplement sous le point de vue de l'interaction, alors cela est un comportement, en fait, complètement sans concept; on l'a donc simplement tel comme un fait sec à traiter et la demande de médiation, laquelle s'agit de la suite de l'application du rapport de causalité, demeure encore insatisfaite. (...) Nous observons, par exemple, les coutumes du peuple spartiate comme l'effet de leur constitution, et alors, inversement, comme l'effet de leurs coutumes, alors cette observation peut être correcte, [mais] ce point de vue correct tout seul ne procure pas la satisfaction ultime, car à travers lui, en fait, ni la constitution ni les coutumes de ce peuple ne deviennent concept, lequel n'advient que lorsque tous les deux, ainsi que tous les autres côtés particuliers qui montrent la vie et l'histoire du peuple spartiate, sont reconnus comme fondée dans ce concept⁴³⁶

Le concept s'exerce comme “unificateur” à partir duquel la pensabilité des rapports d'interaction peuvent avancer sans tomber dans le jeu des séries infinis des interactions. C'est vrai que la spéculation, d'un point de vue strictement logique, qui est celui de la *Doctrin de l'Essence*, nous apporte des méandres assez plus nuances qu'on a pu décrire ici en s'appuyant sur les *Zusätze* de l'*Enzyklopädie*, c'est-à-dire sur le *Système*. C'est si ardu de reproduire en analysant ces méandres qu'inutile à nos propos si on se rend compte d'une certaine analogie. Le fait qu'il y ait un notable parallèle érigé par l'équivalence entre le concept en tant qu'unificateur et la figure du grand homme au domaine de la philosophie de l'histoire soulève des graves soupçons à propos de l'appropriation engelsienne des constructions hégéliennes pour leurs assimilations à des procès complexes de la nature des choses en général. Surtout, si on se maintient ferme sur l'hypothèse d'une dialectique des finis et, en outre, la sentence d'Engels mis entre parenthèse: “Spinoza: La substance est *causa sui* - l'interaction s'exprime frappante”. Car, au moins à partir de ce qu'on a pu observer jusqu'ici, ce qu'intéresse à Engels, c'est le prospect causale de la *Wechselwirkung*, la capacité analytique qu'elle fournit à l'étude de la nature des choses et, notamment, aux phénomènes relatifs à la formation social.

Chez Engels, on ne trouve pas le rôle unificateur du concept. Il est assumé que la nature des choses se comporte en tant qu'interaction universelle, dont il faut analyser “les phénomènes individuels” en les détachant “des concaténations générales” pour les observer et les mouvements altérantes, la cause et l'effet. Mais c'est qui est intéressant chez Engels, ce qu'il faut justement isolé le phénomène individuel pour appréhender l'interaction, c'est-à-dire qu'il s'agit d'une analyse qui procède de la complexité donnée, mais qui apparaît tel comme une simplicité, notamment, par des images fixées de ce qui est la cause et de ce qui

⁴³⁶ Hegel, G. W. F. “Vorlesungen über die Wissenschaft der Logik” In.: *Gesammelte Werke*. Bd. 23,3. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2017, p. 926: “Bleibt man dabei stehen, einen gegebenen Inhalt bloß unter dem Gesichtspunkt der Wechselwirkung zu betrachten, so ist dieß in der That ein durchaus begriffloses Verhalten; man hat es dann bloß mit einer trocknen Thatsache zu thun und die Forderung der Vermittelung, um die es sich zunächst bei der Anwendung des Kausalitätsverhältnisses handelt, bleibt wieder unbefriedigt. (...) Betrachten wir z.B. die Sitten des spartanischen Volkes als die Wirkung seiner Verfassung, und so umgekehrt diese als die Wirkung seiner Sitten, so mag diese Betrachtung immerhin richtig seyn, allein diese Auffassung gewährt um deßwillen keine letzte Befriedigung, weil durch dieselbe in der That weder die Verfassung noch die Sitten dieses Volkes begriffen werden, welches nur dadurch geschieht, daß jene beiden und eben so alle die übrigen besondern Seiten, welche das Leben und die Geschichte des spartanischen Volkes zeigen als in diesem Begriff begründet erkannt werden”.

est l'effet. C'est l'analyse qui permet de connaître la complexité et justement à la mesure qu'elle permet la connaissance des mouvements alternantes en ce qui concerne la causalité. L'interaction universelle efface les rapports de cause et effet, tout est la cause de tout, tout est l'effet de tout, mais l'ordre causale qui régit ces rapports ne peut pas être atteint sinon par l'analyse des phénomènes isolés et, ensuite, l'analyse de ces phénomènes dans un contexte plus large, en observant si et comment se déplacent les rôles de la cause et de l'effet dans ce nouveau contexte. La limite absolue de la connaissance, c'est l'interaction universelle elle-même: la connaissance des toutes formes de mouvement de la matière.

L'interaction universelle, c'est ce qu'Engels appela "un complexe des processus", et ce que Lénine appela, à son tour et en ce qui concerne les formations sociales, le "réseau complexe des phénomènes sociaux". La conjugaison entre la notion de *l'interaction universelle* et la notion de *devenir* n'a pour conséquence que la pluralisation du propre devenir. Chaque rapport causal est un certain devenir, c'est ce que l'expression "formes de mouvement" nous permet d'en extraire facilement. Or, la causalité ainsi comprise, elle n'est être connu qu'à partir de l'effet se produisant, et cela nous fait retourner au *retard* du connaître par rapport à la nature des choses. Ce sont les conditions de la production de l'effet qui nous intéressent principalement. C'est leur répétition qui nous permet d'avancer vers une certaine régularité que l'on peut justement appeler de connaissance. Le risque de tomber dans des séries infinies d'interactions correspondrait donc au risque de ne pas avoir de base sur laquelle nous appuyer en termes de régularité. Ainsi, le danger de toujours trouver des conditions dont d'autres conditions se fassent nécessaire pour l'intelligence de ces premières c'est le canonique danger de la *regressio ad infinitum*.

Toutefois, cela ne se fait pas valoir sinon pour ceux qu'ont la connaissance d'une manière plutôt philosophique que scientifique. Engels soutient le caractère toujours *approximatif* de la connaissance, dans un double sens, celui qu'on a vu par rapport au reflet du monde extérieur dans la tête humaine, et celui qu'on a trouvé maintenant et qui consiste dans antidote contre les séries infinies et qu'on peut appeler artificiellement de "point d'ancrage". Ce terme désigne des conditions les plus stables dont des phénomènes se produisent souvent et le plus régulièrement. Pour qu'un certain phénomène se fait réguliers il faut que ses conditions de production soient données encore et encore, c'est-à-dire qu'il faut qu'elles se reproduisent, et c'est cette reproduction qui pose la régularité. Or, cette régularité qui serve de point d'ancrage reçoit le nom de *structure*, et la connaissance de cette structure c'est la connaissance de ces conditions d'existence laquelle nous permet de connaître ses phénomènes dérivés en ayant pour base justement la régularité qu'elle, la structure, instaure et reproduit. Être le plus stable ne veut guère dire être absolument stable, en effet, la structure elle-même est soumise à des interactions plus larges, mais en soi elle se présente régulier, et cette régularité n'est autre chose que ce qu'Engels a appelé "tout cohérent", et justement un "tout cohérent" qui n'est nullement une clôture. Et ne pas être une clôture signifie simplement être plus stable.

Le développement de ce domaine d'analyse, malgré son indubitable intérêt, ils ne nous concerne pas ici. Ce qui nous concerne, ce sont les éléments d'un problème qui recevra sa solution à travers la notion *surdétermination*. Les deux thèses centrales du matérialisme historique ont émergé de l'examen du problème du *renversement* de la dialectique. Il s'agit de la thèse selon laquelle la seule *vérité absolue* est le *transitoire* et

de la thèse affirmant que ce qui compte ce sont les *faits*, et rien d'autre. Derrière la simplicité de ces thèses, on l'a bien vu, il se cache des difficiles tentatives de construction théorique qui rend possible appréhender, ou simplement connaître, la complexité soit de la nature des choses, soit des formations sociales. Ce qui est plus stable, le *tout cohérent*, apparaît, sans qu'il reçoit enferme en soi-même, c'est-à-dire encore considérer dans son stabilité même possiblement vulnérable à des interactions, comme l'élément structural sur lequel il s'érige des superstructures. Cette antériorité de la structure par rapport aux superstructures, quoiqu'elle se traduit chez les coeurs humains par un retard de leurs consciences, néanmoins, du point de vu de l'effort de la connaissance, elle se fait tel la substance spinozienne, à savoir, *prior* par rapport aux superstructures. Cette "priorité" s'exprime plutôt comme un geste de justesse analytique lequel n'exclut pas des effets de retard qui, à son tour, expliquent les faits tels comme les survivances. Ce qui brise la rigidité de cette distinction entre structure et superstructures sans perdre de vu la priorité de la première ce sont l'*effet en retour* et l'*interaction*. En fait, ces deux notions ne peuvent pas y être actives sinon par la dissolution du parallélisme des reflets qu'on a préalablement présuppose entre structure et superstructures, d'un côté, et monde extérieur et pensées, d'autre. L'univocité des reflets, ou plutôt l'unification des reflets dans un seul reflet semble centralisé le problème d'une distinction qui n'habite que le cerveau humain et du point de vue de la connaissance: structure et superstructures sont des notions qu'expliquent des régularités des formations sociales. L'*effet en retour* et l'*interaction* permettent d'avancer la connaissance strictement selon les faits en devenir sans perdre la structure, ou la base réelle, comme prioritaire. Mais la connaissance trouve ses limites précisément par la notion d'*interaction universelle*. Or, on a vu la question des séries infinies comme le risque immanente de la causalité selon l'*interaction*. Néanmoins, si on prend sérieusement la sentence d'Engels qu'invoque le nom propre de *Spinoza*, se sont deux idées qui résultent combinées: la priorité de la structure et l'absolue infinitude, dont cette dernière ne fait que réaffirmer le devenir (!), car dire que la limite de la connaissance c'est l'interaction universelle ne veut pas dire autre chose que l'impossibilité absolue de clôture du connaître, ce qui se traduit donc par l'unique vérité absolue concevable selon le matérialisme: celle du transitoire, du devenir. Dans ce sens, l'*effet en retour* et l'*interaction* jouent un rôle aussi de effacement de la circulation, de n'importe quelle clôture ou de fixation.

La position de la limite de la connaissance en tant qu'absolue infinitude pose l'immuable comme en étant le muable et en appuyant la connaissance par son reconduction justement au devenir, alors, entendu par des faits en tant que des finis. Cela reprend un soupçon déjà énoncé: que la connaissance est toujours liée à la finitude et, par conséquence, la dialectique matérialiste n'a pour terrain d'opération que les finis. À mon avis, toutes les perturbations par rapport à la notion de l'unité viennent de la dialectique des finis, dont la contradiction ne peut pas être pensée sinon par la *coincidentia opposition* (exigence *sine qua non*) qui présuppose une certaine unité dont des opposés justement coïncident. Ainsi, la dialectique des finis n'est autre chose que la pensabilité des faits à travers la contradiction qu'appréhende les devenirs enveloppés dans des processus causaux régis par des certaines interactions changeantes.

L'aspect le plus important réside dans la complication posée par la notion de l'*idéologie*. Le résultat qu'on a obtenu nous amène à la notion de *reflet* en tant qu'une *transposition* dans la tête humaine et aussi

une *traduction*. C'est que le *reflet* n'est qu'un *seul reflet*, celui entre le monde extérieur et la tête humaine, et le double opération de *transposition* et de *traduction* n'incident qu'en ce reflet: la transposition est une détermination laquelle est simultanément sous la détermination de la traduction. La formule "de la détermination de la détermination" s'éclaire si on reprendre la caractérisation qui P. Macherey fait des finis dans son commentaire sur l'*Ethica* où leur formule distinctive *certo ac determinato modo* explicite que le fini "(...) est toujours déterminé d'une certaine manière, et même d'une certaine manière déterminé, ce qui évoque l'idée d'une surdétermination"⁴³⁷. La *surdétermination* apparaît aussi dans son commentaire des "choses contraintes": "(...) l'opération de la chose contrainte est-elle en quelque sorte doublement déterminée, ou surdéterminée"⁴³⁸. Il va de même rapportée à la formule variante, *certa ac determinata ratione*:

Cette formule [*certa ac determinata ratione*] est en quelque sorte l'indicateur de la finitude, c'est-à-dire de la limitation, qui procède d'une surdétermination, du fait que les modes sont eux-mêmes, pour autant qu'ils coïncident avec l'existence de choses particulières, modalisés. Ceci veut dire que le fini n'existe nulle part ailleurs que dans l'infini, à l'intérieur duquel il est "déterminé", et ceci "d'une certaine manière déterminée."⁴³⁹

Qu'on ne se trompe pas avec les mots: "doublement déterminée" ne veut pas dire qu'il s'agit d'une simple juxtaposition des déterminations ni même d'une simple multiplication. La subtilité est d'observer que ce "doublement" tombe, dans l'infini, sur les finis, où chaque fini en étant le déterminée, cette détermination est-elle d'un certain mode déterminé. Le plus important ici c'est la rupture avec n'importe quelle appréhension linéaire des finis, où le "doublement déterminé" ou le "surdéterminé" dénote que le mode de déterminer du déterminé est aussi déterminé dans son mode même. Qu'il s'agit-là d'une non-linéarité, ceci nous amène à concevoir le rôle de la *médiation*⁴⁴⁰ qui s'exerce, tout d'abord, toujours immanente à l'élément infini où les finis ont lieu, et que la façon dont les finis se rapportent entre eux ne peut pas être connue sinon en les considérant toujours doublement déterminés, ce qu'implique que tout conception de ces rapports de manière directe, ou linéaire, serait réductrice et donc méconnaissance.

En reprenant le *reflet*, la *transposition* et la *traduction* sont des opérations qui caractérisent inéluctablement la réalité humaine, une certaine réalité fini donc, comme "doublement déterminé". Or, cela

⁴³⁷ Macherey, P. *Introduction à l'Éthique. La première partie: la nature des choses*. Paris: PUF, 1998, pp. 34-35: "La notion de la chose finie en son genre est complexe. Elle fait d'abord intervenir l'idée d'une limitation, ici indiquée à l'aide du terme *terminari*, qui signifie "être borné": la chose fini est celle qui, littéralement, finit, s'achève, au moment où une autre commence qui la "termine". Le verbe *terminari*, qui n'est pas fréquent chez Spinoza, résonne immédiatement en écho avec un autre verbe, *determinare*, qui, lui, revient beaucoup plus souvent, et exprime l'idée d'une relation causale nécessaire, son participe passé, en particulier dans la formule composée *certo ac determinatio modo* que nous rencontrerons par la suite, par exemple dans la définition 7, désignant la marque distinctive du fini comme tel, qui est toujours déterminé d'une certaine manière, et même d'une certaine manière déterminé, ce qui évoque l'idée d'une surdétermination".

⁴³⁸ Macherey, P. *Introduction à l'Éthique. La première partie: la nature des choses*. Paris: PUF, 1998, p. 529.

⁴³⁹ Macherey, P. *Introduction à l'Éthique. La première partie: la nature des choses*. Paris: PUF, 1998, p. 177.

⁴⁴⁰ La *médiation* dans ce sens semble provoquer un intéressant dérangement de son expression linéaire prise comme *terme moyen* en des termes logiques dans un syllogisme. Il serait pourtant hors de mon propos développer cet aspect d'une difficulté assez vertigineuse, c'est-à-dire ces impacts sur des opérations conceptuelles spéculatives.

rompt la linéarité du *reflet*, et la transposition, comme il est déjà assez clair, n'est pas une simple transposition. Elle est sous la traduction comme manière déterminée du transposer lui-même déterminé. Bref, le *reflet* est *surdéterminé*.

On a vu que le nom propre "Spinoza" apparaît en deux moments absolument cruciaux chez Engels: 1) "deux séries de lois lesquelles sont identiques d'après la chose, néanmoins différents par rapport à l'expression" ; & 2) "Spinoza: La substance est causa sui - l'interaction s'exprime frappante". L'invocation de l'*ordo & connexion* implicite dans le premier moment va de pair avec la question du *reflet*, tel comme on a déjà eu l'opportunité d'examiner. Mais la conjugaison avec la *surdétermination* dans ce contexte reste encore une chose à faire.

Pour mieux avancer ce terrain aride, l'*idéologie* semble se trouver aux dépendances de cette conjugaison, et de manière descriptive on peut soupçonner qu'il y a ici des rapports assez intimes avec l'opération d'écriture de l'*inclusion de l'auteur dans la topique écrite*. C'est que celui qui connaît, il ne connaît jamais hors d'une formation sociale où il justement a été forgé, où il habite, bref, où il vit. Les formes de conscience correspondantes aux superstructures sont des formes de conscience qui se font présentes dans le cerveau qui reflète le monde extérieur. C'est pourquoi il s'agit d'un problème de *réflexion*, qui s'explique par cet élément analytique caractérisé comme des superstructures, qui explique justement ces formes de conscience qu'interviennent dans l'opération fondamentale du reflet du monde extérieur dans chaque tête humaine, et, certes, d'après nos résultats provisoires, par une réflexion qu'enveloppe toujours une *traduction*. Il s'agit là d'un "certain mode déterminé" de la détermination humaine en tant que fini.

C'est vrai que la conséquence de la dissolution de la métaphore marxienne de l'édifice cours le risque de tomber sur l'ancienne problématique de la corrélation en ce qui concerne, en des termes généraux, le rapport de l'humain avec le monde ou précisément le rapport entre sujet et objet et la question du connaître. Mais l'inclusion du "sujet" dans la topique empêche cette simple rechute dans cette problématique qu'a vu ses jours de gloire d'après et y compris l'intervention de Kant avec ses critiques. Ladite conjoncture de l'*idéisme allemand* fleurit dans un sol où le splendeur des conquêtes de la philosophie transcendantale se trouva en face du problème d'une récupération du dogmatisme Spinoza comme contrepoint à tout subjectivisme. La polémique de la chose en soi, les problèmes venus de la raison pratique et surtout le problème de l'objectivité sont l'ombre qu'encore persiste dans notre actualité sous des formes les plus diversifiées, ainsi comme, de manière générale, le spinozisme est encore le bastion de résistance contre cette tendance. Peut-être est-il possible de dire avec une certaine certitude que, tant que cette tension persistera et durera, non seulement la tension entre idéalisme et matérialisme persistera, mais aussi le reflet et la traduction des contradictions d'un monde encore entièrement capitaliste dans son expression la plus élevée, c'est-à-dire la plus éloignée de la nature des choses, de la base matérielle selon les mots d'Engels: de la philosophie.

La *surdétermination* tel comme Althusser l'avait introduit au sein du problème du reflet, elle a la prétention de dissoudre le caractère métaphorique de la topique à la fois qu'elle essaie de résoudre positivement ce qui n'apparaît que négativement, voire ce qui n'apparaît que de manière descriptive, dans

cette métaphore, en dérochant alors son lieu de fait et de droit: le jeu d'articulation et d'interaction complexe entre des éléments en des devenirs constitutifs d'une formation sociale, y compris les reflets et les traductions constitutives de l'*idéologie*.

La construction de la *surdétermination*

La véritable démarche de *Contradiction et Surdétermination* se concentre sur le cas concret de la Révolution de 1917, principalement à la lumière des considérations de Lénine. La différence qui distingue la dialectique matérialiste de Marx de celle de Hegel ne peut être comprise que par le biais de l'événement le plus significatif dans une formation sociale du XXe siècle. L'examen de leurs conditions nécessite des explications, surtout à travers une théorie qui s'engage à y répondre. Ce qui est en jeu, c'est l'assimilation, voire l'équivalence totale, entre la dialectique marxienne et celle de Hegel mise à l'épreuve.

Tout d'abord, le *renversement* ne s'explique pas simplement à travers des manœuvres purement théoriques, mais plutôt par la prise en compte des faits et des formes de mouvements engendrés par le cas particulier de la révolution. Aborder le problème du *renversement* consiste à expliquer les conditions de production d'un effet social complexe lors d'une révolution, considérée comme un cas limite d'un devenir autre, d'un autre état des choses. Il est évident que la Révolution d'Octobre ne se conforme pas au schéma canonique provoqué par le développement des forces productives entrant en contradiction fatale avec les rapports de production existants. Derrière cette construction de la contradiction, deux éléments d'une importance théorique majeure se dégagent, mais ils ne sont pas aisément lisibles sans un effort de travail sur l'écriture d'Althusser. Ce sont le *reflet* et le *fondement*.

On a déjà pu observer de manière éclatante le problème du *reflet* et son traitement, notamment à travers les opérations de *transposition* et de *traduction*. Engels a résolu la distance établie entre le monde extérieur et la tête humaine en faisant appel à la EIIP7 de Spinoza, ce qui n'est pas sans lien avec la question de la *Wechselwirkung*. Cela nous a permis de trouver une voie chez Hegel dans la *Doctrine de l'Essence*, un chemin qui, à mon avis, coïncide avec le projet hégélien de *reconstruction de la substance spinoziste*. Chez Engels, cela apparaît comme la limite du matérialisme, c'est-à-dire que d'une certaine façon l'instance unificatrice du Concept de la *Logique Subjective*, l'antichambre du système, n'appartient pas au matérialisme. En effet, le Concept semble être rejeté par Engels, même s'il fait parfois ou souvent référence à l'*Encyclopädie*.

Aussi incomplète que puisse être cette catégorie de *reflet* d'après nos analyses, elle a néanmoins déjà des contours à plus près définis, malgré son incomplétude encore frappante. La notion de *fondement*, par contre, elle ne nous est pas parvenue explicitement, et jusqu'à présent, il n'a même pas été énoncé. On le va voir peu à peu chemin faisant. Préalablement, il faut récupérer le thème du *renversement* à travers les caractéristiques qu'en comprend Althusser. Son insistance repose sur ce qu'il n'est pas le "sens" qui se renverse, mais plutôt ce sont les structures de la dialectique qui sont renversées. Par là, "la dialectique

marxiste est 'dans son principe' même l'opposé de la dialectique hégélienne"⁴⁴¹, et "cette différence radicale doit se manifester dans son essence, c'est-à-dire dans ses déterminations et ses structures propres"⁴⁴².

C'est ici qu'on trouve une certaine image de Hegel qui va parcourir toute cette écriture, une image dessinée par les structures qui sont mises en relief par Althusser, précisément "la négation", "la négation de la négation", "l'identité des contraires", "le dépassement", "la transformation de la qualité en quantité", "la contradiction" et un curieux "etc"⁴⁴³. Si ces structures diffèrent chez Marx, il faut forcément les penser, ce qui représente parfois un défi pour la littérature marxiste. L'allusion à Mao dans une note de bas de page sert à critiquer l'insuffisance de son écriture, *De la Contradiction*, qui est demeurée descriptive et partiellement abstraite, malgré le fait d'avoir clairement généré des distinctions fort utiles, aussi bien appropriées, semble-t-il, à une portée pratique (contradictions principale et secondaire, aspect principal et secondaire de la contradiction *etc.*)⁴⁴⁴.

La tentative de construction plus élaborée des structures de la dialectique matérialiste ne se réalise que dans une autre écriture, *Sur la dialectique matérialiste*. Enraciné le caractère descriptif et partiellement abstrait de la dialectique exige tout d'abord l'analyse du fait de la Révolution de 1917, et une première approximation déjà fait soulever son attribut disruptif par rapport au schéma de la contradiction entre les forces productives et les rapports de production. Dans la formation sociale russe, se dessine la possibilité d'une révolution, une possibilité également marquée par une répétition préfigurée par la tentative de la révolution de 1905. Sans aucun doute, cet échec a servi de leçon; cependant, il est limité pour nous expliquer les conditions par lesquelles une révolution a dépassé la possibilité pour devenir effectivement réalisable. Althusser n'hésite pas à souligner la "situation privilégiée de la Russie devant une révolution possible", une situation marquée par l'accumulation et l'exaspération de contradictions historiques alors visibles, intelligibles à travers une tension insoutenable d'une formation sociale "à la fois en retard d'un siècle au moins sur le monde de l'impérialisme, et à sa pointe"⁴⁴⁵.

Le retard extrême simultanément avec l'avance extrême - une Russie qui était "à la fois la nation la plus attardée et la plus avancée"⁴⁴⁶ - exprime, dans une métaphore temporelle, une situation de coexistence extrêmement contradictoire, où la contradiction réelle fait corps avec les circonstances⁴⁴⁷. Or, la multiplicité affecte la contradiction. C'est l'élément réel qui multiplie la contradiction. L'exceptionnalité de cette situation, métaphorisée par la tension entre le retard extrême coïncidant avec l'avance extrême, atteint en fait la régularité du modèle explicatif de la simple contradiction entre les forces productives et les

⁴⁴¹ Althusser, L. "Contradiction et Surdétermination" In.: *Pour Marx*. Paris: Éditions La Découverte, 1996, p. 92.

⁴⁴² Althusser, L. "Contradiction et Surdétermination" In.: *Pour Marx*. Paris: Éditions La Découverte, 1996, p. 92.

⁴⁴³ Althusser, L. "Contradiction et Surdétermination" In.: *Pour Marx*. Paris: Éditions La Découverte, 1996, p. 92.

⁴⁴⁴ Althusser, L. "Contradiction et Surdétermination" In.: *Pour Marx*. Paris: Éditions La Découverte, 1996, p. 92-93, n. 6.

⁴⁴⁵ Althusser, L. "Contradiction et Surdétermination" In.: *Pour Marx*. Paris: Éditions La Découverte, 1996, p. 95.

⁴⁴⁶ Althusser, L. "Contradiction et Surdétermination" In.: *Pour Marx*. Paris: Éditions La Découverte, 1996, p. 96.

⁴⁴⁷ Althusser, L. "Contradiction et Surdétermination" In.: *Pour Marx*. Paris: Éditions La Découverte, 1996, p. 97.

rapports de production en mettant en évidence son insuffisance, par les faits, par les circonstances et les courants conditionnantes d'une situation équivalente à la possibilité de révolution. Toutefois, on reste encore aux conditions, c'est-à-dire on est restreint à la possibilité, et statut dépendant de la conditionnalité ne permet pas de rompre avec la suspension formelle:

(...) si la contradiction en général (mais elle est déjà spécifiée: la contradiction entre les forces de production et les rapports de production, incarnée essentiellement dans la contradiction entre deux classes antagonistes) suffit à définir une situation où la révolution est « à l'ordre du jour », elle ne peut, par sa simple vertu directe, provoquer une « situation révolutionnaire », et à plus forte raison une situation de rupture révolutionnaire et le triomphe de la révolution. Pour que cette contradiction devienne « *active* » au sens fort, principe de rupture, il faut une accumulation de « circonstances » et de « courants » telle que, quelle qu'en soit l'origine et le sens (et nombre d'entre eux sont *nécessairement*, par leur origine et leur sens, paradoxalement étrangers, voire « absolument opposés » à la révolution), ils « *fusionnent* » en une unité de rupture: lorsqu'ils atteignent ce résultat de *grouper* l'immense majorité des masses populaires dans l'assaut d'un régime que ses classes dirigeantes sont *impuissantes à défendre*. Cette situation suppose non seulement la « fusion » des deux conditions fondamentales dans une « crise nationale unique », mais chaque condition elle-même, prise (abstraitemment) à part, suppose elle aussi la « fusion » d'une « accumulation » de contradictions.⁴⁴⁸

Synthétisons les aspects fondamentaux de ce passage d'Althusser: (1) la contradiction en général définit une situation où la révolution est à l'ordre du jour, (2) mais elle ne peut pas provoquer une « situation révolutionnaire » et encore moins une « unité de rupture ». En bref, cette contradiction est *inactive*. (3) Être ou devenir actif exige un « principe de rupture », c'est-à-dire que la contradiction devient *active* par une accumulation de « circonstances » et de « courants » qui se fusionnent en une « unité de rupture ». Or, (4) cette « unité de rupture » équivaut au groupement simultané à l'action des masses populaires. Être à l'ordre du jour signifie que la révolution est *possible*. Néanmoins, quoique les circonstances et les courants soient déjà là, elles ne sont pas encore fusionnées, pas encore unifiées. Ce sont des conditions déjà présentes, à portée de main, et en tant qu'elles le sont, la *possibilité* n'est plus formelle, mais elle est affectée par ces circonstances et courants, elle est affectée par ces conditions. Ainsi, il s'agit d'une *possibilité réelle*, car les conditions sont déjà là, bien qu'elles soient encore séparées les unes des autres, ou, en d'autres termes, bien qu'elles soient présentes et s'accumulent en établissant toutes les conditions suffisantes pour une autre état des choses, ces conditions pourtant ne se rapportent pas entre elles ou, selon les termes d'Althusser, elles ne s'unifient ni ne se fusionnent pas.

Dire que la contradiction en général est déjà spécifiée, c'est le même qu'assume son rôle constitutif dans une formation sociale sous la dominance d'un certain mode de production, y compris ses deux classes constitutives lesquelles sont antagonistes justement. C'est une remarque très importante, car Althusser ne dit pas seulement que la contradiction fait corps avec les circonstances, mais aussi, ce qu'il montrera à la suite, il dit aussi que la contradiction fait corps avec la structure du corps social. Auparavant, l'intelligence des rapports entre contradiction, circonstance et courant nous requiert l'attention, surtout par la difficulté qu'elle enveloppe. Prouver leur équivalence c'est à la fois les distinguer en ce qui concerne à leur nature, en

⁴⁴⁸ Althusser, L. « Contradiction et Surdétermination » In.: *Pour Marx*. Paris: Éditions La Découverte, 1996, p. 97-98.

les ramenant à l'opposé d'un pur phénomène. Cette notion de "phénomène" ou "pure phénomène" touche la consistance des éléments en jeu: dire que quelque chose soit un "(pur) phénomène" c'est le même que l'assimilée à l'apparence qu'est comprise comme synonyme de inefficace ou, en d'autres termes, une simple mirage dépourvue de matérialité. Althusser ne parle pas de manière technique dans cette écriture, et cela pose des difficultés spécifiques. La dénomination "(pure) phénomène" porte ainsi toutes les équivocités imaginables, surtout en la comprenant par son opposition à la notion de "réel", tel comme les lignes d'Althusser nous permet de l'entendre. En regardant de près les choses, ce jargon insuffisant dont Althusser sembler y être plongé ne vient que de la construction caractéristique du marxisme appauvri qu'il veut se débarrasser, où l'opposition entre la matière et l'idée réduit la réalité au côté de la matière, tout en comprenant le côté de l'idée comme dépourvue de réalité, voilà comme un simple ou pur phénomène. En acceptant cette préoccupation d'Althusser, pourtant, il faut qu'on l'ignore, car son caractère très maladroit ne nous amène à aucun développement ultérieur aussi bien qu'aucune référence antérieure s'en ajuste bien. Toutefois, soulignons pourtant que la preuve de l'équivalence entre contradiction, circonstance, courant et structure sociale est notamment la même que celle de la réalité des tous les éléments considérés comme des "pure phénomènes", en particulier, les superstructures. Alors, on peut poursuivre à ce qui nous intéresse sans nous détenir dans cette question mineur, quoiqu'elle ne soit pas - remarquons-le encore - sans importance dans la tradition marxiste.

Ce qui vraiment nous intéresse c'est l'ambivalence de la notion de "réel" laquelle, d'un côté, se réfère à la question du pur phénomène, mais, de l'autre, le côté le plus sophistiqué et complexe, le "réel" se réfère à la *possibilité*. Il vaut bien la peine rappeler de quoi s'agit la *possibilité*. En effet, il se dit *possible* ce qui n'est pas contradictoire, car ce qui est contradictoire c'est l'*impossible*. Cette façon d'appréhender la *possibilité* et aussi l'*impossibilité* est entièrement *formelle*, car elle ne traite avec aucun contenu pour qu'on puisse conférer la réalité nécessaire de ce qui est dit. Quand je dis, *e.g.*, qu'il est possible que le chat soit sur le toit, il vient aussi la possibilité qu'il n'y soit pas. Il est impossible, cependant, que le chat soit et qu'à la fois ne soit pas sur le toit. Du point de vue formel, la vérité et la fausseté se restreint à l'impossible dont il coïncident des opposés, c'est-à-dire qu'un sujet se prédique à la fois des opposés, car la vérité s'affirme de tout ce qu'il n'est pas impossible.

Même si l'impossible continue valider, quand la possibilité est affecté de réalité, elle manque de contenu, car c'est précisément le contenu qui confère réalité au possible. Par exemple, formellement, il est impossible que vous ne soyez pas en train de lire mes lignes maintenant, mais quand on pense la possibilité que vous le lisez, certaines conditions sont requises. Certes, il faut des yeux pour lire. Il faut, en outre, que vous sachez lire, que soyez alphabétiser et aussi vous soyez capable de lire dans la langue que j'ai écrit. Vous avez besoin de mon écriture et qu'elle soit devant vous. En supposant que ces conditions suffisent, on affirme qu'il est possible que vous êtes en train de lire mes lignes maintenant, cette possibilité est affectée de réalité, car toutes les conditions sont là et alors on dit qu'il est réellement possible que vous êtes en train de me lire. Cependant, même s'il s'agit là d'une possibilité réel, si ces conditions ne soient pas en rapport entre elles, cette possibilité réelle n'est pas encore ce qui se passe effectivement. Il peut y avoir toutes les

conditions, mais si les yeux ne se rapportent pas à l'écriture, juste pour me détenir en une des conditions, vous n'êtes pas *effectivement* en lisant mes lignes. Or, du moment que toutes les conditions se rapportent, il ne s'agit plus d'un possible réel, mais de l'effective et, ainsi, du *nécessaire*. Et le *nécessaire* n'est pas "ce qui peut être", mais "ce qui *est*".

Quand Althusser se demande sur les conditions et il confirme qu'elles sont là, à porte de la main, cela ne dépasse pas la possibilité réelle, car pour en faire il faudrait que ces conditions soient se rapportantes entre elles. C'est pour ça que la contradiction en général définit la révolution à l'ordre du jour, premièrement, comme *possibilité formelle*; deuxièmement, une fois présents les circonstances et les courants, c'est-à-dire une fois présent les conditions d'une situation révolutionnaire, la possibilité devient *réelle*, mais cela ne suffit pas pour qu'on ait une "rupture révolutionnaire". Pour qu'une "rupture révolutionnaire" se produise, il faudrait que toutes les conditions se rapportent entre elles, c'est ce qu'Althusser entend par "unité", "unité de rupture". Puisqu'il s'agit d'une unité des rapports entre des multiples conditions d'une possibilité réelle qui permet de penser la nécessité d'une révolution, qui permet de fait de la révolution qui *peut* arriver une révolution qui *est* arrivé.

Afin de penser ce qu'il *est*, il faut penser ce qu'il n'était pas encore, et ce regard rétrospectif assume la nécessité d'un événement comme le paradigme factuel à partir duquel s'excogite les exigences de la situation préalable, ou les conditions, pour ce qui soit penser ce qu'il est arrivé par le possible, et le possible réel, d'un passé immédiatement antérieur. Si les faits, l'effectif et donc le nécessaire, prouvent l'existence de la révolution, penser le possible réel peut prouver n'importe quel révolution à venir, quoiqu'il faut toujours se demander si les conditions sont ou ne sont pas les mêmes, c'est-à-dire si la possibilité réelle est la même pour n'importe quelle révolution en général ou pas. Bien sûr, la généralité n'assume pas les contenus, mais la construction générale peut présupposer certains contenus qui rendent nécessairement effectif le possible.

C'est pourquoi Althusser vise une autre type de réalité dans son analyse. Et quand on envisage les conditions, il faut remarquer qu'elles ne se réduisent pas à un substrat au sens qu'elles seraient donner tous d'une seule fois:

Quand dans cette situation entrent en jeu, *dans le même jeu*, une prodigieuse accumulation de "contradictions" dont certaines sont radicalement hétérogènes, et qui n'ont pas toutes la même origine, ni le même sens, ni le même *niveau* et *lieu* d'application, et qui pourtant "se fondent" en une unité de rupture, il n'est plus possible de parler de l'unique vertu simple de la "contradiction" générale.⁴⁴⁹

Affirmer l'origine hétérogène de chaque condition équivaut à affirmer l'irréductibilité des conditions à un seul substrat qui les portent ensemble d'un seul et même coup. Penser le réel qu'affecte le possible implique que les conditions soient données, mais il n'est pas le cas qu'elles soient donnée à la fois. Althusser parla auparavant des événements et des circonstances intelligibles en dehors de leur "enchevêtrement", or c'est précisément de quoi s'agit ici: les conditions ne sont pas des conditions sinon

⁴⁴⁹ Althusser, L. "Contradiction et Surdétermination" In.: *Pour Marx*. Paris: Éditions La Découverte, 1996, p. 98-99.

quand elles sont présentes en la qualité de condition, mais chaque élément qui constitue une certaine condition obéit à son propre développement en ayant son propre origine parfois ou souvent provoquée par des circonstances et événements complètement autres. Ce n'est qu'au point de vue de l'enchevêtrement qu'on affirme le caractère de condition de cet élément, et ce n'est qu'au point de vue de la nécessité qu'on juge son caractère d'élément réel qu'affecte le possible et on affirme qu'il s'agit d'*un même jeu*. Cela veut dire que l'unité est un effet, qu'elle est posée et pas présupposée. Mais si on se demande à propos d'une certaine unité préalable dont chaque élément qui viendra à jouer le rôle de condition en vue de la rupture révolutionnaire, ou plutôt les éléments qui seront pris en tant que conditions d'une même unité réelle, on retombera sur la question du phénomène, lequel est prouvé par cette unité réelle elle-même.

Voyons en clair ce point:

Certes la contradiction fondamentale qui domine ce temps (où la révolution "est à l'ordre du jour") est active dans toutes les "contradictions" et jusqu'en leur "fusion". Mais on ne peut cependant prétendre en toute rigueur que ces "contradictions" et leur "fusion" n'en soient le *pur phénomène*. Car les "circonstances" ou les "courants" qui l'accomplissent sont plus que son pur et simple phénomène. Ils relèvent des rapports de production, qui sont bien un des *termes* de la contradiction mais en même temps sa *condition d'existence*; des superstructures, instances qui en dérivent, mais ont leur consistance et efficacité propres; de la conjoncture internationale elle-même, qui intervient comme détermination jouant son rôle spécifique. C'est dire que les "différences" qui constituent chacune des instances enjeu (et qui se manifestent dans cette "accumulation" dont parle Lénine), si elles se "*fondent*" dans une unité réelle, ne se "*dissipent*" pas comme un pur *phénomène* dans l'unité intérieure d'une contradiction *simple*. L'unité qu'elles constituent dans cette "fusion" de la rupture révolutionnaire, *elles la constituent de leur essence et de leur efficacité propres*, à partir de ce qu'elles sont, et selon les modalités spécifiques de leur action. En *constituant* cette unité, elles *reconstituent* et accomplissent bien l'unité fondamentale qui les anime, mais ce faisant elles en indiquent aussi la *nature*: que la "contradiction" est inséparable de la structure du corps social tout entier, dans lequel elle s'exerce, inséparable de ses *conditions formelles d'existence*, et des *instances* même qu'elle gouverne, qu'elle est donc elle-même, en son cœur, *affectée par elles*, déterminante mais aussi déterminée dans un seul et même mouvement, et déterminée par les divers *niveaux* et les diverses *instances* de la formation sociale qu'elle anime: nous pourrions la dire *surdéterminée dans son principe*.⁴⁵⁰

Examinons ce crucial passage pas à pas. En première lieu, il est assumé que la contradiction fondamentale domine le temps où la révolution est à l'ordre du jour, ou plutôt il est affirmé qu'elle est active, et active dans toutes les contradictions et même au moment de leur fusion. Si ces contradictions étaient des purs phénomènes, elles ne se feraient pas des conditions affectantes le possible en le rendant réel et leur fusion, c'est-à-dire des conditions se rapportants, et ainsi il n'aurait pas lieu la rupture révolutionnaire. Or, il a eu de rupture révolutionnaire, donc ces contradictions n'étaient pas des purs phénomènes. On pourrait objecter cependant que cette rupture révolutionnaire n'a pas dépendu de ces contradictions, mais seulement de la contradiction fondamentale, celle entre les rapports de production et les forces productives, ce qui reprend le schéma antérieur. Toutefois, si ce schéma était vrai, la révolution aurait eu lieu dans une formation sociale où les forces productives se trouvaient dans l'état le plus développé et au point de contredire fatalement les rapports de production. Or, la révolution a eu lieu dans la formation sociale russe, où les

⁴⁵⁰ Althusser, L. "Contradiction et Surdétermination" In.: *Pour Marx*. Paris: Éditions La Découverte, 1996, p. 99.

forces productives n'ont pas été développées jusqu'au point requis. Tout au contraire, la Russie a été le pays le plus arriéré à la fois que le plus avancé. Donc, il faut que les contradictions ne soient pas des purs phénomènes.

En deuxième lieu, c'est intéressant noter l'oscillation d'Althusser, ou même la manque de clarté par rapport aux dénominations "circonstances", "courants" et "contradictions", lesquelles sont mises en équivalence. Cela se précise par deux remarques: 1) le truisme selon lequel un élément n'est pas contradictoire en soi, en effet, il faut toujours un autre élément dont le rapport entre ces deux éléments peut ou ne peut pas être contradictoire. En outre, remarquons, deuxièmement, que un certain élément dans un rapport contradictoire avec un certain deuxième élément n'est pas forcément en contradiction avec un troisième élément, quoiqu'il puisse y avoir un rapport de contradiction entre le deuxième et le troisième éléments, c'est-à-dire simplement que le rapport de contradiction n'est pas transitif. Il s'agit d'une banalité, mais ça nous permet d'éclaircir que dire "circonstance" ou "courant" c'est le même que n'est pas qualifié les rapports entre deux ou plusieurs de ces éléments, tandis qu'affirmer contradiction c'est déjà présupposer un rapport entre deux éléments.

Encore, si les circonstances, les courants, ou les contradictions, au sens qu'on vient de préciser, ne sont pas de purs phénomènes, autant moins le sont les éléments dont ils relèvent. Et ils relèvent justement des rapports de production, des superstructures et de la conjoncture internationale. Et Althusser ne fait que le confirmer en disant que, en plus, les rapports de production sont la condition d'existence, notamment, de la contradiction fondamentale. Maintenant, il apparaît le terme "différence(s)" en se référant à tous les éléments précédents, ce que la *différence*, ainsi comme la contradiction, n'est pas autre chose qu'un rapport, mais qui est en dessous du niveau de contradiction. La différence n'arrive ni même au niveau de l'opposition, car des différends peuvent n'être pas des opposés. Cette notion de différence vient à désigner des rapports des éléments d'où relèvent les circonstances et les courants. Une instance superstructurale, par exemple, l'instance juridique n'est pas le même qu'une instance, le politique, et dans cette mesure ces instances sont différences, c'est-à-dire qu'on n'examine pas si elles s'opposent ou si elles sont contradictoires, on affirme seulement qu'elles ne sont pas une seule et même chose. En désignant ces éléments en général comme des différences, Althusser les pense par rapport à l'unité, donnée par le fusionnement de ces éléments, et laquelle est affectée par la réalité de ces mêmes éléments. L'*unité réelle* apparaît comme un *effet*, mais cette unité réelle permet aussi de penser la situation antérieure à la situation révolutionnaire, avant que le possible soit affecté par la réalité de ces conditions alors déjà présentes.

C'est à partir de l'unité réelle, de la rupture révolutionnaire, qu'on peut penser les niveaux d'efficace des leurs éléments constitutifs. Non seulement on arrive au résultat selon lequel la source, ou les sources, de chaque élément intégrant l'unité réelle est aussi réelle, mais on diffère, à partir de cette même unité réelle, le degré d'efficace de chacun de ces éléments et surtout de leurs sources, d'où il devient pensable leurs différences par des degrés d'efficaces et aussi par des modalités.

Le pas le plus important, à mon avis, c'est la restitution de l'"unité" précédente à n'importe quelle rupture révolutionnaire, l'"unité", pour ainsi dire, "normale", à savoir, l'"unité" dont la révolution n'est pas à

l'ordre du jours, soit-elle bloquée ou dans un horizon perdu dans l'avenir. C'est par la constitution de l'unité réelle qu'Althusser *reconstitue* cette situation "normale", car la même réalité de la révolution prouvée par les faits doit se trouver dans la nature des éléments constitutifs préalable de n'importe quelle formation sociale qu'on considère en situation "normale". S'il s'agit, partant, de la même réalité qui est en jeu, même si elle est différée modalement, cela veut dire que la situation "normale" équivaut à la structure sociale toute entière, dont l'aspect qui permet cette assimilation intégrale est joué par la "contradiction", en désignant les conditions *formelles* d'existence, la Base réelle, les instances caractérisées comme des Superstructures. En plus, si par l'unité réelle il se prouve l'efficacité des éléments constitutifs de la structure sociale toute entière, c'est-à-dire si chacun de ces éléments constitutifs est réel et, bien sûr, producteur d'effets, alors tantôt la Base réelle tantôt les Superstructures non seulement sont réelles et productrices d'effets l'une sur les autres, comme cela nous permet d'affirmer que la Base est déterminant les Superstructures et simultanément déterminée par ces mêmes Superstructures. Être déterminant à la fois que déterminée fait de la contradiction fondamentale constitutif de la structure sociale toute entière la contradiction *surdéterminée*, et ajoute Althusser, *dans son principe*, c'est-à-dire *dans son fondement* (*Grund*).

La révolution n'arrive pas sinon dans une formation sociale, et toute formation sociale a pour condition d'existence une Base réelle, laquelle est caractérisée par la contradiction fondamentale posée par le rapport entre les rapports de production et les forces productives, d'où il relèvent des Superstructures qui, par-là sont déterminées par cette Base, mais qui, à la fois, déterminent la Base elle-même, et cela ne veut rien d'autre dire que toute formation sociale a pour *fondement* la surdétermination de la contradiction *fondamentale* qui l'anime. Cette construction semble avoir résolu un tas de problèmes qu'on a eu l'opportunité d'examiner surtout en ce qui concerne les difficultés d'Engels. Cependant, elle ne résout pas tous les problèmes (rappelons, par exemple, le problème de l'unité de la formation sociale et l'unité d'un mode de production). Et Althusser a parfaitement conscience des limites de sa construction: la "surdétermination" est employée "à la fois comme un *indice* et un *problème*"⁴⁵¹, dont le grand mérite c'est distinguer mieux les contours de la dialectique matérialiste par rapport à la dialectique hégélienne.

Althusser prend négativement comme écritures de comparaison la *PhG* et les *Vorlesungen* sur l'histoire, et positivement c'est la *surdétermination* que distingue la dialectique hégélienne de la dialectique matérialiste, car, d'après l'image de Hegel construite par lui, la contradiction hégélienne n'est jamais *surdéterminée* et, ajoute-t-il, "bien qu'elle en ait pourtant souvent toutes les apparences"⁴⁵². La dialectique chez Hegel pourtant, "ne paraît pas *simples*, mais au contraire fort complexe"⁴⁵³. Toutefois, "(...) cette complexité n'est pas la complexité d'une *surdétermination effective*, mais la complexité d'une *intérieurisation* cumulative, qui n'a que l'apparence de la surdétermination"⁴⁵⁴. Les figures, ou les essences, relevées

⁴⁵¹ Althusser, L. "Contradiction et Surdétermination" In.: *Pour Marx*. Paris: Éditions La Découverte, 1996, p. 100.

⁴⁵² Althusser, L. "Contradiction et Surdétermination" In.: *Pour Marx*. Paris: Éditions La Découverte, 1996, p. 100.

⁴⁵³ Althusser, L. "Contradiction et Surdétermination" In.: *Pour Marx*. Paris: Éditions La Découverte, 1996, p. 100.

⁴⁵⁴ Althusser, L. "Contradiction et Surdétermination" In.: *Pour Marx*. Paris: Éditions La Découverte, 1996, p. 100.

(*aufgehoben*) d'un passé dans le présent, des mondes latentes "n'affectent jamais la conscience présente comme des déterminations effectives différentes d'elle-même"⁴⁵⁵; en effet, elles ne sont que des échos, des fantômes, des souvenirs de l'historicité des figures déjà passées: ce sont "*comme des anticipations de soi ou des allusions à soi*"⁴⁵⁶. Cette image de Hegel, renforcée par Althusser à travers la *Philosophie de l'Histoire*, se résume en la métaphore du *cercle*, *le cercle des cercles*, dont la convergence ou la concentricité font des extrêmes les reflets d'un seule et même point, l'essence du temps présent, une totalité qui "*se réfléchit dans un principe interne unique*":

C'est parce que le passé n'est jamais que l'essence intérieure (en-soi) de l'avenir qu'il renferme, que cette présence du passé est la présence à soi de la conscience même, et non une vraie *détermination extérieure à elle*. *Cercle de cercles, la conscience n'a qu'un centre*, qui seul la détermine: il lui faudrait des cercles *ayant un autre centre qu'elle*, des *cercles décentrés*, pour qu'elle fût affectée en son centre par leur efficace, bref que son essence fût surdéterminée par eux.⁴⁵⁷

Alors, le centre se fait le *principe* de toutes les reflets environnant, encerclantes, encerclés, en s'établissant comme une "totalité organique originale", car ce même centre du cercle joue le rôle *fondamental* de origine de toutes les choses. Encore si les sociétés sont constituée par des infinies déterminations concrètes, aucune des déterminations de cette totalité "n'est, en son essence, *extérieur* aux autres, non seulement parce qu'elles constituent toutes ensemble une totalité organique originaire, mais encore et surtout parce que cette totalité *se réfléchit dans un principe interne unique*, qui est *la vérité* ce toutes ces déterminations concrètes"⁴⁵⁸ dont ce principe c'est un "principe spirituel". L'exemple exploré par Althusser c'est celui de Rome. Certes, il s'agit là d'un *topos* classique de n'importe quel commentaire, quelles analyse ou appropriation de la pensée de Hegel. Toutefois, laissons de côté pour l'instant l'image de Hegel construite par Althusser, et surtout la *question Rome*, qu'on reprendra après. Soulignons de cette image leur traduction dans un schéma qu'a envahi complètement le marxisme dont Althusser lui-même plaisante en ironisant son allure caricaturale⁴⁵⁹, mais qui défend l'équivalence pleine entre "les moments successifs de l'Idée" et "les moments successifs de l'Économie", en réduisant la dialectique de l'histoire "à la dialectique génératrice des *modes de production* successifs"⁴⁶⁰, d'où la pertinence de l'image forgée à partir de la *PhG* et de la *Philosophie de l'Histoire*.

Pour le moment, constatons que la *surdétermination* est l'esquisse d'une réponse *positive* au problème du *renversement*, une esquisse car elle ne surpasse pas la condensation de tout ce problème dans un mot, dans un "proto-concept" qui ne nous fournit pas son mécanisme de fonctionnement, ce qui est

⁴⁵⁵ Althusser, L. "Contradiction et Surdétermination" In.: *Pour Marx*. Paris: Éditions La Découverte, 1996, p. 100.

⁴⁵⁶ Althusser, L. "Contradiction et Surdétermination" In.: *Pour Marx*. Paris: Éditions La Découverte, 1996, p. 101.

⁴⁵⁷ Althusser, L. "Contradiction et Surdétermination" In.: *Pour Marx*. Paris: Éditions La Découverte, 1996, p. 101.

⁴⁵⁸ Althusser, L. "Contradiction et Surdétermination" In.: *Pour Marx*. Paris: Éditions La Découverte, 1996, p. 101.

⁴⁵⁹ Althusser, L. "Contradiction et Surdétermination" In.: *Pour Marx*. Paris: Éditions La Découverte, 1996, p. 108.

⁴⁶⁰ Althusser, L. "Contradiction et Surdétermination" In.: *Pour Marx*. Paris: Éditions La Découverte, 1996, p. 108.

clairement dénoncé par son statut d'emprunt à une autre discipline, à la psychanalyse. À dépit de sa précarité, la *surdétermination*, comme on a pu le voir en suivant les pas qu'ont permit leur construction, a le grand mérite non seulement de condenser tout un grave et énorme problème, mais aussi de montrer que la contradiction est inséparable de la structure sociale, et d'une façon telle qu'analyser la contradiction c'est analyser cette structure, et vice-versa. Ce coup de force de la preuve de la surdétermination par la contradiction permet donc de se détourner vers l'examen de la structure sociale et son spécificité, où le *fondement* se fait encore plus visible que par rapport à l'analyse de la contradiction. Voilà c'est qui permet à Althusser d'affirmer péremptoirement que "(...) la structure spécifique de l'histoire marxiste est fondée dans la conception de l'histoire marxiste"⁴⁶¹, en établissant le lien organique entre la pensabilité de la contradiction, de la structure sociale et de la conception de l'histoire marxiste, c'est-à-dire que penser la contradiction, penser la structure sociale et penser la conception de l'histoire marxiste c'est une seule et même chose, et c'est surdétermination qu'a noué ces trois aspects analytiques.

C'est précisément dans ce noeud qu'on retrouve le *reflet*, puisque la question la plus importante c'est *fonder* le noeud des trois aspects, qui résulte dans la même chose que se demander à propos du *contenu* de la surdétermination. Cela signifie établir "*le lien nécessaire* qui unit la structure propre de la contradiction chez Marx à sa conception de la société et de l'histoire"⁴⁶², c'est-à-dire qu'il faut *fonder* la surdétermination "dans les concepts même de la théorie marxiste", au contraire, comme l'écrit Althusser, la surdétermination restera "en l'aire"⁴⁶³. Le chemin a été déjà ouvert par toute l'analyse du cas concret de la Révolution de 1917 par le biais du statut de la contradiction, laquelle "fait corps", comme on l'a vu, avec la structure sociale. Maintenant, il s'agit de montrer que "la structure spécifique de la contradiction est fondée dans la conception de l'histoire marxiste"⁴⁶⁴. Le "renversement", résolu par la *surdétermination* positivement, a été rabaisé à la "fiction"⁴⁶⁵, car les termes du modèle hégélien de la société n'ont pas été préservés par Marx: tantôt ces termes tantôt leurs rapports sont autres. Althusser analyse sommairement ces termes et leurs rapports pour constater leurs différences comparativement et, ensuite, il les synthétise de manière positive la conception marxienne et de la structure sociale et de l'histoire⁴⁶⁶.

Au lieu du schéma de l'image hégélienne décrit par le "rapport d'essence à phénomène"⁴⁶⁷, chez Marx la *topique* décrit par Base réelle et Superstructure, le "rapport des *instances déterminantes* dans le complexe structure-superstructure qui constitue l'essence de toute formation sociale"⁴⁶⁸, à propos duquel

⁴⁶¹ Althusser, L. "Contradiction et Surdétermination" In.: *Pour Marx*. Paris: Éditions La Découverte, 1996, p. 106.

⁴⁶² Althusser, L. "Contradiction et Surdétermination" In.: *Pour Marx*. Paris: Éditions La Découverte, 1996, p.106.

⁴⁶³ Althusser, L. "Contradiction et Surdétermination" In.: *Pour Marx*. Paris: Éditions La Découverte, 1996, p. 106.

⁴⁶⁴ Althusser, L. "Contradiction et Surdétermination" In.: *Pour Marx*. Paris: Éditions La Découverte, 1996, p. 106.

⁴⁶⁵ Althusser, L. "Contradiction et Surdétermination" In.: *Pour Marx*. Paris: Éditions La Découverte, 1996, p. 108.

⁴⁶⁶ Cf.: Althusser, L. "Contradiction et Surdétermination" In.: *Pour Marx*. Paris: Éditions La Découverte, 1996, p. 109-111.

⁴⁶⁷ Althusser, L. "Contradiction et Surdétermination" In.: *Pour Marx*. Paris: Éditions La Découverte, 1996, p. 110.

⁴⁶⁸ Althusser, L. "Contradiction et Surdétermination" In.: *Pour Marx*. Paris: Éditions La Découverte, 1996, p. 111.

Althusser reconnaît l'insuffisance théorique⁴⁶⁹. Et notamment, Engels, qui a été cantonné par son insuffisance par rapport aux rapports entre la Base réelle et la Superstructure⁴⁷⁰, il revient avec force dans ce moment de l'écriture d'Althusser et pour qu'il puisse extraire avec clarté la notion de *détermination en dernière instance* de la Base réelle par rapport à la Superstructure. Quand Althusser remarque que les rapports entre ces deux éléments fondamentaux chez Marx restent encore obscurs, lui-même tombe dans certaines confusions, par exemple, en suggérant l'équivalence entre "mode de production" et "économique"⁴⁷¹, ce qui est certainement dû à la difficulté d'établir l'unité de la formation sociale et la l'unité du mode de production, tel comme on l'a vu auparavant. À principe, cela est hors débat ici, dont le but est de montrer la rupture de Marx avec "le principe hégélien de l'explication par la conscience de soi (l'idéologie)", selon Althusser, caractérisé par "le thème hégélien *phénomène-essence-vérité-de...*"⁴⁷². Remarquons que l'équivalence entre "conscience de soi" et "idéologie" est affirmée ici et, certes, en intégrant la façon dont Marx conçoit la structure sociale par son assimilation à la Superstructure (ce qu'on a vu, avec précision, comme "correspondance" ou "adéquation" entre les "superstructures" et les "formes de conscience").

Le point central de ce moment dont il est en jeu les nouveaux termes et, en effet, leurs nouveaux rapports chez Marx, consiste à bien établir la Base réelle en se rapportant aux autres instances de la Superstructure comme *détermination en dernière instance*, ce qui d'un seul coup défait le cercle venu de l'image hégélienne par la métaphore de l'édifice qui fait de l'économie la Base d'où il relèvent les superstructures, comme s'il s'agissait de mettre "l'essence en bas", et sans faire des autres instances "appuyer" sur cette Base se réduire à elle, tout en conservant certaine autonomie dans les cadres de cette Base même. C'est parce qu'il ne s'agit plus du couple "essence-phénomène" que la Base n'est plus simplement identifiée à l'"essence" et, par conséquent, la Superstructure ne vient plus appréhendée comme son phénomène, son pur phénomène. C'est ici qu'on retrouve la démonstration menée par Althusser à partir de la contradiction et de le cas concret de la Révolution de 1917, voyons-le:

Il me suffit ici d'en retenir ce qu'il faut bien appeler l'*accumulation de déterminations efficaces* (issues des superstructures et des circonstances particulières, nationales et internationales) *sur la détermination en dernière instance par l'économie*. C'est ici que peut s'éclaircir, me semble-t-il, l'expression de *contradiction surdéterminée* que je proposais, *ici*, parce que nous n'avons plus alors le fait pur et simple de l'existence de la surdétermination, mais parce que nous l'avons rapporté, pour l'essentiel, et même si notre démarche est encore indicative, à son *fondement*. Cette *surdétermination*

⁴⁶⁹ Althusser, L. "Contradiction et Surdétermination" In.: *Pour Marx*. Paris: Éditions La Découverte, 1996, p. 111: "Que ces rapports spécifiques entre la structure et la super-structure méritent encore une élaboration et des recherches théoriques, cela ne fait aucun doute".

⁴⁷⁰ Cf.: Althusser, L. "Contradiction et Surdétermination" In.: *Pour Marx*. Paris: Éditions La Découverte, 1996, p. 90, n. 5.

⁴⁷¹ Althusser, L. "Contradiction et Surdétermination" In.: *Pour Marx*. Paris: Éditions La Découverte, 1996, p. 111: "Toutefois Marx nous donne bien les « deux bouts de la chaîne », et nous dit que c'est entre eux qu'il faut chercher... : d'une part *la détermination en dernière instance par le mode de production (économique)*; d'autre part *l'autonomie relative des superstructures et leur efficace spécifique*".

⁴⁷² Althusser, L. "Contradiction et Surdétermination" In.: *Pour Marx*. Paris: Éditions La Découverte, 1996, p. 111.

devient inévitable, et pensable, dès qu'on reconnaît l'existence réelle, en grande partie spécifique et autonome, irréductible donc à un pur *phénomène*, des formes de la super structure et de la conjoncture nationale et internationale. Il faut alors aller jusqu'au bout, et dire que cette surdétermination ne tient pas aux situations apparemment singulières ou aberrantes de l'histoire (par exemple l'Allemagne), mais qu'elle est *universelle*, que jamais la dialectique économique ne joue *à l'état pur*, que jamais dans l'Histoire on ne voit ces instances que sont les superstructures, etc., s'écarter respectueusement quand elles ont fait leur œuvre ou se dissiper connue son pur phénomène pour laisser s'avancer sur la route royale de la dialectique, sa majesté Economie parce que les Temps seraient venus. Ni au premier, ni au dernier instant, l'heure solitaire de la « dernière instance » ne sonne jamais.⁴⁷³

Ces mots constituent les conclusions de toute la démonstration positive de la surdétermination par rapport au problème qui a commencé par la contradiction et qui se termine maintenant avec la construction marxienne de la structure sociale, jouant ainsi le rôle - je le souligne - de *fondement*. Pour démontrer la surdétermination, il a fallu prouver sa *nécessité*, ce qui a été fait par l'analyse de la contradiction avec le cas concret de la Révolution d'Octobre, et son *universalité*, prouvée par le *fondement* construit conceptuellement à travers la conception marxienne de la structure sociale. Les deux parties analytiques, la contradiction et la structure sociale, se rejoignent en devenant une seule et même chose (il est démontré que la contradiction vraiment "fait corps" avec la structure sociale), et c'est précisément pour cela que la surdétermination n'est pas restreinte au cas révolutionnaire, mais intègre, comme étant une seule et même chose, l'ensemble de la structure sociale, d'où son universalité pour n'importe quel moment d'une formation sociale, du "normal" à la "révolution". C'est pourquoi la célèbre sentence sur l'heure solitaire de la dernière instance est ironique. En effet, il n'y a pas d'heure où la contradiction fondamentale, la soi-disant "dernière instance", soit isolée, solitaire. Elle est non seulement toujours présente, intégrant n'importe quelle structure sociale, mais elle est également toujours "impure", c'est-à-dire constamment enchevêtrée avec toutes les autres contradictions, toutes autres les instances sociales.

Le tout dernier problème traité par Althusser en *Contradiction et Surdétermination* c'est le problème des *survivances*. Dans une compréhension fondée par le rapport essence-phénomène de la structure sociale, la thèse de la succession des modes de production explique les survivances par le couple avance/retard. Spécifiquement, la Base toujours est avancée par rapport à la Superstructure, ou l'essence se change avant que le phénomène. Ce retard de la Superstructures justifie le processus de décalage par rapport à la nouvelle Base comme un ajustement, ou une adéquation, obéissant le même présupposée d'un développement linéaire du cours de l'Histoire. Derrière cette construction, on trouve une temporalité jouant le rôle de substrat et identifiée avec la Base, et le reflet de cette Base, l'image ou le phénomène qui caractérise la nature de la Superstructure, est compris en tant qu'effet, une simple et unilatérale expression postérieure. Ainsi comme la cause précède l'effet, la Base précède la Superstructure, et reflet comme rapport pensé entre la Base et la Superstructure traduit la distance entre les deux en termes temporelles comme un *retard*. Cette conception est soutenue par des textes de Marx, surtout la *Kritik* de 1859, dont la "colossale Superstructure" demande du temps pour s'ajuster à la nouvelle Base et l'exprimer complètement. Or, les

⁴⁷³ Althusser, L. "Contradiction et Surdétermination" In.: *Pour Marx*. Paris: Éditions La Découverte, 1996, p. 112-113.

survivances ne sont que ce *retard* en tant qu'effet du reflet, en outre, justifié par le *retard de la conscience*, par homologie entre le reflet du monde extérieur et la tête pensante.

Si, en effet, la surdétermination conduit à la réfutation du lien entre la Base et la Superstructure en tant qu'assimilable à la relation entre l'essence et le phénomène, il devient impératif de proposer une autre explication pour les "survivances". Cela implique également la compréhension de la déconstruction du temps en tant que substrat identifié à la Base, et bien sûr, des ajustements liés à la notion de *reflet*. Encore, Althusser invoque l'image de Hegel et d'après la *PhG*. La notion de *Erinnerung* comme souvenir d'un passé "relevé" [*aufgehoben*] qui se fait de manière transparente au présent a pour son autre symétrique l'anticipation, le "pressentiment inconscient des futurs accomplis de l'Esprit Absolu"⁴⁷⁴:

C'est pourquoi jamais *le passé n'est opaque ni obstacle*. Il n'est toujours digestible, parce que *digéré d'avance*. Rome peut bien régner dans un monde imprégné de la Grèce: la Grèce « dépassée » survit dans ces souvenirs objectifs que sont ses temples reproduits, sa religion assimilée, la philosophie repensée. Étant déjà Rome sans le savoir quand elle s'acharnait à mourir pour délivrer son avenir romain, jamais elle n'entrave Rome dans Rome. C'est pourquoi le présent peut se nourrir des ombres de son passé, voire les projeter devant lui, telles ces grandes effigies de la Vertu Romaine qui ouvrirent aux Jacobins la voie de la Révolution et de la Terreur. C'est que son passé n'est jamais rien d'autre que lui-même, et ne lui rappelle jamais que cette loi d'intériorité qui est le destin de tout Devenir Humain.⁴⁷⁵

Dans ce passage, qui représente fort bien l'image de Hegel, Althusser oppose de manière descriptive le souvenir/intériorisation hégélienne à la notion de passé chez Marx, alors un passé défini comme "une réalité structurée terriblement positive et active", dont les *survivances* sont, en effet, "des réalités", en l'espèce, des superstructures, des idéologies, *etc.*⁴⁷⁶. La question des "survivances" ne sera pas résolue dans ce moment⁴⁷⁷, il ne s'agit ici que d'une ligne où l'effet de distinction par rapport au modèle hégélien ne relève pas sinon d'après les arguments précédemment développés. Il s'agit là d'une distinction par description et qui consiste simplement à montrer que la caractérisation de la structure sociale marxienne est irréductible à un schéma dont l'unité, servant de substrat, est établie comme *un* temps, *le* temps, et à partir duquel se situent *un* passé, *un* présent et *un* futur. Au contraire, une fois rompu le couple essence/phénomène et, en effet, admise la réalité propre à la Superstructure, cette réalité même se fait prévaloir à la mesure de son autonomie relative. Le changement de la Base *se réfléchit* en changeant la Superstructure à la proportion justement mesurée par la réalité de chacun de ses éléments intégrants, et selon les degrés d'efficace définis par chacune de ces réalités.

C'est la surdétermination qui positivement permet la découplage entre l'unité temporelle s'exerçant tel un substrat où convergent la multiplicité dans l'*Un* simultanée, et de cela il résulte la multiplication des

⁴⁷⁴ Althusser, L. "Contradiction et Surdétermination" In.: Pour Marx. Paris: Éditions La Découverte, 1996, p. 115.

⁴⁷⁵ Althusser, L. "Contradiction et Surdétermination" In.: Pour Marx. Paris: Éditions La Découverte, 1996, p. 115.

⁴⁷⁶ Althusser, L. "Contradiction et Surdétermination" In.: Pour Marx. Paris: Éditions La Découverte, 1996, p. 115.

⁴⁷⁷ Seulement dans *Lire Le Capital* on trouvera des développements plus élaborés de cette question à propos du "temps" et du problème des "survivances".

temps respectifs à chaque élément ou, plus précisément, le temps c'est effet de la réalité et, en considérant qu'il y a plus d'une réalité, alors il a plus d'un temps. C'est très important, à mon avis, souligner que à chaque réalité il se pose un temps, et que c'est la réalité qu'implique le temps, et non au contraire, à savoir, il n'est pas le temps, chaque temps qu'implique chaque réalité.

C'est la *surdétermination*⁴⁷⁸ qui permet positivement le découplage entre l'unité temporelle s'exerçant tel un substrat où convergent la multiplicité dans l'*Un* simultané à soi-même, et de cela résulte la multiplication des temps respectifs à chaque élément ou, en général, on affirme que *le temps est l'effet de la réalité*. En considérant qu'il y a plus d'une réalité, il y a alors plus d'un temps. Il est très important, à mon avis, de souligner que pour chaque réalité, un temps se pose, et que c'est la réalité qui implique le temps, et non l'inverse. Autrement dit, ce n'est pas chaque temps qui implique chaque réalité. Et cela est simple à montrer: c'est qu'en partant d'un temps, on tombe dans des équivocités à la recherche d'une réalité. En d'autres termes, on ne peut pas construire une réalité à partir d'un temps sans tomber dans une zone indiscernable des réalités possibles et même des réalités parfois enchevêtrées. En revanche, l'inverse se montre plutôt un chemin univoque: en effet, c'est à travers une certaine réalité qu'on peut construire un temps, son temps, et ce, d'après la consistance qui leur est propre. En un mot, la notion de temps n'est pas réelle, mais une construction théorique qui permet de manipuler des réalités. C'est pour cela qu'il faut partir de la réalité pour construire le temps et non l'inverse.

Roma aeterna: la déconstruction et reconstruction du temps

La notion de *surdétermination*, Althusser lui-même nous a dit, vient d'emprunt de la psychanalyse freudienne. Néanmoins, il y a une autre notion jouant un rôle étonnement intéressant en *Contradiction et Surdétermination* et qui n'a pas été explicité, qui n'a pas été jamais énoncé. Cette notion c'est celle de "Roma", la ville éternelle. C'est à travers *Roma* qu'Althusser va opéré le plus relevant remaniement théorique par rapport à l'image de Hegel pour une positivité de la conception marxienne de la structure sociale. Le bon chemin pour montrer l'opération *Roma aeterna* c'est faire le contraste entre la Rome hégélienne, ou plutôt la *Roma* de l'image de Hegel qu'on a pu bien voir il y a peu, et laquelle est construite d'après surtout la *PhG*, et la *Roma* freudienne.

Dans *Die Zukunft einer Illusion*, publié en 1927, Freud expose l'allégorie de la *Roma aeterna*, où, à la supposition - telle une expérience imaginaire - d'une équivalence entre l'être psyché et la ville éternelle, il illustre le problème de la conservation dans le psychique. Cette image allégorique repose sur la thèse de

⁴⁷⁸ Althusser, L. "Contradiction et Surdétermination" In.: Pour Marx. Paris: Éditions La Découverte, 1996, p. 115-116: "(...) à partir de cette *surdétermination de toute contradiction et de tout élément constitutif d'une société, qui fait*: 1) qu'une révolution dans la *structure* ne modifie pas *ipso facto* en un éclair (elle le ferait pourtant si la détermination par l'économie était *l'unique détermination*) les superstructures existantes et en particulier les *idéologies*, car elles ont comme telles une consistance suffisante pour se survivre hors du contexte immédiat de leur vie, voire pour recréer, « secréter » pour un temps, des conditions d'existence de substitution; 2) que la nouvelle société, issue de la révolution peut, à la fois par les formes mêmes de sa nouvelle superstructure, ou par des « circonstances » spécifiques (nationales, internationales), *provoquer elle-même la survie, c'est-à-dire la réactivation des éléments anciens*. Cette réactivation serait proprement inconcevable dans une dialectique dépourvue de surdétermination".

l'impossibilité de la "destruction de la trace mémorielle". Ainsi, il s'agit de supposer la coexistence de tous les changements historiques des constructions qui ont eu lieu à Rome en les stratifiant par des périodes architectoniques, et non sans rapport, bien sûr, à des périodes historiques plus stables. Ainsi, la *Roma quadrata*, supposée la première, est simultanée à la phase suivante, caractérisée par le *Septimontium*, et après les murailles de Servius, toutes les mutations de la période républicaine et des débuts de la phase impériale, la ville renfermée dans les murailles de Aurélien *etc.* Tout se passe comme si tous les vestiges de Rome se trouvaient simultanément "enchevêtrés" dans le même endroit, tous les temps coïncidant dans le même espace et exprimés par des constructions.

Le pas suivant de cette "hypothèse fantastique" consiste à assimiler complètement la *Roma aeterna* à l'être psychique, "(...) dans lequel donc rien de ce qui s'est une fois produit n'a disparu, dans lequel, à côté de la dernière phase de développement, subsistent encore également toutes les phases antérieures"⁴⁷⁹. Du point de vue de l'observateur, il ne fallait que "changer la direction de son regard ou la place qu'il occupe pour faire surgir l'une ou l'autre de ces vues"⁴⁸⁰ afin d'analyser chacune des constructions et les modifications de leurs chaînes de développement, car tous se rencontrent là visibles, c'est-à-dire disposés dans l'espace, dans le même espace. Toutefois, cette présentation visuelle a des limites graves qui restreignent la force de l'expérience imaginaire: présenter la succession temporelle spatialement ne nous est possible que par "juxtaposition", et cette juxtaposition devient impossible parce qu'un seul et même espace ne se remplit pas à la fois de deux façons. En outre, souligne Freud, l'allégorie trouve ses limites aussi par le fait que son passé diffère de celui d'un passé animique, qui ne peut se conserver sans que son organe demeure intact. À la rigueur, dans une ville, il arrive des changements semblables à ceux de l'organe, des incendies, des destructions de toutes espèces *etc.* Mais à la supposition de la conservation qui est en jeu, la condition physique doit y être préservée intacte, et cela aussi éloigne la ville d'être un bon exemple pour l'analogie.

Freud passe, alors, à la comparaison avec le corps animal ou humain. En effet, dans le cas des corps animaux "les phases antérieures du développement ne sont en aucun sens davantage conservées, elles se sont réabsorbées dans les phases ultérieures pour lesquelles elles ont fourni le matériau"⁴⁸¹. La difficulté vient encore du fait que, comme l'exemple que Freud donne, l'embryon n'est pas visible chez l'adulte; certains organes ou parties de l'organisme se sont remplacés au long du développement du corps, et parfois entièrement, c'est-à-dire sans retours et même sans des traces de retours. En bref, la difficulté par rapport à visualiser des événements de cette nature reste encore. La conclusion de l'allégorie et ses limites amènent Freud à affirmer la tendance générale et constatable d'après les faits : "(...) dans la vie d'âme ce qui est passé peut être conservé et ne doit pas nécessairement être détruit", ou plutôt "(...) dans la vie d'âme la conservation de ce qui est passé est la règle plutôt qu'une déconcertante exception"⁴⁸².

⁴⁷⁹ Freud, S. *Le malaise dans la culture*. Paris: PUF, 1995, p. 11.

⁴⁸⁰ Freud, S. *Le malaise dans la culture*. Paris: PUF, 1995, p. 12.

⁴⁸¹ Freud, S. *Le malaise dans la culture*. Paris: PUF, 1995, p. 13.

⁴⁸² Freud, S. *Le malaise dans la culture*. Paris: PUF, 1995, p. 13.

Toute cette discussion, cette expérience imaginaire de Freud, a pour objectif de réfléchir à la possibilité du *sentiment océanique*. La construction de l'hypothèse est la suivante: il existerait un certain sentiment immédiat qui joue le rôle des *fons et origo* des besoins religieux, et dont le contenu de pensée serait l'“Être-un avec le Tout”. Dans la mesure où ce sentiment dissout la distinction entre l'instance interne et l'instance externe par rapport à l'individu, il ne peut être discuté qu'en relation avec la notion psychanalytique du “moi”, car c'est précisément cette notion qui opère cette distinction. Il s'agit donc d'un problème lié à la théorie du narcissisme. Si ce *sentiment océanique* existe, il se produit ici et maintenant, au présent, et dans la mesure où il se constitue avant la distinction entre l'extériorité et l'intériorité, il doit être considéré comme une sorte de “survivance” d'un stade antérieur à cette distinction. C'est pourquoi Freud pose deux questions : (1) “Avons-nous le droit de faire l'hypothèse d'une survivance de l'originel à côté de l'ultérieur qui est né de lui ?”⁴⁸³ et (2) “De quel droit ce sentiment [océanique] prétend-il être considéré comme la source des besoins religieux ?”⁴⁸⁴. La thèse subsidiaire qui permet d'avancer la question (1) découle des résultats mêmes de la pratique psychanalytique: l'oubli n'est pas la destruction des traces mémorielles, c'est-à-dire que l'oubli est toujours conservé d'une manière ou d'une autre, pouvant être ramené à la lumière dans certaines “circonstances appropriées”, à l'exception bien sûr qu'un dommage physique survienne au corps.

Le résultat général, les réponses aux deux questions posées restent peu concluantes. La thèse de la conservation des traces mémorielles se maintient, mais le rôle du sentiment océanique comme l'origine des besoins religieux semble ne pas résister à la constatation psychanalytique de la “désaide enfantine”⁴⁸⁵. En tout cas, l'allégorie de la *Roma aeterna* se lie aussi à l'inconscient dans la juste mesure qu'il est sans rapport avec le temps. Certes, l'inconscient n'est possible que s'il est nourri par des événements ou des impressions extérieures, toutefois, chez lui, on ne peut jamais reconstituer une sorte de “chronologie”, car les rapports de ces éléments ne sont pas ordonnés temporellement: “Les processus du système *Ubw* [inconscient] sont intemporels, c'est-à-dire ils ne sont pas ordonnés temporellement, ils ne sont pas changés par le temps écoulant, n'ont aucune relation avec le temps. Aussi, la relation temporelle est nouée au travail du système *Bw* [conscient]”⁴⁸⁶. À ce qui nous intéresse, il semble qu'on est devant à deux modèles de comprendre le temps, la temporalité en général. L'impossibilité de métaphoriser le temps dans l'allégorie freudienne n'implique pas l'impossibilité de penser le temps autrement, ou plutôt des rapports entre des éléments qui ne s'inscrivent pas dans un temps qui serait compris tel une chronologie. C'est-à-dire qu'à supposer le caractère au moins dérivé du temps, ce que Freud nous permet de penser ce sont des articulations des éléments sans que le temps y interfère comme une sorte de principe d'intelligibilité, et malgré l'impossibilité métaphorique. Or, c'est pourquoi elle devient impossible que le temps laisse d'être principe explicatif et

⁴⁸³ Freud, S. *Le malaise dans la culture*. Paris: PUF, 1995, p. 9.

⁴⁸⁴ Freud, S. *Le malaise dans la culture*. Paris: PUF, 1995, p. 14.

⁴⁸⁵ Freud, S. *Le malaise dans la culture*. Paris: PUF, 1995, p. 14.

⁴⁸⁶ Freud, S. “Das Unbewußte” In.: *Gesammelte Werke*, X. Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag, 1946, p. 286.

l'embarras où tombe Freud a surtout la valeur positive d'exclut le temps pour penser des articulations tel comme le cas des "survivances", dont le présupposé, y compris de leur dénomination, est justement le temps et, certes, la succession.

L'exemple dernier de Freud, celui concernant les être animé et la difficulté de visualisé des éléments qu'une fois ont été visible et que maintenant se trouvent remplacer par autres, ne supprime pas l'existence de ce élément primaire, surtout à la chaîne de développement de l'organisme. Qu'il ne soit plus visible, détectable ne constitue pas le critère d'existence de cet élément, lequel peut être justement présent encore s'il est absent. L'ambiguïté qui a fait la fortune de certains théoriciens qui mélange psychanalyse et la pratique philosophique, c'est que la plupart du temps l'élément qu'a été présent, et qui maintenant n'y est plus (soit à l'hypothèse de développement &c.), sous la thèse de la conservation, peut donner lieu à une assimilation trop rapide à un schéma de présence relevée (au sens de l'*aufgehoben*). Ainsi, les articulations entre tous les éléments, soient-ils en présence ou en absence, s'expliquerait par le modèle de l'*Erinnerung* hégélienne⁴⁸⁷. Pour qu'on puisse se repérer ici, il convient se rapporter à deux passages de la *PhG* dont l'*Erinnerung* semble y être bien résumée, et que convient à l'image faite par Althusser:

Parce que la substance de individu, parce que même l'esprit du monde a eu la patience de parcourir ces formes dans la longue extension du temps et de prendre sur soi l'énorme travail de l'histoire universelle, au cours duquel il a fait se configurer, dans chaque forme, toute la teneur de lui-même dont elle est capable, et parce qu'il ne pouvait atteindre la conscience de lui-même par aucun travail moindre, l'individu ne peut assurément, quant à la Chose, concevoir sa substance en travaillant moins; toutefois, il a en même temps moins de peine, parce que, *en soi*, tout cela est accompli - parce que le contenu est déjà l'effectivité abolie en possibilité, l'immédiateté subjuguée, parce que la configuration est d'ores et déjà réduite à son abréviation, à la détermination-de-pensée simple. Étant déjà quelque chose de *pensé*, le contenu est *propriété* de la substance; ce n'est plus l'*être-là* qui est à convertir en la forme de l'*être-en-soi*, mais seulement l'*en-soi* - non plus simplement originel ni plongé dans l'*être-là*, mais bien plutôt d'ores et déjà *rappelé-en-et-d-soi* — en la forme de l'*être-pour-soi*, dont le mode est à déterminer de façon plus précise.⁴⁸⁸

⁴⁸⁷ Lacan lui-même n'avait pas ratifié cela, en traitant justement de "l'automatisme de la répétition" et la marque du Symbolique: "Rappelez-vous ce que Hegel dit du concept - Le concept, c'est le temps de la chose. Certes, le concept n'est pas la chose en ce qu'elle est, pour la simple raison que le concept est toujours là où la chose n'est pas, il arrive pour remplacer la chose, comme l'éléphant que j'ai fait entrer l'autre jour dans la salle par l'intermédiaire du mot éléphant. Si ça a tellement frappé certains d'entre vous, c'est qu'il était évident que l'éléphant était bien là des lors que nous le nommions. Qu'est-ce qui peut être là, de la chose? Ce n'est ni sa forme, ni sa réalité, car, dans l'actuel, toutes les places sont prises. Hegel le dit avec une grande rigueur - le concept est ce qui fait que la chose est là, tout en n'y étant pas. Cette identité dans la différence, qui caractérise le rapport du concept à la chose, c'est ce qui fait aussi que la chose est chose et que le *fact* est symbolisé, comme on nous le disait tout à l'heure. Nous parlons de choses, et non pas de je ne sais quoi toujours inidentifiable. Héraclite nous le rapporte - si nous instaurons l'existence de choses dans une mouvance absolue telle que jamais deux fois le courant du monde ne passe par la même situation, c'est précisément parce que l'identité dans la différence est déjà saturée dans la chose. C'est de là qu'Hegel déduit que le concept est le temps de la chose. Nous nous trouvons ici au coeur du problème de ce qu'avance Freud quand il dit que l'inconscient se place hors du temps. C'est vrai, et ce n'est pas vrai. Il se place hors du temps exactement comme le concept, parce qu'il est de lui-même le temps, le temps pur de la chose, et qu'il peut comme tel reproduire la chose dans une certaine modulation, dont n'importe quoi peut être le support matériel". (Lacan, J. *Le Séminaire. Les écrits techniques de Freud*. Paris: Éd. du Seuil (Points), 1975, p. 369-370)

⁴⁸⁸ *GW* 9, 24 (Trad. fr.: Hegel, G. W. F. *Phénoménologie de l'Esprit*. Texte présenté, traduit et annoté par Bernard Bourgeois. Paris: VRIN, 2020, p. 103-104)

Un simple coup d'oeil sur ce passage déjà nous montre l'abysale distance qu'il faudrait surpasser pour assimiler le schéma hégélien à la psychanalyse freudienne. L'argument d'approximation consisterait en affirmer l'équivalence entre l'*Erinnerung* et le processus analytique, mais cette extraction ponctuelle, abstraction faite de tout la construction qu'anime chacune de ces entreprises, poserait, pour en être généreux, la substance en tant que l'inconscient, et le devenir Sujet comme le processus dont la médiation de l'analyste ferait son rôle transférentiel (le "terme moyen", en l'espèce) pour l'extériorisation/l'aliénation des contenus possibles d'être mis à la surface. Déjà, c'est au prix de graves réductions qu'on arrive à proposer une telle équivalence, mais le plus grave encore c'est supposer que l'éternité de l'inconscient peut arriver à la temporalité de la conscience, tel le souvenir de toute l'histoire passé, c'est sur ce point donc que l'*Erinnerung* semble gagné force, car elle se lierait directement à la conservation dont parle Freud.

Faisons une simple comparaison descriptive des différences qui sautent aux yeux. En première lieu, pour Freud, il s'agit d'un phénomène naturel la question de la conservation, tandis que pour Hegel la nature n'a pas d'histoire, et l'*Erinnerung* se tient plutôt à l'histoire, notamment, de l'esprit (ou de la culture, comme préfèrent certains interprètes). C'est vrai que l'allégorie de Rome semble poser l'exercice freudien au côté de l'esprit, une fois qu'il s'agit là d'une affaire de la τέχνη. Mais Rome ne s'ajuste pas à la conception hégélienne, car l'hypothèse de son construction repose sur la notion de conservation, certes, mais aussi comprise comme "hors du temps", "intemporalité" ou simplement "éternité". C'est plutôt le dernier exemple, celui du développement des être animés qu'y peut être assimilé. Par contre, avec lui il se déflage le geste d'une histoire naturelle qui ne peut pas, *a fortiori*, compté avec "la mémoire sans corps" qui caractérise l'*Erinnerung*. Toutefois, seulement si on s'approche encore plus du schéma hégélien on pourra finalement se débarrasser de son assimilation à ce qui tensionne Freud.

L'*Erinnerung* va de pair avec l'*Entäusserung*. Toutes les deux déterminent les rapports entre l'intérieur et l'extérieur de l'esprit; en fait, cette articulation s'écrit en entier par la thèse centrale du *devenir* *Sujet de la Substance*. Voyons-le dans les lignes finales de la *PhG*, où ce point se trouve clairement dit:

"Mais l'autre côté du devenir de l'esprit, l'*histoire*, est le devenir *accompagné* de savoir qui se *médiatise*, - l'esprit aliéné au long du temps; mais cette aliénation [*Entäusserung*] est aussi bien l'aliénation d'elle-même; le négatif est le négatif de soi-même. Un tel devenir présente un mouvement et une succession se trainant paresseusement d'esprits, une galerie de tableaux dont chacun, paré de la richesse complète de l'esprit, se meut si paresseusement pour cette raison, justement, que le Soi a à pénétrer et à digérer cette richesse totale de sa substance. En tant que l'achèvement de l'esprit consiste, pour lui, à *savoir* parfaitement ce qu'*il est*, sa substance, un tel savoir est son *aller-dans-soi* [*Insichgehen*], dans lequel il abandonne son être-là et confie sa figure au souvenir. Dans cet aller-dans-soi, l'esprit est plongé dans la nuit de sa conscience de soi, mais son être-là disparu est conservé dans cette nuit, et cet être-là supprimé - l'être-là précédent, mais né à nouveau du savoir - est le nouvel être-là, un nouveau monde et une nouvelle figure de l'esprit. En elle, il a aussi bien de façon non prévenue à commencer par le commencement en s'installant dans l'immédiateté qu'elle a et à s'éduquer de nouveau à partir d'elle, comme si tout ce qui précède était perdu pour lui et comme s'il n'avait rien appris de l'expérience des esprits antérieurs. Mais l'*intériorisation* *rappelant en et à soi* [*Er-Innerung*] qu'est le souvenir a conservé cette expérience, et elle est l'intérieur et la forme en fait plus élevée de la substance. Si donc cet esprit recommence par le commencement sa culture en semblant seulement partir de soi, c'est en même temps à un niveau plus élevé qu'il commence. Le royaume des esprits qui s'est formé de cette façon dans l'être-là

constitue une succession dans laquelle l'un deux a relayé l'autre et où chacun d'eux a pris en charge du précédent le royaume du monde. Le terme visé par cette succession est la révélation de la profondeur, et celle-ci est *le concept absolu*; cette révélation est, de ce fait, la suppression de la profondeur de ce concept ou son *extension*, la négativité de ce Moi qui est dans soi, négativité qui est l'aliénation d'un tel Moi ou sa substance, - et son *temps* consiste en ce que cette aliénation s'aliène en elle-même et, de la sorte, est, dans son extension, tout aussi bien dans sa profondeur, dans le Soi.⁴⁸⁹

Il devient totalement claire que cette construction de Hegel ne convient en rien avec celle Freud, et il ne faut pas se détenir plus sur ce point. Il faut noter pourtant que Althusser sembler avoir s'approprié de la *Roma aeterna* freudienne, mais cela dans la juste mesure du problème des survivances, du maniement de la question du temps, de la temporalité. En effet, il a vu dans la tentative de Freud une façon de penser la temporalité laquelle était entièrement diverse de la construction hégélienne. Toutefois, on ne dit pas ici que Althusser a simplement instauré la problématique de la pratique psychanalytique aux domaines du matérialisme historique, on affirme simplement qu'il a emprunté une manière de penser, une perspective d'envisager une problème qui a les même contours en des termes abstraits, c'est-à-dire au niveau de leur généralité. La *Roma aeterna* pose le problème d'articuler la temporalité dans un substrat intemporel, ce qui force *ad extremum* la dissociation de la temporalité même de l'ambiance étiologique, en faisant d'elle un élément théorique tout à fait dérivé. En des termes généraux, cela veut dire qu'on ne peut pas expliquer des éléments par la temporalité, car elle ne joue absolument pas le rôle de principe explicatif adéquat. Les interprétations de la pensée de Althusser qu'insistent sur la temporalité, y compris la multipliant, comme s'il s'agissait de la solution du problème, simplement tomber dans l'impasse qui pose, simultanément, le principe explicatif dans la temporalité et aussi hors de la temporalité. Certes, une distinction d'emprunt vient au secours de cette construction interprétative, notamment, la distinction entre temps et durée chez Spinoza. Cependant, cela ne fait que décaler le problème pour une autre impasse: le caractère intégralement imaginaire de la notion de temps, d'un côté, et l'effectivité exclusivement posée au niveau de la durée, de l'autre côté. Or, il s'instaure une vraie zone indiscernable par le transfert du problème, car maintenant il fallait donner le principe d'intelligibilité de la durée, en considérant, surtout, la limite de sa connaissance en tant que toujours inadéquate. Et cela a ses raisons chez Spinoza, car l'affirmation de l'intelligibilité de la durée compromet toute sa réfutation de la téléologie. Il est vrai que la tentative fructueuse vient de l'intelligibilité comprise par des liens entre des durées, dont ces relations donnent accès à l'intelligence, par construction théorique, des objets d'analyse. Néanmoins, pourquoi multiplier ainsi les étants? Pourquoi, en fait, compliquer le problème par leur transposition dans une autre écriture de pensée? Quel est le gain de préserver la temporalité au première rôle tout en sachant qu'elle n'est que dérivée?

Une chose c'est certaine: la même distinction entre temps et durée se construit de telle manière qu'elle instaure un vrai dualisme insoluble en se traduisant par un tas des problèmes secondaires, *e.g.*, la distinction, au terrain de la théorie de l'idéologie, entre l'individu et le sujet, prise autant rigide que celle entre durée et temps, et résolue avec le même pas théorique de recours à des relations assaisonnées à la

⁴⁸⁹ *GW* 9, 433 (Trad. fr.: Hegel, G. W. F. *Phénoménologie de l'Esprit*. Texte présenté, traduit et annoté par Bernard Bourgeois. Paris: VRIN, 2020, p. 892-893)

multiplicité. La thèse mobilisée ici, contestable j'espère, consiste en définitivement poser la question de la temporalité comme dérivé et subordonnée à des articulations des choses, un effet de connaissance intégralement postérieur. On préserve l'explication par des relations, mais on ne la réduit pas à la temporalité encore si elle est établie en tant qu'affectée par la multiplicité comme principe, c'est-à-dire encore si la temporalité se pense premièrement multiple et l'unité temporelle se fait elle-même une dérivation. Ainsi, la *Roma aeterna* freudienne est positivement appropriée par Althusser pour démobiliser l'image de Hegel qui hante le marxisme, bien que les défis de cette appropriation dans une perspective théorique ne soient pas minimes, à l'instar des difficultés auxquelles Freud a dû faire face dans son expérience imaginaire. Cependant, l'aspect central est celui qui consiste en *détemporaliser*⁴⁹⁰ radicale tous les éléments, tel le geste freudien selon lequel - malgré l'impossibilité de représenter le rapport entre intemporalité et temporalité(s), que c'est bien le résultat de son expérience - il y a de la conservation, ou, en d'autres mots, les éléments sont *toujours-déjà-là*.

Un autre chemin hégélien à Roma

L'opération *Roma aeterna*, cependant, ne se restreint pas à la *PhG*. Le fait qu'Althusser a construit l'image de Hegel d'après la *PhG* et la philosophie de l'histoire⁴⁹¹, me semble-t-il, n'épuise pas tous les gestes de lecture possible de *Contradiction et Surdétermination*. J'ai soutenu qu'en cette écriture, il s'agit de deux points centraux, dont l'espace autour de ces centres se montre à nous tel une ellipse. En effet, ce sont le *fondement* et le *reflet* qui font consister cette ellipse, et rien d'autre. Toutes les questions touchées par Althusser gravitent donc autour de cette ellipse, dont les centres ne sont pas à première vue visibles. Ce sont dans les *Leçons sur la Logique* de l'été de 1831 qu'on trouve des notes assez intéressantes sur le devenir d'un état des choses à un autre et dont l'exemple récupéré par Hegel c'est justement celui de *Roma*, en l'espèce, la transition de la *Res Publica* à l'*Imperium*:

Quand toutes les conditions sont à la main [*vorhanden sind*], alors la Chose est effective, possibilité réelle. Le complexe des conditions, totalité comme complétude des conditions, le tout, cela est possibilité réelle. Si c'est le cas, alors la Chose doit devenir effectivement et le s'effectuer [*Verwirklichung*] de la Chose est le relever [*Aufheben*] de la différence et la Chose se pose donc dans l'existence [*Existenz*], son moment manquant se donne. Ce cours comme renversement [*Umschlagen*], contrecoup [*Gegenschlag*] de l'extérieur dans l'intérieur, cela est nommé activité [*Thätigkeit*]: l'alternance [*Wechsel*] n'est que la nécessité, effectivité, dans laquelle elle s'est posée à soi, ce qu'elle est à soi, ce qui nous avons vu. Nécessité définie comme unité de l'effectivité et possibilité, justement dans le tout, nécessité est le troisième, mais pas bien exprimé, nécessité est ce cours. Le difficile ici, c'est le transpasser (/transition) [*Uebergehen*] à connaître et le transpasser lui-

⁴⁹⁰ Cela se prouve aussi par la tactique de penser le problème de l'idéologie à travers la reproduction, dont la caractéristique principale c'est la détemporalisation comme présupposé de toutes les analyses, cf.: Althusser, L. "Idéologie et Appareils Idéologiques d'État" In.: *Sur la Reproduction*. Paris: PUF, 2011, p. 276; 304-305.

⁴⁹¹ Malgré sa nature plutôt pédagogique, le cours sur Hegel peut aider quelque peu à observer comment Althusser interprète, en général, sa philosophie de l'histoire, cf.: Althusser, L. *Politique et Histoire de Machiavel à Marx. Cours à l'École normale supérieure de 1955-1972*. Paris: Éd. du Seuil, 2006, p. 128-152.

même est multiple transpasser, en constituant pourtant seulement un cours. Exemple. Quand on se représente la grande révolution que la république romaine a transpassé dans l'assujettissement à l'un, ça a été nécessité [*ist... gewesen*], voir cette nécessité signifie voir en elle ce cours. L'avenir c'est l'existence sans inhibition, l'état de la république, le sénat a assujetti tout le monde cultivé; la république romaine a eu aussi leur constitution; l'énorme splendeur, pouvoir, richesse, culture, de sorte que le tout était là comme glorieux empire [*Reich*]: c'est un état immédiat, qui est; cependant, cet état c'est seulement réduit à la condition, un en soi brisé, lequel contenait en soi un tout autre esprit et la revendication d'une autre figure: le maintien de l'effectivité n'y est plus; cet Autre esprit intérieur est déjà la Chose, et la rupture doit être démontrée plus précisément en ce que l'esprit de la constitution n'est pas ajusté, en faisant disparaître le patriotisme. La Chose universelle est trop vaste pour susciter l'intérêt effectif de tous les individus, ce qui engendre l'égoïsme, ces circonstances ne sont que fragmentées, déterminées à être seulement la condition d'un autre état, c'est la possibilité, le tout est la Chose en soi réfléchie, la Chose doit émerger, la Chose est l'irrésistible, la puissance absolue, l'unité digne de sens chez le particulier ne résiste pas à la rupture, dans le particulier individu, il n'y a plus de puissance, les grands hommes d'État portent en eux-mêmes cette rupture, le tout, la Chose est puissante, active.⁴⁹²

En première lieu, remarquons que ce passage fait référence à *WdL*, précisément à la *Doctrin de l'Essence*, mais remarquons aussi que Althusser dans *Contradiction et Surdétermination* (aussi bien que dans *Lire Le Capital*) se passe de cette écriture hégélienne, malgré l'intérêt de Engels textuellement attesté en particulier sur la *Doctrin de l'Essence*. En deuxième lieu, ce raisonnement de Hegel, qui semble mobiliser les modalités aristotéliennes (la possibilité, l'effectivité et la nécessité), est en fait une entreprise de *reconstruction de la substance spinozienne*. Pas seulement, certes. Ce passage condense presque tous les éléments traités par Hegel dans sa *Doctrin de l'Essence*, où une série de problèmes sont résolus, notamment, l'«attachement» des déterminations de la réflexion à la Chose en concluant l'importante notion de *fondement* complet, l'intelligibilité de la chose en soi lors du surgissement de la Chose à l'existence, le rapport essentiel permettant d'opérer la passage (le «contre-coup») entre l'intérieur et l'extérieur, et enfin, la *théorie de l'effectivité* où il est réuni tous les résultats antérieurs en vue du passage de la nécessité à la liberté, de la logique objective à la logique subjective, ou de la substance au sujet. Cependant, c'est surtout ici, dans

⁴⁹² *GW* 23.2, 764-765: "Wenn alle Bedingungen vorhanden sind, so muß die Sache wirklich seyn, reale Möglichkeit. Der Komplex der Bedingungen, Totalität als Vollständigkeit der Bedingungen, das Ganze, das ist reale Möglichkeit. Wenn dies so ist, so muß die Sache wirklich werden und die Verwirklichung der Sache ist Aufheben des Unterschieds und dann die Sache in Existenz zu setzen, ihr das fehlende Moment der Aeüßerlichkeit zu geben. Dieser Verlauf als Umschlagen, Gegenschlag des Aeüßerlichen in Innerliches, das ist was Thätigkeit heißt: dieser Wechsel nun ist die Nothwendigkeit, Wirklichkeit, in dem was sie an sich gesetzt, was sie an sich ist, das haben wir gesehen. Nothwendigkeit definirt als Einheit der Wirklichkeit und Möglichkeit, im Ganzen richtig, Nothwendigkeit ist das dritte, aber nicht gut ausgedrückt, Nothwendigkeit ist dieser Verlauf. Das Schwierige ist hier das Uebergehen zu erkennen und das Uebergehen selbst ist mehrfaches Uebergehen, constituiren aber dann nur einen Verlauf. Beispiel. Wenn man sich große Revolution vorstellt, daß römische Republik in Herrschaft des Einen übergegangen, das ist Nothwendigkeit gewesen, diese Nothwendigkeit einsehen heißt diesen Verlauf an ihr zu sehen. Das Voraus ist unbefangene Existenz, der Zustand der Republik, der Senat hat über ganzen gebildeten Erdkreis geherrscht; die römische Republik hat also ihre Konstitution gehabt; ungeheuren Glanz, Macht, Reichthum, Bildung, so daß das Ganze als herrliches Reich dagestanden: dies ist unmittelbarer Zustand, der ist; aber dieser Zustand ist zur Bedingung nur herabgesetzt, ein in sich gebrochener Zustand, der einen ganz andren Geist und Forderung einer andren Gestaltung in sich enthielt: der Halt der Wirklichkeit ist nicht mehr darin; dieses Andre innrer Geist ist jetzt die Sache, und der Bruch ist dann näher aufzuzeigen darin, daß Geist des Reichs der Verfassung nicht angemessen, dabei Verschwinden des Patriotismus. Die allgemeine Sache ist zu groß als daß sie wirkliches Interesse aller Individuen anregen sollte, damit entsteht Selbstsucht, diese Umstände sind nur gebrochen, bestimmt dazu, daß sie nur Bedingung eines andren Zustands sind, das ist die Möglichkeit, das Ganze ist Sache in sich reflektirt, die Sache muß hervortreten, die Sache ist das Unwiderstehliche, die absolute Macht, gediegene Einheit des Sinns bei Einzelnen widersteht nicht dem Bruch, im einzelnen Individuum ist keine Macht mehr, die größten Staatsmänner haben in ihnen selbst diesen Bruch, das Ganze, die Sache ist das Mächtige, Thätige".

la dernière section et à propos l'*Effectivité*, que Hegel termine sa reconstruction de la substance spinozienne et développe une conception de la relation de causalité - supposée par lui manquante chez Spinoza, renforçant sa limite - qui finit pour rétablir l'immanence de cette relation avec la propre substantialité.

Si l'on considère la présence de Spinoza chez Engels à maturité, comme nous l'avons pu l'analyser, nous nous situons ici à la croisée des chemins avec le projet hégélien de reconstruction de la substance. Hypothétiquement, si l'on souhaite développer maintenant cette hypothèse, le projet fondamental d'Althusser a consisté à intervenir dans cette intersection et à reprendre l'état des problèmes, tel que nous l'avons vu d'après les écrits tardifs d'Engels. Nous y avons trouvé l'éloge de la *Wechselwirkung*, ainsi que l'assimilation inappropriée de cette notion à Spinoza, et surtout, ce que l'on pourrait appeler la *clausula engelsianae prohibita*, c'est-à-dire le refus de la logique subjective hégélienne et, précisément, le rejet de l'instance théorique unificatrice du concept.

Cette *clausula*, une fois établie, a naturellement bloqué le chemin vers le problème de la méthode marxienne tant poursuivi par les théoriciens du marxisme au cours du XXe siècle. Déjà chez Engels, ce blocage a mis en lumière l'énorme embarras qu'il a rencontré lorsqu'il a tenté de rendre compte des articulations *logiques* permettant l'intelligibilité des processus complexes, comme l'exemple des trains dans sa lettre à Conrad Schmidt. Ainsi, la croisée en jeu se révèle également comme une sorte de bifurcation dont les deux horizons ne se font voir que *per nebulas*: la construction d'une sorte de "logique subjective", d'un côté, et de l'autre, un chemin qui amènera Althusser à abandonner, hypothétiquement, ces constructions des années soixante en se critiquant lui-même sous prétexte de sa rechute dans le théoricisme. Il est également par hypothèse que je considère que ces deux chemins exprimés au parcours théorique de Althusser sont déjà esquissés chez Engels.

Pour avancer dans cette direction, il nous faut tisser certaines considérations sur le rapport entre Hegel et Kant en premier lieu, puis construire de manière synthétique le terrain de la relation entre Hegel et Spinoza. J'adopterai le sol hégélien pour développer ces considérations préliminaires. Néanmoins, je n'analyserai pas en détail chaque pas, car mon objectif est de montrer la construction générale du terrain où il est possible de faire consister l'hypothèse soulevée, et non pas de m'engager dans une confrontation analytique approfondie avec le discours hégélien.

Synthèse de l'interprétation hégélienne de Spinoza

L'interprétation hégélienne de Spinoza consiste à le considérer comme *acosmiste*⁴⁹³. Cela résulte de la manière paradoxale dont Hegel lit la définition de l'attribut dans l'Éthique, soulignant sa circularité : "Par

⁴⁹³ L'idée d'*acosmisme* avait déjà une construction claire chez Bayle, cf.: Bayle, P. "Spinoza" In.: *Dictionnaire Historique et Critique. Cinquième édition de 1740*. Tome Quatrième Q - Z. Genève: Slatkine Reprints, 1995, p. 254. Cependant, je considère plus pertinent de situer l'acosmisme attribué à Spinoza à proximité des effets des œuvres de Kant, il me semble donc plus judicieux de prendre S. Maimon comme référence, cf.: Maimon, S. *Lebensgeschichte*. Theil 1. Berlin: Vieweg, 1792, p. 152-154.

attribut, j'entends ce que l'intellect perçoit de la substance en tant que constituant son essence"⁴⁹⁴. Interpréter l'intellect qui perçoit comme étant l'intellect fini, comme l'entendement [*Verstand*]⁴⁹⁵, permet d'établir que toute réalité est restreinte à la substance, privant les modes de toute réalité, y compris le mode fini humain lui-même, celui qui perçoit l'essence de la substance. Or, la distinction entre les attributs, bien que conçue par Spinoza comme une distinction réelle, finit par être subordonnée à l'élément qui opère cette distinction. Il en résulte une perte de sens de la distinction entre les attributs, qui ne s'expliquent pas non plus par la substance elle-même, et en effet, la totalité de chaque attribut, spécifiquement celle de la pensée (*res cogitans*) et de la matière (*res extensa*), devient indiscernable dans la totalité de la substance.

Dans sa détermination en tant qu'universalité, la substance est réelle, elle est la vérité; déjà dans sa détermination en tant que particularité, celle qui concerne l'individualité en tant que mode, cette dernière serait complètement dépourvue de réalité, se tournant toujours vers l'immédiateté de la substance, vers l'unité abstraite. En ce sens, l'unité de la substance ne permet aucune médiation, car la différence ne se produit pas dans son immédiateté, et ainsi, on ne peut expliquer comment l'unité de la substance se reconstitue. Au contraire, la substance se tient dans l'indifférence, telle une nuit où tous les vaches sont noires⁴⁹⁶.

Cependant, le point de vue de la substance est également celui de la vérité. Sa limite est ce en quoi elle consiste aussi en tant que vrai, à savoir, la nécessité elle-même. Si, d'une part, l'impossibilité de la différence est posée dans la représentation parce que c'est l'entendement fini qui distingue les attributs, et cela empêche la médiation en privant les modes de réalité, il n'y a alors aucune altérité; d'autre part, la substance se pose comme nécessité en tant qu'élément indispensable au développement de l'idée. Ainsi, ce qui fait de la substance le vrai est aussi ce qui la limite et l'empêche de se développer vers l'idée. Ayant en sa vérité même aussi sa limite, dans la même mesure où la nécessité intègre l'idée, elle est aussi ce qui restreint la substance à la "chose absolue", n'atteignant jamais la liberté, la "personne absolue" et donc le "concept"⁴⁹⁷. En un mot, la substance ne se tient pas en tant que "sujet"⁴⁹⁸, et de cette constatation découle la thèse centrale de l'ensemble du projet philosophique hégélien, à savoir, "devenir sujet de la substance"⁴⁹⁹.

⁴⁹⁴ EIDef.4: "Per attributum intelligo id, quod intellectus de substantiâ percipit, tanquam ejusdem essentiam constituens".

⁴⁹⁵ Hegel, G. W. F. *Vorlesungen über der Geschichte der Philosophie. Teil 4, Philosophie des Mittelalters und der neueren Zeit*. Hrsg. von Pierre Garniron und Walter Jaeschke. Hamburg: Felix Meiner, 1986, p. 106.

⁴⁹⁶ Cf.: *GW* 9, 17. Il est difficile de dire, dans ce passage de la *PhG*, dans quelle mesure la critique de Hegel envers Schelling constitue également une critique envers Spinoza. Je suis enclin à admettre, par hypothèse, que la critique concerne les deux.

⁴⁹⁷ *GW* 23.3, 923-924.

⁴⁹⁸ La lecture hégélienne selon laquelle la substance spinoziste ne se pose pas en tant que sujet (*subiectum*) diverge de la compréhension établie traditionnellement à l'époque, qui avait tendance à l'identifier selon la paire substance/accident, l'inscrivant ainsi dans le domaine de la logique prédicative d'inspiration aristotélicienne. La question de savoir si la substance doit être saisie en tant que sujet ou non suscite toujours des animosités, par exemple, dans la séquence d'interprétations allant de Wolfson, passant par Curley, jusqu'à Melamed (cf.: Wolfson, H. A. *The Philosophy of Spinoza*. Vol. I. Cambridge: Harvard University Press, 1934; Curley, E. *Spinoza's Metaphysics: An Essay in Interpretation*. Cambridge: Harvard University Press, 1969; Melamed, Y. Y. *Spinoza's Metaphysics Substance and Thought*. Oxford: Oxford University Press, 2013).

⁴⁹⁹ *GW* 9, 18; *GW* 20, 89; *GW* 21, 247.

Il est intéressant de souligner que la limite de la substance résonne avec des échos, par exemple: la limite de la substance signifie la même chose que la limite de l'éléatisme, la même limite de l'Orient par rapport à l'Occident, la même limite, donc, que celle de la métaphysique antique par rapport à la métaphysique chrétienne, et en résumé, la fixation dans l'aphorisme *ex nihilo nihil fit* rendant impossible la pensée du devenir, que seule la *creatio ex nihilo* permettra de penser⁵⁰⁰.

Kant et Spinoza dans la *WdL*

Dans le cadre de la *WdL*, Spinoza agit comme une sorte de *leitmotiv* tout au long de la logique objective, particulièrement dans le cas de la doctrine de l'essence. En revanche, il ne joue aucun rôle dans la logique subjective. Selon Hegel, dans la doctrine du concept, sa pensée est déjà réfutée⁵⁰¹. Pour comprendre le rôle joué par la pensée de Spinoza dans la *WdL*, il est cependant nécessaire d'établir la problématique qui anime le projet hégélien et qui justifie également la distinction entre la logique objective et subjective. La lecture hégélienne de Kant devient alors indispensable pour orienter une discussion sur la présence de Spinoza dans l'économie théorique de la *WdL*. Pour ce faire, il est nécessaire de schématiser les aspects fondamentaux qui précèdent son œuvre de maturité et qui permettent d'observer les points précis de l'intervention hégélienne dans la philosophie transcendantale.

Le plus sensible de ces points est certainement le caractère apparemment inconditionnel de la raison pratique. Certes, dans les fragments de *Der Geist des Christentums und sein Schicksal* (1799/1800), la thèse hégélienne de la supériorité du principe de l'amour tel que professé par le Christ par rapport à la morale kantienne est explicitée⁵⁰². Cependant, c'est seulement dans *Glauben und Wissen* (1803) que nous pouvons saisir les traits les plus pertinents de la lecture hégélienne de Kant en interaction avec Spinoza. Dans ce texte, Hegel désigne curieusement aussi bien la raison théorique que la pratique comme "concept". Il qualifie la raison d'"entendement intuitif" et les "jugements synthétiques a priori" seraient simplement des "jugements". De manière générale, Hegel projette l'unification de tout ce qui dans la philosophie transcendantale est séparé (raison/sensibilité, pensée/existence, liberté/nécessité *etc.*).

La raison (pratique), ou le concept, selon Hegel, détermine la volonté en devenant le fondement de la loi morale, mais elle n'est déterminée par rien d'autre que par elle-même, la considérant ainsi comme inconditionnelle. Il est évident que l'élément inconditionnel, en tant qu'unificateur, ne pourrait être autre que l'infini lui-même. Cependant, la réalité empirique est finie, donc conditionnée. Si la raison s'oppose à la finitude, par la relation causale établie dans le cadre de la détermination morale de la volonté, alors une

⁵⁰⁰ *GW* 21, 70-71.

⁵⁰¹ *GW* 12, 15.

⁵⁰² C'est l'une des principales clés interprétatives de Chiereghin (Chiereghin, F. *Rileggere la Scienza della logica di Hegel*. Roma: Carocci editore, 2011, p. 149), qui est étayée par quelques passages du jeune Hegel (cf.: *GW* 2, 257-258). Je dois cependant souligner la féconde originalité de sa lecture à travers le principe "hologrammatique" (cf.: Chiereghin, F. *Rileggere la Scienza della logica di Hegel*. Roma: Carocci editore, 2011, p. 149).

opposition qui rencontre une résistance et, par conséquent, une limite dans la réalité empirique finie, le concept (la "raison") serait limité, ce qui entraînerait qu'il est conditionné⁵⁰³.

Le seul cas, dans l'économie théorique kantienne, où des concepts deviennent des causes de l'existence d'objets particuliers, concerne les déterminations de la volonté, et de tels concepts sont appelés "fins" et leurs objets sont les "fins" proprement dits⁵⁰⁴. La conception du "fin" en tant que "cause et effet de soi-même", qui caractérise proprement "l'organisme", s'inscrit dans la discussion entre "mécanisme" et "téléologie" dans la *Kritik der Urteilkraft* (*KU*), mais elle pose des difficultés du fait que, à partir de la *Kritik der reinen Vernunft* (*KrV*), nous sommes empêchés de connaître les causes ultimes, les déterminations des individualités. D'une part, nous avons le "mécanisme" en tant qu'étude de la nature sans aucun recours à la téléologie, fournissant des explications uniquement par les mouvements de la matière; d'autre part, la téléologie est exigée en considération de certains objets naturels (notamment les organismes). La mise en place d'une apparente contradiction entre le mécanisme et la téléologie est dissoute par Kant dans la mesure où tous deux sont des principes régulateurs qui se donnent par la faculté réfléchissante de juger, donc, tout en étant limités à la subjectivité.

Cependant, persistent des difficultés posées par les déterminations de l'individualité et, en effet, par l'accord, marqué par la contingence, de la nature et de ses produits avec l'entendement selon des lois particulières, qui sont intéressement résolues par l'*entendement intuitif*, qui ne dépend pas de la réceptivité et dispense de toute faculté de juger. C'est l'hypothèse de cet entendement intuitif qui fait s'effondrer les distinctions modales de manière à ce que la réalité et la pensée soient considérées comme identiques, éliminant ainsi la contingence. Il en résulterait qu'aucune distinction entre mécanisme et téléologie ne serait requise: tant le jugement déterminant, qui procède des parties au tout, que le jugement téléologique, qui procède du tout aux parties, seraient totalement dispensables en raison de leur fondement commun qui serait l'entendement intuitif lui-même.

Hegel a souligné l'équivalence entre l'entendement intuitif et l'idéal transcendantal de la *KrV* (*ens realissimum*). Dans la mesure où le *totum realitatis* de la *KrV* et l'universel synthétique de la *KU* se réfèrent tous deux aux objets particuliers en tant qu'universel et tout, nous avons ce qui serait équivalent à une connaissance de Dieu (dans le double sens du génitif, subjectif et objectif). En adoptant l'entendement intuitif, Hegel en fait la "raison" proprement dite, l'inconditionné et l'unificateur, il s'agit du "pensée pensant à elle-même produisant tout ce qu'elle pense". Il reste à établir, cependant, les voies d'accès à celui-ci, qui sont données par l'examen des jugements esthétiques.

Rappelons que, contrairement à ce qui se passe avec les jugements cognitifs, dans les jugements esthétiques, l'universalité ne repose pas sur une preuve, mais sur un sentiment dont tous les humains disposent, et que l'on tente de susciter chez les autres afin de le confirmer en soi-même par la description et

⁵⁰³ Pour une analyse en vue de la critique hégélienne de la "conscience morale" dans la *PhG*, cf.: Müller, M. L. "A Crítica de Hegel aos postulados da razão prática como deslocamentos dissimuladores" In.: *Veritas*, Porto Alegre, v. 43, n° 4, p. 927-959, Dez. 1998, p. 927-959.

⁵⁰⁴ AK V, 370.

l'interprétation, ce qui peut se produire indéfiniment. Ce qui attire l'attention de Hegel, c'est que Kant reprend ce qu'il avait justement résolu et consolidé dans *l'Analytique du Beau*, les présentant de manière contradictoire dans la *Dialectique de la faculté de juger esthétique*⁵⁰⁵. D'une part, le jugement de goût ne serait pas fondé sur des concepts, sinon il pourrait être prouvé à la manière des jugements cognitifs; d'autre part, il aurait précisément pour fondement les concepts, car sinon, il ne pourrait pas être discuté. C'est par l'équivocité du "concept" que Kant résout cette contradiction: dans le premier cas, il s'agit d'un concept *déterminé*, tandis que dans le second, d'un concept *indéterminé*. Mais, selon Hegel, Kant fait de l'intuition sensible l'apparence phénoménale simple d'un fondement supra-sensible: le concept du supra-sensible est indéterminé car indéterminable dans les formes de notre activité discursive. Considérant que l'idée, dans le cas des jugements esthétiques, apporte le plaisir dans son expression par le prédicat "beau", idée ayant pour fondement commun, ou universalité, un concept supra-sensible, Hegel observe que Kant permet d'intuitionner la beauté, ce qui revient à intuitionner consciemment *l'entendement intuitif*. Or, selon Hegel, il s'agit d'une identité immédiate et pré-discursive entre l'intuition sensible (beau) et l'intuition intellectuelle; il s'agit donc de l'identité absolue. Le concept, ou la raison (pratique et théorique) kantienne, a pour inconditionné l'identité absolue, une identité pré-discursive.

Par là, on peut comprendre comment Hegel réinterprète la question "comment sont possibles les jugements synthétiques a priori ?". L'universel, en tant qu'unification de la pensée en tant que représentation de la totalité de concepts déterminés et interreliés, aboutit à la même chose que la forme de la pensée. À son tour, le particulier, ou tout ce qui est donné dans l'intuition, est considéré comme la forme de l'être. Du point de vue de l'absolu (pré-sensible et pré-discursif) Être et Pensée, ou forme intuitive et forme discursive, sont unifiés précisément dans une identité originelle, *l'intellectus archetypus*⁵⁰⁶. Il est intéressant de noter que, dans la lecture hégélienne, l'idée d'identité de la *Déduction transcendantale des catégories* dans la *KrV* est reprise, où il s'agit de l'unité transcendantale de la perception. Dans la 2^e édition de la *KrV*, précisément au §26, l'origine de l'unité de l'espace et du temps apparaît comme la "synthèse figurative de l'imagination". L'imagination transcendantale unifie originellement l'espace et le temps, intégrant, à son tour, l'"unité transcendantale de la perception" dans laquelle aussi le concept s'unifie originellement en tant que conscience, l'unité de la conscience qui doit accompagner tous les concepts. Si, pour Kant, l'unité de la perception est proprement l'unité de la conscience finie, l'unité selon laquelle ses formes permettent la perception et la conceptualisation d'objets empiriques; Hegel, d'autre part, l'établit comme étant proprement la Raison, comme étant la même chose que *l'entendement intuitif*, faisant en sorte que cette unité ne se limite plus seulement aux formes, allant au-delà, à savoir, vers la "matière" des apparences.

Du point de vue de cette unité de *l'entendement intuitif*, les distinctions entre forme et matière, possible et effectif, concept et intuition sont dissoutes. Dans la *WdL*, l'"unité de la perception" et le "concept" ne font qu'un (logique subjective), tandis que dans la *Phénoménologie de l'Esprit (PhG)*, Hegel

⁵⁰⁵ AK V, 338-339.

⁵⁰⁶ AK V, 405-410.

développe la relation immanente de la conscience finie discursive, l'"expérience de la pensée". Il est vrai que les expressions "entendement intuitif" et "intuition intellectuelle" sont explicitement critiquées dans la *PhG* (notamment en référence à "l'identité abstraite" de Schelling et à "l'intuition intellectuelle" de Jacobi), mais nous pouvons également observer comment elles ont laissé place au "savoir absolu" dans la *PhG* et à "l'idée absolue" dans la *WdL*. Si l'*entendement intuitif* est proprement la raison dans les termes hégéliens, le projet de la logique s'éclaire précisément: la "présentation de Dieu, telle qu'elle est dans son essence éternelle avant la création de la nature et d'un esprit fini"⁵⁰⁷.

La Doctrine de l'Essence et la reconstruction de la substance spinoziste

Il y a peu d'interprètes de Spinoza qui se sont proposés d'analyser sa présence dans les œuvres de maturité de Hegel, et généralement, ces analyses sont, pour ainsi dire, "défensives". Par exemple, l'interprétation selon laquelle la logique subjective consisterait en une "critique immanente de la philosophie spinozienne" est courante. Cette interprétation repose sur la conversion de la *causa sui* en *effectus sui* (comme nous l'avons brièvement vu, en ce qui concerne "l'organisme" au sens kantien), en outre, par le repositionnement de l'*intellectus* au niveau de la *natura naturans*, ce qui serait un effet de la conjonction de la problématique du dispositif du jugement téléologique de la *KU* (*intellectus archetypus*) avec l'*Ethica*. Cela dénature effectivement totalement la substance spinozienne⁵⁰⁸. En termes spinozistes, Hegel ferait de la substance quelque chose d'imaginaire, récupérant la téléologie en faisant précéder le *logos* instancié dans la *natura naturans*. Cependant, cette interprétation, que je ne pense pas être incorrecte, se limite entièrement à *Glauben und Wissen*, et peut-être ne résiste-t-elle pas à certains aspects des œuvres de maturité, bien que l'introduction de la doctrine du concept, "Sur le concept en général", la ratifie de manière générale⁵⁰⁹.

Une lecture plus approfondie de la *WdL*, cependant, nous permet d'affirmer que ce n'est pas la logique subjective qui réfute le spinozisme, mais déjà la logique objective elle-même, plus précisément la doctrine de l'essence. La confusion apparaît lorsque l'on suppose que le "dévoilement de la substance" est proprement la "genèse du concept"⁵¹⁰, le passage de l'objectif au subjectif, et se traduit également par le passage de la *nécessité* à la *liberté*. Dans ce sens restreint, il pourrait peut-être être admis que la logique subjective est la réfutation du spinozisme. Cependant, le passage de la *nécessité* à la *liberté* a lieu seulement parce que la liberté est déjà immanente à la relation substantielle elle-même (ce qui, d'une certaine manière,

⁵⁰⁷ *GW* 11, 21.

⁵⁰⁸ Morfino, V. *Substantia sive Organismus. Immagine e funzione teorica di Spinoza negli scritti jenesi di Hegel*. Napoli: Edizioni Angelo Guerini Associati SpA, 1997, p. 150.

⁵⁰⁹ Cf.: *GW* 12, 14-15.

⁵¹⁰ *GW* 12, 15.

est encore un terrain spinoziste^{511 512}), bien qu'elle soit emprisonnée dans l'identité abstraite et incapable, en raison de l'absence de médiation, de se manifester comme altérité immanente.

Ainsi, selon Hegel, Spinoza n'aurait pas progressé vers la relation de causalité⁵¹³, la dernière étape de la doctrine de l'essence dans laquelle résonne la nécessité absolue dans la *Wechselwirkung*, concluant alors la théorie de l'effectivité⁵¹⁴. Un regard rétrospectif sur la doctrine de l'essence permet d'éclaircir la raison pour laquelle "l'apparence" précède le traitement hégélien de la substance spinozienne proprement dite. La doctrine de l'être a pour résultat l'être en soi et pour soi dans l'infinitude. Elle a fait que l'être "s'engage" en tant qu'immédiateté, et l'essence se réalise, en tant que vérité de l'être, le "retour complet de l'être en lui-même", d'où le savoir est maintenant une "intérieurisation/remémoration" [*erinnern*]⁵¹⁵. Cependant, cette unité ne se détermine plus comme dans la sphère de l'être, comme le passage d'un à l'autre comme c'était le cas de l'être-là. Dans l'intériorité de cette unité qui est alors un être immédiat, ouverture de la doctrine de l'essence, la négativité est détermination en tant que *réflexion*. Ainsi, il s'agit de déterminations réfléchies⁵¹⁶. Face à l'essence avec l'être comme son autre (et non plus comme être pour l'autre), cet autre de l'essence est perçu comme négatif ou non essentiel, mais comme dans la nouvelle unité, par l'infini absolu, il n'y a que l'intériorité, cet autre n'est pas en dehors de l'essence elle-même. Étant l'autre de l'essence et *en elle-même*, le

⁵¹¹ C'est le résultat principal de la partie I de l'*Ethica*, avec l'identification de Dieu à la seule substance absolument infinie, dont la nature éternelle existe nécessairement. Je souligne l'immense importance de l'équivalence totale entre liberté et nécessité déjà énoncée dans la EIIDef.7: "Ea res liberar dicetur, quae ex solâ suae naturae necessitate existit (...)"

⁵¹² La question de la liberté et de la nécessité est très explicite dans un *Zusatz* de l'*Enzyklopädie* concernant le §147 (cf.: GW 23,3, 920). Longuenesse commente que cette formule apparaît chez Engels "dans un sens probablement beaucoup plus spinoziste que hégélien" (Longuenesse, B. *Hegel et la critique de la métaphysique*. Paris: VRIN, 2015, p. 265), accusant sa simplification. Ce sens serait que "la nécessité existe en dehors de la pensée. Et la pensée de la nécessité, la compréhension de la nécessité est la liberté. D'une part, la nécessité, la nécessité 'objective', pour être généreux ; d'autre part, la pensée. Voilà, nous sommes dans le stoïcisme, point de vue que Hegel dénonce inlassablement comme une déficience" (Longuenesse, B. *Hegel et la critique de la métaphysique*. Paris: VRIN, 2015, p. 265). La position de Hegel serait plus complexe : "(...) il n'y a pas de nécessité avant qu'elle ne soit pensée. Car la nécessité n'est rien d'autre que la nécessité pensée. Mais la nécessité pensée comme pensée n'est plus la nécessité. C'est la liberté du concept se produisant lui-même" (Longuenesse, 2015, p. 265). Cependant, le commentaire de Longuenesse semble entrer en contradiction, en effet, elle réintroduit la présence de Spinoza là où précisément elle a observé que la simplification a conduit à un sens plus spinoziste : "Encore ici, la référence à Spinoza doit être considérée dans toute sa densité. La liberté du concept est une 'détermination par soi' aussi inéluctable, aussi inexorable que la liberté du Dieu spinoziste. De ce point de vue, rien n'est plus étranger à la pensée hégélienne que le volontarisme d'une philosophie du sujet historique. La liberté du concept n'est certes pas la liberté de l'agent historique qui 'choisirait' d'interpréter l'événement de telle ou telle manière. Et pourtant, c'est la liberté d'une pensée, réalisée chez des agents historiques, qui crée son objet au moment même où elle le pense" (Longuenesse, B. *Hegel et la critique de la métaphysique*. Paris: VRIN, 2015, p. 265-266). Or, Longuenesse affirme, et très correctement, que "personne d'autre que Hegel n'a jamais poussé aussi loin ni de manière aussi systématique la conviction que ce qui est vraiment, la Chose elle-même (die Sache selbst), n'est que dans la mesure où elle est pensée" (Longuenesse, B. *Hegel et la critique de la métaphysique*. Paris: VRIN, 2015, p. 266). Il conviendrait cependant de se demander si le sens qu'Engels donne à la liberté comme vérité de la nécessité est proprement spinoziste ou stoïcien.

⁵¹³ Cela devient assez explicite dans les tardives *Vorlesungen über die Logik* de 1831, cf.: GW 23.2, 769.

⁵¹⁴ GW 12, 15.

⁵¹⁵ GW 11, 241: "Erst indem das Wissen sich aus dem unmittelbaren Seyn erinnert, durch diese Vermittlung findet es das Wesen".

⁵¹⁶ GW 11, 241-243.

non essentiel devient l'apparence, l'apparence de l'essence. La réflexion consiste alors précisément dans l'apparaître de l'essence⁵¹⁷.

Si la substance spinozienne est en jeu dans l'ensemble de la doctrine de l'essence, d'autre part, son plan semble obéir uniquement à l'exigence de reconstruction de la logique transcendantale, dont la référence la plus évidente est le petit traité annexe sur les concepts de la réflexion dans la *KrV*⁵¹⁸ 519. Ceci est corroboré par l'équivalence entre la conscience de soi et la doctrine de l'essence, mettant en évidence le chevauchement de la problématique kantienne. Toutefois, l'hypothèse selon laquelle cela serait dû aux insuffisances de Spinoza en ce qui concerne la réflexion et ses concepts caractéristiques semble être contredite par un point crucial que nous trouvons, non directement dans l'*Ethica*⁵²⁰, mais très clairement dans le *TIE*. C'est dans un passage de ce traité qu'il est permis de susciter une certaine hybridité entre Kant et Spinoza, précisément en ce qui concerne le chemin nécessaire pour comprendre la "première chose de toutes" et qui guide toutes les autres pensées. Il s'agit du *fondement* en tant que pensée qui constitue la "forme de la vérité", constituant ainsi la connaissance de l'intellect lui-même, de ses propriétés et forces. Ce *fondement* ne peut être atteint que par la "méthode" en tant qu'équivalent de la "connaissance réflexive" [*cognitio reflexiva*]⁵²¹ 522.

La présence de Spinoza se serait accentuée et aurait prévalu par rapport à la dépendance à l'égard de la problématique kantienne, ou plutôt, par rapport à la relecture et à l'appropriation hégéliennes de Kant, et aurait en effet dépassé de loin ce que *Glauben und Wissen* a pu nous éclairer? En 1812, la *Doctrine de l'Être*

⁵¹⁷ *GW* 11, 249-257.

⁵¹⁸ *KrV*, A 268 - A 292/B 324 - B 349.

⁵¹⁹ Le parallèle est tracé par Hegel lui-même, qui établit les concepts de la réflexion comme une sphère entre l'être et le concept, cf.: *GW* 12, 19.

⁵²⁰ Dans le §38 (*OP* : 367-368) du *TIE*, la *cognitio reflexiva* est posée comme équivalente à *idea ideae*, de telle manière que l'on peut considérer les occurrences de cette dernière dans l'*Ethica* comme des synonymes de *cognitio reflexiva*: "Unde colligitur, methodum nihil aliud esse nisi cognitionem reflexivam, aut ideam ideae; (...)."

⁵²¹ *TIE*, § 105 (*OP* : 390).

⁵²² Malgré l'interprétation de la *WdL* comme un projet "épistémologique", ce qui est manifestement une confusion, Myers souligne à de nombreux moments de son travail l'importance des références indirectes à Spinoza par rapport aux références explicites et directes. Il observe le §105 du *TIE* comme étant associé au §21 de l'*Encyclopädie* (1830), laquelle, bien qu'elle révèle quelque chose qui nous a conduit à l'hypothèse d'hybridation, s'est néanmoins heurtée à une erreur manifeste de traduction qui a entravé Myers, notamment la version de "das Nachdenken" par "the reflection". Contre la régression à l'infini, la certitude de la connaissance, selon Myers, est liée à la réflexion, à la *cognitio reflexiva*, qu'il met en équivalence avec *idea ideae*, une expression typique de l'*Ethica*. C'est dans ce sens que, selon Myers, la "vérité" se déplace de la notion de "correspondance" (*veritas est adaequatio rei et intellectus*) vers "l'essence réfléchie d'une idée" (il est à noter que Myers se contredit à ce stade en ce qui concerne son interprétation d'un aspect "épistémologique" chez Hegel). Myers observe que "(...) in the doctrine of essence appear all the categories identified with Spinoza's philosophy: substance, cause, ground and consequence, necessity and its realization in freedom", cependant, il souligne également trois des aspects les plus pertinents par lesquels Hegel se sépare de Spinoza: 1) la vérité de la nécessité en tant que liberté; 2) l'universel concret en rupture avec la simple négation du fini chez Spinoza; et enfin, 3) dans le troisième moment, celui proprement spéculatif, qui va au-delà des abstractions de la pensée (Myers, H. A. *The Spinoza-Hegel paradox. A study of the choice between traditional idealism and systematic pluralism*. New York: Burt Franklin Reprints, 1974, p. 34-36). En ce qui concerne le terrain en tension entre Kant et Spinoza, Myers note : "In many respects the Hegelian deduction of the categories is an artful combination of Kantian and Spinozistic elements; the categories which make experience possible for Kant appear possessed of the qualities of the attributes of Spinoza; (...)" (Myers, H. A. *The Spinoza-Hegel paradox. A study of the choice between traditional idealism and systematic pluralism*. New York: Burt Franklin Reprints, 1974, p. 56).

est publiée et la *Doctrine de l'Essence* apparaît en 1813. La *Science de la Logique* est complétée cependant seulement en 1817 avec la publication de la *Doctrine du Concept*. Hegel passe à l'*Encyclopédie*, publiée en 1817 mais qui a connu des corrections et des révisions dans sa deuxième édition de 1827 et enfin dans son édition définitive de 1830. Dans une "remarque" [*Anmerkung*] de la doctrine de l'essence qui traite de la question de la chose en soi⁵²³, Hegel aborde la limite de la philosophie transcendantale, notamment en récupérant la contradiction entre, d'une part, le Je en tant que réflexion extérieure, limité par les objets dont les déterminations, en termes de forme et de contenu, sont toutes fixées par la subjectivité finie elle-même, et, d'autre part, l'aspect universel et indéterminé du Je en tant que conscience de la liberté. Le pas supplémentaire ici, qui rend pertinente cette observation par rapport au chapitre de "l'existence" [*Existenz*] dans la section sur l'"apparition" [*Erscheinung*], consiste à noter que la chose en soi est la détermination ultime et que, néanmoins, elle est soutenue en tant qu'abstraite, c'est-à-dire en dehors de toute détermination et multiplicité des propriétés, se manifestant uniquement par réflexion extérieure.

Cependant, cette "remarque" commence en renvoyant à une autre, précisément à celle qui se trouve dans le chapitre sur l'être-là, qui traite de la "réalité" [*Realität*] et aussi de la "négarion"⁵²⁴. Il se trouve que si l'on se tourne vers la 2e édition de la doctrine de l'être, elle ne figure pas dans la discussion sur la chose en soi. Seule la 1re édition discute de l'observation référencée. Nous savons que la 2e édition de la doctrine de l'être est publiée en 1832. Et Hegel, comme nous le savons également, non seulement l'a révisée, mais a en fait réécrit et réorganisé des passages significatifs de la doctrine de l'être dans sa 2e édition, et, selon toute vraisemblance, il aurait eu l'intention de faire de même avec la doctrine de l'essence et la doctrine du concept (la référence elle-même en est une preuve circonstanciée).

Malgré la réorganisation et même la réécriture, la nouvelle observation de la *Doctrine de l'Être* a encore comme sujet central, certes, la "réalité", et ce qui est intéressant, c'est qu'à la place de la discussion sur la chose en soi de la 1re édition, nous trouvons, parmi d'autres nouveaux éléments, un commentaire qui n'était pas présent précédemment et sur "l'unité de la substance spinoziste", soulignant l'équivalence entre "détermination" et "négarion" spécifiquement posées dans la relation entre les attributs, Être et Pensée; récupérant ainsi l'acosmisme et le retour à l'unité abstraite de la substance. Des soupçons surgissent ici sur le rôle que joue Spinoza dans la *WdL* et de manière significative dans la 2e édition de la *Doctrine de l'Être*. Cette différence entre les éditions indique probablement que le rôle joué par Spinoza depuis *Glauben und Wissen* et qui consiste certainement, de manière générale, en la même chose de manière plus raffinée dans la *PhG* et dans la première version de la *WdL*, a peut-être subi une certaine mutation dans l'économie théorique hégélienne.

Mais en réalité, y aurait-il une possible convergence entre la chose en soi et l'unité de la substance ? Par hypothèse, il est notable que les deux notions peuvent se rapprocher par la "réflexion extérieure" qui soutient l'unité abstraite de la substance et de la chose en soi, ce qui soulève de graves paradoxes. Ainsi, la

⁵²³ *GW* 11, 331-332.

⁵²⁴ *GW* 11, 63-65.

substance spinoziste serait équivalente à la chose en soi kantienne, toutes deux seraient une réflexion qui ne revient pas à soi, qui resterait marquée par la distance d'une pensée qui les affirme et qui soutient fermement une négativité stérile et abstraite. En un mot, l'unité qui *fonde*, en dernière instance, toute la réalité, est pensée uniquement en séparant cette pensée de ce qui est pensé, et cette négation, qui est séparation ou distance, est un chemin (méthode) sans retour, car la pensabilité de l'unité à laquelle intègre la pensée de cette unité doit nécessairement montrer comment elle provient de ce à quoi elle s'intègre.

Cependant, il y a une différence qui perturbe la simple identité entre la substance et la chose en soi, ou plutôt, qui fait, dans cette différence même, que les limites des différents se rejoignent en un seul : dépourvu de subjectivité, le spinozisme pose comme absolu la Chose, tandis que, irrémédiablement emprisonné dans la subjectivité (conditionnant l'objectivité), le kantisme pose comme absolu le sujet, ou, rigoureusement, l'aspect inconditionné de la liberté, ce qui est stimulé lorsque Kant observe l'usage indispensable de la personnalité (pour reprendre ici la discussion sur l'entendement intuitif). Les conditions de la problématique hégélienne, nous pouvons le dire, évoluent toujours sur le fil ténu qui est la limite abyssale séparant Spinoza et Kant.

Tout cela nous ramène au *fondement*. Ses figures constituent une totalité pensée curieusement différente de celle construite après le rôle unificateur du concept⁵²⁵. C'est à ce stade de la *WdL* que la chose en soi kantienne est définitivement confrontée à travers une conception novatrice de l'*inconditionné*. Nous sommes proprement dans le domaine de la productivité de l'essence. Le risque que les déterminations de l'essence couraient, à savoir le risque du scepticisme, se résout par le fondement, la dernière détermination de l'essence⁵²⁶. Le fondement les empêche de s'alterner sauvagement dans l'apparence et rétablit l'unité par rapport à la Chose. Et bien que ce soit également une détermination de la réflexion, le fondement la suspend dans le réel, l'autre côté avec lequel la pensée est confrontée dans son effort unificateur. Par conséquent, c'est dans le réel que la pensée trouve sa stabilité, où les moments de la différence se calment et où les déterminations de la réflexion sont toutes *objectivement* originaires. Ainsi, du fondement, on peut penser l'unité de la chose et de ses multiples propriétés: le fondement est la médiation réelle de l'essence avec elle-même⁵²⁷.

Le retour au réel, qui conduit à la définition inédite du fondement complet à l'inconditionné, est ce qui réfute effectivement la chose en soi kantienne, ou plutôt, la fait apparaître, en premier lieu, comme l'*inconditionné*. L'unité transcendante de l'aperception ne pouvait que figurer dans cette discussion, en

⁵²⁵ L'interprétation selon laquelle la totalité pensée dans le fondement diffère de la totalité pensée dans le concept est celle de Longuenesse, qui part de l'hypothèse de l'opposition entre le fondement et le concept, allant jusqu'à suggérer l'identification du premier avec la notion de tout proposée par Althusser en relation avec Marx, comme "l'efficacité d'une structure sur ses éléments" (cf.: Althusser, L. *et alii*, *Lire Le Capital*. Paris: PUF, 1996, p. 24-25; 131; 283; 402-408) (Longuenesse, B. *Hegel et la critique de la métaphysique*. Paris: VRIN, 2015, p. 166). Cependant, elle conclut par la non-opposition entre le fondement et le concept: "Toute progression ultérieure ne fera que approfondir en elle-même l'égalité de l'unité pensée. Voilà pourquoi le *fondement* ne peut pas être exactement opposé au *concept*. Ce que l'on pense de l'un à l'autre est la même 'ontologie'" (Longuenesse, B. *Hegel et la critique de la métaphysique*. Paris: VRIN, 2015, p. 190).

⁵²⁶ *GW* 11, 291.

⁵²⁷ *GW* 11, 929.

effet, elle se présentait déjà comme le "fondement" dans la *KrV*⁵²⁸. Les trois synthèses unifiées (la saisie dans l'intuition, la reproduction dans l'imagination et la cognition dans le concept) dans l'aperception transcendante qui constituent, pour Kant, l'unité de l'objet, deviennent, chez Hegel, l'unité entre le fondement et ce qui est fondé⁵²⁹. Cependant, dans le fondement, émerge une totalité pensée non téléologique qui diffère, de ce fait, de celle qui apparaîtra avec la doctrine du concept. Dans la discussion critique qu'il entretient avec le principe de raison tel qu'énoncé par Leibniz et impliquant la téléologie, Hegel insiste sur le fait que le fondement n'a rien à voir avec la téléologie, laquelle se restreint au concept⁵³⁰. Cette totalité pensée n'apparaît que dans la dernière figure du fondement déterminé (qui expose la médiation du fondement avec un contenu), le fondement complet.

Auparavant, la discussion porte sur le fondement formel, qui convertit en détermination pensée une donnée empirique et produit une inversion dans la relation entre ce qui est premier et ce qui est second, tout en "objectivant" l'unité des phénomènes, ou en "substantialisant" leurs explications, comme c'est le cas de ce que Hegel appelle "le monde inversé"⁵³¹. La tautologie typique impliquée dans le fondement formel, son impasse apparemment explicative, se résout seulement en reconnaissant la multiplicité de déterminations dont l'unité n'est cependant pas arbitraire, d'où le fondement réel. Il vise à établir l'unité (des phénomènes) par rapport aux déterminations réelles et à leurs différences. Dans cet effort hégélien, nous nous heurtons à la totalité pensée intéressante et non téléologique, dans le passage, en tenant compte de l'immense et innombrable richesse de déterminations empiriques, vers le fondement complet. Cependant, le fondement réel devient aussi tautologique. En fondant uniquement ce qui est identique à lui-même, il n'atteint l'unité empirique que partiellement.

Il convient préciser le fondement réel qui se dévoile autant formaliste que le fondement formel, et cela justement par leur partialité en ce qui concerne le contenu:

L'allégation d'un fondement réel devient donc - du fait de cette diversité de contenu entre le fondement ou, à proprement parler, la base, et ce qui lui est lié dans le fondé - un formalisme tout autant que l'est le fondement formel lui-même. Dans celui-ci, le contenu identique à soi est indifférent à l'égard de la forme; c'est là ce qui a lieu pareillement dans le fondement réel. De ce fait, il se rencontre alors, en outre, le cas, que celui-ci ne contient pas, en lui-même, de quoi déterminer laquelle des multiples déterminations variées doit être prise comme l'essentielle. Le *quelque-chose* est un *concret* fait de multiples déterminations variées qui se montrent, en lui, également constantes et subsistantes. C'est pourquoi l'une peut tout autant que l'autre être déterminée comme fondement, c'est-à-dire comme la détermination *essentielle*, en comparaison avec laquelle l'autre serait alors seulement quelque chose de posé. Il se joint à cela ce qui a été mentionné tout à l'heure, à savoir que, lorsqu'est présente une détermination qui, dans un cas, est regardée comme fondement d'une autre,

⁵²⁸ *KrV*, A97.

⁵²⁹ *GW* 11, 294.

⁵³⁰ *GW* 11, 293.

⁵³¹ Il convient de noter que le fondement formel n'est jamais mis en évidence de manière plus prononcée que dans le chapitre "Force et Entendement" de la *PbG*, en particulier dans la discussion sur la "force" (*GW* 9, 95-98).

il ne s'ensuit pas que cette autre détermination, dans un autre cas ou en général, soit posée avec elle.⁵³²

Mais l'unilatéralité du fondement réel s'emprisonne encore à la subjectivité, même si, à la différence du fondement formel qui récupère l'identité, il retrouve la différence laquelle est par lui-même présupposée. Il faudrait donc opérer une sorte d'"objectivation" dont le fondement complet permettra à la mesure de la non-unilatéralité d'un contenu pris parmi les contenus concrets d'une quelque chose. Cela fait la reconduction du fondement du fondement réel, ou précisément le fondement qui contient en soi-même le fondement formel et le fondement réel, et se dégagera dans la relation de condition pour parvenir justement à l'inconditionné, d'où il s'impose, prime d'abord, la question de savoir comment se fonde le fondement réel. Et la solution hégélienne est surprenante: elle consiste à établir que le fondement complet ne se trouve ni dans la loi ni dans le monde, mais dans la "relation" entre la loi et le monde. Plus précisément, le fondement complet serait la relation entre le fondement réel et la réflexion universelle de ce fondement reflété, c'est-à-dire qu'il ne serait rien d'autre que le fondement du fondement réel recherché, réfléchi dans le fondement réel lui-même, unifiant en lui-même alors le fondement réel et le fondement formel.

Cette totalité pensée, non seulement n'est pas téléologique comme celle qui apparaîtra dans le concept, mais elle est entièrement relationnelle. D'un côté, nous avons le fondement, en tant qu'unité pensée, de l'autre, les déterminations réelles. Chaque côté se réfère à l'autre de manière autonome, mais cela relativement, étant donné la relation. L'inconditionné, dans la suite du traitement du fondement complet, sera considéré comme l'unité des côtés et ne serait rien d'autre que l'unité dans la relation du fondement et de ce qui est fondé. Dans ce sens, l'*inconditionné* devient "la Chose en soi-même" [*die Sache an sich selbst*], car l'unité pensée et la multiplicité constituent un seul et même processus, et sont intelligibles dans leur effectivité: "Quand toutes les conditions d'une Chose sont présentes, alors elle entre dans l'existence"⁵³³. L'existence de la Chose est due au fait que sa multiplicité constitutive est pensée comme un tout qui, à son tour, provient de la réflexion pensant toujours déjà cette même multiplicité.

Toute la discussion sur la chose en soi est encore réservée à la deuxième section sur le "phénomène" (ou "apparition"), d'une importance incontestable car elle abolit les barrières entre l'intériorité et l'extériorité dans la relation essentielle⁵³⁴. La reconstruction de la substance spinoziste, cependant, est

⁵³² *GW* 11, 115-116 (Trad. fr.: Hegel, G. W. F. *Science de la Logique. Livre deuxième. L'essence*. Présenté, traduit et annoté par Bernard Bourgeois. Paris: VRIN, 2016, p. 98).

⁵³³ *GW* 11, 321.

⁵³⁴ Althusser, dans son *mémoire* sur Hegel, insiste sur l'*Umschlagen* du phénomène en essence, des parties dans le tout, de l'extérieur en intérieur, de la manifestation en force *etc.*, le qualifiant curieusement de "dialectique du sablier", notant que "c'est à ce phénomène que nous assistons dans la conception de *natura naturans* et *natura naturata*, ou dans la pensée d'un Giordano Bruno que Schelling reprend à la fin de sa carrière" (Althusser, L. "Du contenu dans la pensée de G. W. F. Hegel" In.: *Écrits philosophiques et politiques*. t. 1. Paris: Stock/Imec, 1994, p. 117-118; 112-113). Il convient de noter l'extrême proximité entre le *mémoire* d'Althusser et *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel* de Jean Wahl (Wahl, J. *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*. Paris: PUF, 1951), en particulier dans la tactique et l'interprétation de Hegel à travers *Der Geist des Christentums und sein Schicksal* comme clé de lecture de la *PhG*, dans la tension qui entoure le jeune Hegel entre l'*Hyperion* de Hölderlin et la figure du Christ des Évangiles.

explicitée dans la dernière et troisième section de la doctrine de l'essence⁵³⁵, dont le point central, la théorie de l'effectivité, est le cœur de toute l'économie théorique hégélienne. Malgré toute l'apparence de la matrice aristotélicienne du chapitre sur l'effectivité proprement dite, et en raison de la mobilisation des catégories modales et de la présence du thème de la ἐνέργεια (comme on l'a déjà souligné auparavant), il s'agit cependant d'une discussion entièrement menée sur le terrain spinoziste⁵³⁶. Hegel articule formellement la *possibilité* et l'*effectivité* en établissant leur unité en tant que *nécessité*. Le contenu intervient, un contenu généralement multiple, rétablissant l'*effectivité* en tant que *réelle*. On a la *nécessité relative*, qui, bien que affectée par le contenu, a toujours pour présupposé ce qui la produit, ou ce à partir de quoi elle commence. La catégorie de *possibilité réelle* est d'un intérêt immense en raison de son lien immanent avec une chose en tant qu'existence multiple de circonstances qui se réfèrent les unes aux autres. Mais la nécessité de l'unité entre ces possibilité et effectivité réelles, bien qu'elle-même soit effectivement réelle et donc "pleine de contenu", son caractère relatif la rend *accidentelle*. Ce n'est qu'avec la *nécessité absolue*, qui restaure l'*inconditionné*, que l'on aboutit à la substantialité, ce qui résonne dans le traitement de la causalité, dans le traitement, donc, de la cause et de l'effet, chacun étant considéré comme une substance, qui sont ensuite unifiées en une seule et même substance seulement lorsque la causalité devient une "action réciproque" [*Wechselwirkung*], ouvrant ainsi la voie au concept, à la logique subjective. C'est ici que Engels s'arrête et il fait valoir sa *clausula prohibita*.

L'intelligibilité de la *caeca necessitas*

Le centre de toute la reconstruction hégélienne de la substance spinoziste a la *nécessité absolue* comme sa marque distinctive, mais cette nécessité est dite "aveugle"⁵³⁷. La substance spinoziste est interprétée par Hegel comme une "nécessité aveugle" (*caeca necessitas*), c'est-à-dire une nécessité "(...) dans laquelle précisément dans son processus, la *fin* n'est pas encore présente *pour soi*"⁵³⁸. S'il y a quelque chose qui centralise toute la relation entre Hegel et Spinoza, il ne fait aucun doute que cela se trouve dans la nécessité aveugle, mais comment? Il ne s'agit pas d'une simple constatation d'une exposition qui a conduit à l'épanouissement de la doctrine de l'essence, au concept. Au contraire, toute cette construction qui porte sur la nécessité, dont le moteur est la pensabilité, la logique, et son contenu, conduit au problème de la transition, du passage au tout autre, d'un état de choses, pour ainsi dire, à un autre. Dans ses cours de 1831 sur la logique à partir de l'*Encyclopädie*, précisément dans le passage qui a commencé toute notre discussion, Hegel observe que le paradigme de la transition au tout autre est celui de la révolution en général et en

⁵³⁵ Le chapitre 1 de cette section, sur "l'absolu", rend littérale cette reconstruction, en effet, il se divise en "l'explication de l'absolu", "l'attribut absolu" et le "mode absolu", se concluant par une observation sur les philosophies de Spinoza et de Leibniz.

⁵³⁶ Je ne suis pas le seul à soutenir cette hypothèse de lecture, cf.: Cirulli, F. *Hegel's Critique of Essence. A reading of the Wesenlogik*. New York/London: Routledge, 2006, p. 127, n. 1.

⁵³⁷ *GW* 11, 391.

⁵³⁸ *GW* 23.3, 920.

l'illustrant, comme on l'a vu, particulièrement avec le cas du passage de la *Res Publica* romaine à l'*Imperium*. Essayons, de manière brève, de la rendre intelligible cela à la lumière de tout ce qu'on a pu observer jusqu'à maintenant.

La nécessité contient la contradiction, mais avant tout, toutes les déterminations se trouvent dans une alternance incessante (*Wechsel*), une alternance *de contradictions*⁵³⁹. La possibilité est donc pleine, "enceinte", d'un autre état de choses, mais limitée par le caractère accidentel, encore réduite à la condition. Or, le possible manque de conditions, et le fait qu'elles soient présentes ne suffit pas, car elles restent encore dans une existence immédiate, c'est-à-dire sans se référer mutuellement. D'un autre côté, le fait qu'elles soient présentes constitue déjà le contenu de la possibilité, qui est maintenant réelle, car le contenu provient de la Chose (*Sache*). Certes, c'est encore quelque chose de fragile, étant donné l'existence seulement immédiate des conditions non reliées. Néanmoins, la possibilité est déjà réelle, elle contient, par la Chose, l'autre état de choses et, par conséquent, elle est déjà effectivité, cependant, seulement immédiate. Hegel traite l'effectivité immédiate comme exemplairement la situation des révolutions en général: les conditions sont données, la possibilité est réelle, il y a une effectivité immédiate, mais le nouvel état de choses ne s'extériorise pas encore. Dans la mesure où le contenu est donné en tant que conditions, et par la Chose, le présent est cependant quelque chose de déplacé par l'autre qui est déjà là en tant que possibilité réelle. Ce n'est que lorsque l'accidentalité des conditions tombe que la possibilité de l'autre se réalise en unité, Chose en soi et pour soi, alors, une médiation qui se trouve dans le développement de la possibilité elle-même. Ainsi, les déterminations distinctes se reflètent, le contenu se donne dans une simple forme constituante de la totalité comme égalité en soi. La Chose se fait alors "le cours réfléchi en soi des conditions", c'est "l'inquiétude"⁵⁴⁰, mais elle devient active lorsque la traduction de l'interne en externe et vice versa se produit, et cette activité (*Thätigkeit*) constitue proprement le *fondement réel*. Alors que la Chose se suspend dans l'effectivité (immédiate), l'externe se réduit à la possibilité: les conditions s'écoulent à travers la Chose constituant tout son cours dans l'extériorité⁵⁴¹.

⁵³⁹ *GW* 23.2, 764: "Die Nothwendigkeit enthält Widerspruch, ist nur zu fassen als solche und so sind die frühern Bestimmungen, die vorangehen Wechsel des Widerspruchs. Möglichkeit muß getrennt werden von ihr als unmittelbarer Wirklichkeit".

⁵⁴⁰ *GW* 23.2, 764.

⁵⁴¹ *GW* 23.2, 765.

Chapitre IV: Les limites de la *Surdétermination*

Il saute aux yeux ici, dans cette construction hégélienne, la manière dont elle ressemble et pas peu à la construction althussérienne de la *surdétermination*. Or, si la *Roma aeterna* permet à Althusser de se libérer de la question de la temporalité enveloppée dans son image de Hegel, elle n'a rien à voir avec cette dernière *Roma*. Cette révolution romaine, cette dernière *Roma* hégélienne, ressemble beaucoup, et ce n'est pas peu dire, à celle freudienne, surtout dans le contexte de la *WdL*, où il n'y a aucunement lieu à la question de la temporalité, contrairement à ce qu'Althusser a insisté dans sa construction de l'image de Hegel.

Althusser a eu le grand mérite de mieux poser le problème du *renversement*, notamment en montrant son impertinence à travers la *surdétermination*. Toutefois, en examinant de près la déconstruction du *renversement* positivement posée par la *surdétermination*, on constate qu'elle ne parvient pas à dépasser l'état dans lequel Engels a laissé le problème de l'interaction complexe de la structure sociale. Au fond, qu'est-ce que la *surdétermination* sinon, dans un premier sens, une sorte de remplacement de la *Wechselwirkung*?

Je montrerai comment non seulement la limite d'Althusser est la limite d'Engels, comme aussi cette limite c'est la limite reproduite de la tension entre Hegel et Spinoza et qui compte avec des zones hybrides constatable qu'indiquent et soutiennent cette limite en tant qu'une promesse jamais accomplit. Or, pour le résumer dans un mot, on pourrait dire qu'au-delà de cette limite figure une grave absence facilement constatable, mais difficilement traitable et que Althusser a essayé de la reprendre et proposer une solution. Il s'agit donc de l'absence d'une *logique subjective*, comme l'état ultérieur du problème, un état qu'accomplit entièrement l'aspect positive des résultats dont sont arrivé Engels et Althusser.

Dans la section "Les défauts de l'économie classique. Esquisse du concept de temps historique" de *Lire le Capital*, Althusser caractérise l'*historicisme* attribué au marxisme à travers deux thèses dont les contenus viennent de l'image de Hegel qu'il forgé d'après surtout la philosophie de l'histoire. Ces thèses que, tout d'abord, jouent ensemble le rôle de contre-exemple établissant l'aspect négative à travers leurs contenus, elles sont reprises en tant que terrain formel prétentieux de positivité, c'est-à-dire qu'elles sont préservées formellement, dépourvues de leurs contenus, et alors manquant d'eux. L'investigation se conduit vers positivité de leurs articulation moyennant les contenus capables de rompre avec l'historicisme et, au même temps, fournir des éléments une nouvelle conception de la théorie marxisme en ce qui concerne le problème de la théorie de l'histoire. Du point de vue du maniement des contenus amalgamées à l'articulation entre les deux thèses, dont l'une se fait subsidiaire de l'autre, la notion de *temps* centralise la recherche, et derrière la composition positive d'une nouvelle interprétation sur la notion de *temps* dans le marxisme, un autre notion dérivée du contenu résultant de l'articulation de deux thèses en contre-exemple serve de *regula* d'analyse, il s'agit de la notion d'*empirisme*, prise en tant que synonyme d'appréhension *immédiate* de n'importe quel contenu assimilable aux formes thétiques.

Il faut remarque que Althusser est emphatique par rapport au statut provisoire des solutions données au long de son écriture, et cela nous permet de retourner vers les problèmes susciter par le

problème originel sans peurs de compromettre des développements ultérieurs, car cette théorie qui résulte de ces investigations n'a pas reçu sinon très peu développements et, en fait, n'a jamais atteint l'opérationnalité requise en vue des analyses concrètes. Je me réfère, certes, à la *théorie des temporalités différentielles*, le résultat positif de tout ce parcours. Si cette dernière constatation est correcte, elle nous invite à revisiter encore une fois la source où il semble se poser les exigences qui permettent poser le problème de base qui suscite cette *théorie des temporalités différentielles*. Et cela, d'après notre chemin d'analyse, signale l'embarras de Engels en ce qui concerne les complexes de processus et leurs pensabilité. Althusser, comme on va le voir, a fini pour identifier la position de Engels à l'empirisme, à mon avis très improprement, et cette impropriété ne nous fait que méfier qu'il s'agit là d'une sorte de blocage d'une voie d'accès à l'état brut du problème initial, lequel je souligne comme en étant fondamentalement celui de l'absence d'une logique "subjective" au sens hégélien. Je précise qu'il ne s'agit pas de la logique subjective hégélienne, mais plutôt de l'exigence d'une logique pour rendre compte du complexe de processus. Or, cette absence, par hasard elle ne serait pas l'absence elle-même de la méthode dialectique un jour promise par Marx? C'est ici qu'on voit facilement comme les choses se nouent, et que le problème du *renversement* persiste, certes, pas comme auparavant, mais manquant de son formalisation requise pour la pensabilité de la nature des choses.

C'est pour cela que je pense que la centralité de la position du problème essentiel à cette démarche exigeante ne serait autre que celle qui s'établit d'après les catégories de *fondement* et de *reflet*. Et l'hypothèse que je soutiens, c'est celle d'une nouvelle observation sur la conduction de ces catégories chez Hegel, dans la *WdL*, sous la rupture avec les clauses qui ont prohibée l'avancement des recherches en ce sens: la première c'est l'image de Hegel construite par Althusser, laquelle a été plutôt guidée par le marxisme dominant de son époque que proprement de l'analyse interprétative de Hegel lui-même (ici, son *mémoire* c'est une preuve circonstanciée de la distance du niveau technique de Althusser par rapport à l'interprétation de Hegel et l'image qu'apparaît après, au contexte de *Pour Marx* et de *Lire Le Capital*); ensuite, la méprise de la *WdL* et particulièrement le blocage de la *Wechselwirkung* et aussi, en tant que promesse alternative, le blocage de la *caeca necessitas* en général, et par conséquence, chez Hegel, même si elle ne joue un rôle que négatif dans la *WdL* (y compris au moment de rabaissement de l'élément non spéculatif chez les atomistes, l'hasard entendu comme *impensé* et alors substitué par la notion d'*attraction*⁵⁴²). Le troisième clause, c'est plutôt la réitération du même moment d'impasse dans un contexte *aggiornato*, l'intéressante hypothèse du *transindividuel*, ce qui reste peu logique dans les termes que j'ai établis.

Une nouvelle logique?

En partant de l'idée selon laquelle la dialectique comme méthode, au sens d'un chemin de la pensée, n'est pas indifférente aux contenus mobilisés en elle, l'attribution de l'*historicisme* au marxisme est due à

⁵⁴² Cf.: *GW* 21, 156-158; *GW* 12, 43-44.

l'image de Hegel qui l'anime et surtout sa conception de *temps historique*. Ce sont deux thèses qui condensent la position hégélienne concernant le temps de l'histoire: la première, elle s'énonce comme "la continuité homogène du temps" et, la deuxième, "la contemporanéité du temps, ou catégorie du *présent* historique"⁵⁴³. Le *temps* est continu, c'est-à-dire qu'il se présente en succession et cela de manière homogène, et, le temps considéré ponctuellement, ou par son aspect contemporain, s'inscrit dans la succession en condensant en soi toutes les éléments en présence. Cette manière d'envisager le rapport entre les deux temps semble pose le temps continu et homogène comme préalable à la contemporanéité du temps, alors en le subordonnant. Toutefois, il s'agit plutôt du contraire. Althusser montrer comment la contemporanéité du temps s'établit comme la "condition de possibilité" du temps continu et homogène⁵⁴⁴. Cela arrive pour certaines raisons, à savoir, la contemporanéité du temps se réfère à la totalité en son existence historique, une totalité appréhender comme sociale dans la mesure qu'elle se dit "historique". En tant que telle, cette totalité comprendre tous les éléments dans un lien posé par leur coexistence simultanée, en faisant de cette coexistence l'aspect "ponctuel" qu'intègre la succession, le temps continu et homogène. En fait, c'est cette coexistence simultanée qui permet le temps continu d'être homogène. Ce "point" de condensation des éléments alors mis en coexistence simultanée est désigné par Althusser comme une "coupe d'essence" ou comme une "coupure verticale"⁵⁴⁵ où les éléments combler cette totalité en l'unifiant dans une seule et même présence, ou plutôt une présence est l'unité des coprésences, voire un seule et même temps.

Ainsi, la thèse du temps continu et homogène est subordonnée à la thèse de la contemporanéité du temps. Formellement, cette construction articulée entre les deux thèses sera préservée par Althusser pour procéder le moment positive ultérieur, néanmoins, dans une forme réduite à la suivante: c'est la présupposition de la structure du tout par rapport à la succession, où Althusser fera la multiplicité trouvée dans le contenu du Tout affecter la multiplicité en ce qui concerne la succession. Mais il faudrait avant tout exposer le contenu de ces deux thèses, à commencer par celle qui se fait la condition de possibilité de l'autre. Le tout hégélien requière sa caractérisation en tant que contenu nécessaire pour afférer la notion d'*historicisme*. Par là, il se dévoile la matrice interprétative de Althusser de l'écriture de pensée hégélienne (soyons parcimonieux ici, donc *limité à la philosophie de l'histoire*) à partir d'une certaine héritage néoplatonicienne, aussi reprise par Leibniz⁵⁴⁶. La *contemporanéité du temps* est comprise comme 1) immédiatement visible, d'où il en ressort le thème de l'*empirisme*; 2) l'unité "spirituelle", en dépurant entièrement cette unité des vicissitudes toujours associés traditionnellement à la matière; et, enfin, 3) que

⁵⁴³ Althusser, L. "Les défauts de l'économie classique. Esquisse du concept de temps historique" In.: *Lire Le Capital*. Paris: PUF, 1996, p. 276.

⁵⁴⁴ Althusser, L. "Les défauts de l'économie classique. Esquisse du concept de temps historique" In.: *Lire Le Capital*. Paris: PUF, 1996, p. 276.

⁵⁴⁵ Althusser, L. "Les défauts de l'économie classique. Esquisse du concept de temps historique" In.: *Lire Le Capital*. Paris: PUF, 1996, p. 276.

⁵⁴⁶ Cf.: Plotin. *Enn.* IV, 2 (Plotinus. *Enneads*. IV. Cambridge: Loeb, 1984, p. 20-23). Leibniz, G. W. "*De rerum origine radicali*" In.: *Opusculs philosophiques choisis*. Texte latin et traduction par P. Schrecker. Paris: VRIN, [1959] 2001. Pour la discussion d'Althusser avec Père Breton à propos du néoplatonisme et la causalité structurale, cf.: 20ATL/32/11, reproduit en Estop, J. D. S. *Althusser et Spinoza*. Bruxelles: Éd. de l'Université de Bruxelles, 2022, p. 285-289

cette unité se fait telle une *totalité expressive*, où ses éléments intégrants se comportent comme des *parties totales*, au sens où ces parties sont “expressives les unes des autres, et expressives chacune de la totalité sociale qui les contient, parce que contenant chacune en soi, sous la forme immédiate de son expression, l'essence même de la totalité”⁵⁴⁷. Il s'agit là de “la présence totale du concept dans toutes les déterminations de son existence”⁵⁴⁸. Ainsi, il est finie la construction de l'image de Hegel envisageant le sens de l'*historicisme*:

Lorsque nous parlons de *moment* du développement de l'Idée chez Hegel, nous devons prendre garde que ce terme renvoie à l'unité de *deux sens*: au moment comme moment d'un développement (ce qui appelle la continuité du temps et provoque le problème théorique de la périodisation); et au moment comme moment du temps, comme présent, qui n'est jamais que le phénomène de la présence du concept à soi-même dans toutes ses déterminations concrètes. C'est cette présence absolue et homogène de toutes les déterminations du tout à l'essence actuelle du concept, qui permet la 'coupe d'essence' dont il vient d'être question.⁵⁴⁹

Il est clair qu'ici, nous sommes en présence de la thèse engelsienne selon laquelle le rôle unificateur du concept est rejeté, et en effet, toute la logique subjective hégélienne. Également, il semble que Althusser rejette tous les éléments de la logique objective par son image de Hegel, réduite alors au schéma de la philosophie de l'histoire. La lecture faite par Althusser se résume à l'interprétation selon laquelle une fois que le développement attend à sa fin pour y retourner au commencement, tout le commencement passe alors à être régi par le concept comme le résultat, donc pourquoi s'arrêter à la logique objective ou à la *Doctrine de l'Essence* si la logique subjective et le concept les supèrent? *I disagree*. Et en renforçant l'embarras de Engels, je souligne l'importance de retourner aux éléments sur lesquels il essayer de penser sa limite et sa difficulté et tout d'abord, par le chemin qu'il a essayé de le faire, c'est-à-dire dans la *WdL*.

Je souhaite maintenant préciser les conséquences de cette caractérisation de l'image de Hegel dans le but de libérer le marxisme de tout historicisme. La première conséquence, explorée par Althusser, est le blocage de la propre succession à travers ce qu'il appelle "l'horizon absolu", désignant l'interdiction de tout avenir en raison de la force centripète d'une totalité expressive se traduisant en contemporanéité temporelle. Il en découle la difficulté soulignée par Althusser concernant l'effort hégélien à travers la figure du grand homme pour concevoir le passage d'un état des choses à un autre état des choses. Si l'avenir est interdit, toute anticipation l'est également, "toute anticipation consciente du développement à venir du concept, tout *savoir* portant sur le *futur*", c'est pourquoi "les grands hommes ne perçoivent ni ne connaissent l'avenir: ils le devinent dans le pressentiment", "l'imminence de l'essence du demain, l'amande dans l'écorce, le futur en gestation invisible dans le présent, l'essence à venir en train de naître dans l'aliénation de l'essence

⁵⁴⁷ Althusser, L. "Les défauts de l'économie classique. Esquisse du concept de temps historique" In.: *Lire Le Capital*. Paris: PUF, 1996, p. 277.

⁵⁴⁸ Althusser, L. "Les défauts de l'économie classique. Esquisse du concept de temps historique" In.: *Lire Le Capital*. Paris: PUF, 1996, p. 277.

⁵⁴⁹ Althusser, L. "Les défauts de l'économie classique. Esquisse du concept de temps historique" In.: *Lire Le Capital*. Paris: PUF, 1996, p. 277.

actuelle"⁵⁵⁰. D'où Althusser conclut qu'il n'y a pas de *politique hégélienne possible*. À travers cette assertion, on peut extraire une définition négative de la politique chez Althusser, comme un "dépassement de l'horizon du présent s'accomplissant dans l'avenir", dont l'allure se limite à celle d'une *promesse*.

Appréhender la structure du Tout et, en effet, le temps qu'en découle relève du postulat de la confiance à l'objet recherché tel comme il se donne à nous, c'est-à-dire que son essence et son apparaître font une seule et même chose en tant que contenu. En effet, on a l'expérience de cet objet en saisissant ce qu'il est et ce qu'il est, tout en étant le même que son apparaître à nous, serve de fondement caractérisant la source des contenus thétiques qui nous permet de concevoir, tel comme on vit l'expérience de l'objet, le Tout qui se confirme par notre expérience du temps qu'écoule, qu'on sens écouler et en succession. Mais il faut remarque que la qualification de la philosophie hégélienne comme *empiriste* ne saurait un impropriété qu'à la condition qu'on assume la série qui lie la critique feuerbachienne et celle de Marx. C'est-à-dire que cette image de Hegel vient par l'interprétation résultante d'un effet de lecture et pas de l'examen de l'écriture de Hegel. Althusser sait fort bien Hegel n'est pas empiriste,⁵⁵¹ quoiqu'il en voit à travers l'opération d'abstraction du contenu donné une tendance qu'à partir des effets de lecture de Feuerbach et Marx se radicalise. Ainsi, retenons simplement qu'à cause de l'abstraction du donné qui devient immédiatement le contenu de la construction théorique qui permet énoncer les deux thèses, celle du temps continu et homogène et celle qui conditionne la possibilité de cette dernière thèse, à savoir, la contemporanéité du temps, il se déflage une sorte d'empirisme qui résume le fondement de la conception du Tout et de la temporalité chez Hegel.

Cet empirisme, avec sa marque distinctive posée par l'immédiateté, est appréhendé par Althusser comme synonyme de *l'idéologie*. Ainsi, l'idéologique apparaît comme équivalent à l'immédiateté, certes en ce qui concerne la connaissance, par le biais de l'abstraction d'un donné faite contenu thétique. Il convient de souligner également l'assimilation directe opérée par Althusser entre le temps continu et homogène et la notion structuraliste de diachronie, ainsi qu'entre la contemporanéité du temps et la synchronie. D'un point de vue formel, la diachronie et la synchronie sont préservées par Althusser en tant que catégories de pensabilité de la temporalité en général. En revanche, l'assimilation des contenus issus de l'image de Hegel finit par s'identifier également à la construction structuraliste en les associant, dès lors, à *l'historicisme*⁵⁵². C'est à ce moment qu'on saisit clairement le tournant textuel vers la positivité d'une construction proprement marxiste en suivant l'articulation formelle de deux thèses précédentes, ou plus précisément

⁵⁵⁰ Althusser, L. "Les défauts de l'économie classique. Esquisse du concept de temps historique" In.: *Lire Le Capital*. Paris: PUF, 1996, p. 278.

⁵⁵¹ Althusser, L. "Du contenu dans la pensée de G. W. F. Hegel" In.: *Écrits philosophiques et politiques*. T. 1. Paris: Stock/Imec, 1994, p. 100-102.

⁵⁵² En fait, Althusser généralise la conception de la temporalité à partir de l'image de Hegel: "Le contre-exemple de Hegel est donc pertinent, car il est représentatif des illusions idéologiques brutes de la pratique courante et de la pratique des historiens, non seulement de ceux qui se posent des questions, puisque ces questions sont généralement rapportées non à la question fondamentale du concept d'histoire, mais à la conception idéologique du temps" (Althusser, L. "Les défauts de l'économie classique. Esquisse du concept de temps historique" In.: *Lire Le Capital*. Paris: PUF, 1996, p. 280).

l'articulation des catégories formelles de la synchronie et de la diachronie, lesquelles exigent non seulement un nouveau contenu mais aussi une nouvelle manière de saisir, ou de connaître, ce contenu.

Formellement, c'est par la synchronie qu'on commence, pour après en dégager la diachronie. Le contenu de la synchronie dans le marxisme est caractérisé par une certaine unité de la structure du tout social, laquelle se présente fort complexe, c'est-à-dire qu'elle se présente par des "niveaux ou instances distincts et 'relativement autonomes', qui coexistent dans cette unité structurale complexe, en s'articulant les uns sur les autres selon les modes de déterminations spécifiques, fixés en dernière instance par le niveau ou instance de l'économie"⁵⁵³. Cette description, qu'on l'a déjà analysé avant, ne suffit pas sans la précision de la nature spécifique de cette structure du tout social, mais comment en procéder? Althusser reprend certaines considérations venues de *La Misère de la Philosophie* de Marx, d'où il extrait le principe d'enchaînement qu'il faut obéir pour procéder correctement la précision de la nature de la structure du tout social, je retiens l'essentiel: "Si (...) la 'logique' n'est (...) que l'abstraction du 'mouvement' et du 'temps' (...)", il faut "(...) renverser l'ordre de la réflexion, et penser d'abord la structure spécifique de la totalité pour comprendre et la forme de la *coexistence* de ses membres et rapports constitutifs, et la structure propre de l'histoire"⁵⁵⁴.

Notons que cette dernière affirmation ne suggère pas que la logique serait l'abstraction du mouvement et du temps, et c'est pourquoi il faudrait la dédaigner au profit de l'analyse du mouvement et du temps. Au contraire, c'est seulement à partir de la logique, en tant qu'analyse des membres et de leurs articulations d'un tout social, que s'ensuivent le mouvement et le temps. Ce sens précis ne peut découler que du texte de Marx invoqué par Althusser. Un texte où Marx critique Proudhon pour utiliser une "formule logique du mouvement, de la succession, du temps", c'est-à-dire le mouvement, la succession et la temps jouant le rôle de logique (que Marx ironise comme en étant "la raison pure" de Proudhon⁵⁵⁵), alors comme schéma explicatif, voire de connaissance, du "corps de la société, dans lequel tous les rapports économiques coexistent simultanément, et se supportent les uns les autres"⁵⁵⁶.

Il s'agit de préciser donc les articulations de ce tout, de déterminer comment ses éléments (ou "membres", comme dit Althusser à la suite de Marx) et leurs "rapports" se comportent dans ce tout. Déjà la description préalable a conduit à poser ce tout en tant qu'un tout hiérarchisé, c'est-à-dire que ses éléments se

⁵⁵³ Althusser, L. "Les défauts de l'économie classique. Esquisse du concept de temps historique" In.: *Lire Le Capital*. Paris: PUF, 1996, p. 280-281.

⁵⁵⁴ Althusser, L. "Les défauts de l'économie classique. Esquisse du concept de temps historique" In.: *Lire Le Capital*. Paris: PUF, 1996, p. 282.

⁵⁵⁵ *Apud* Althusser, L. "Les défauts de l'économie classique. Esquisse du concept de temps historique" In.: *Lire Le Capital*. Paris: PUF, 1996, p. 281; Marx, K. "Misère de la Philosophie" In.: *Oeuvres. Économie I*. Préface par François Perroux, édition établie et annotée pr Maximilien Rubel. Paris: Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1963, p. 79.

⁵⁵⁶ *Apud* Althusser, L. "Les défauts de l'économie classique. Esquisse du concept de temps historique" In.: *Lire Le Capital*. Paris: PUF, 1996, p. 281; Marx, K. "Misère de la Philosophie" In.: *Oeuvres. Économie I*. Préface par François Perroux, édition établie et annotée pr Maximilien Rubel. Paris: Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1963, p. 80: "En constituant avec les catégories de l'économie politique l'édifice d'un système idéologique, on disloque les membres du système social. On change les différents membres de la société en autant de sociétés à part, qui arrivent les unes après les autres. Comment, en effet, la seule formule logique du mouvement, de la succession, du temps, pourrait-elle expliquer le corps de la société, dans lequel tous les rapports coexistent simultanément et se supportent les uns les autres?"

constituent et se rapportent entre eux d'une manière qui n'est pas equipolente ni isonomique, mais plutôt obéissant à une certaine ordre et à une certaine articulation en dissymétrie, ce qui met en évidence la notion de *dominance*. Cette dissymétrie a pour conséquence l'irréductibilité des éléments à un centre qui serait constitutif, alors il n'y aurait pas lieu à aucune expressivité de l'unité du tout à ces parties, ou de son essence à ces phénomènes (on a déjà abordé cette question auparavant, et elle se maintient entièrement préservée tel comme on l'avait discuté⁵⁵⁷).

C'est très intéressant comment Althusser opère la dissociation "organique" entre la notion de l'*unité* et celle de *centre*, encore s'il fait avouer pourtant le grave problème qu'en suit, à savoir, celui de la pensabilité d'un tout sans unité, ou plutôt entièrement fondé sur la multiplicité. Remarquons que l'unique chemin d'une telle conception de l'unité telle comme Althusser propose advient d'une construction où l'unité et la multiplicité ne se constituent pas comme des négatifs l'une de l'autre, c'est-à-dire que la multiplicité ne se réfère pas à l'unité pour être pensée, et vice-versa. Cette nouvelle proposition de ces termes, cependant, impacte la notion même de l'unité, y compris formellement. Or, ce qu'il devient tout à fait claire, ce que Althusser a fait éclater l'unité formelle à travers son contenu, comme si son contenu ne pouvait jamais y être contenu (!)⁵⁵⁸. Quand on passe alors à la diachronie, ce contenu se dessine en portant la multiplicité de manière à donner lieu à la multiplicité temporelle: le temps se stratifie en corrélation à chaque niveau, à chaque instance de la structure du tout social: "(...) il n'est plus possible de penser *dans le même temps historique* le processus du développement des différents niveaux du tout"⁵⁵⁹.

Le contenu extrapole l'unité du tout et ne peut être pensé qu'à travers la multiplicité des niveaux ou des instances, qui sont alors traduits en différents temps. L'unité perd tout son sens, elle n'est plus pensable qu'à travers la multiplicité, bien qu'il reste encore à établir la pensabilité de cette multiplicité elle-même. On observe ici le transfert du problème de la pensabilité du tout à la pensabilité de la multiplicité comme condition préalable à la pensabilité du tout en tant que tel. Cependant, le fait le plus dramatique réside dans les difficultés dissimulées, reléguées sous le tapis, qui découlent de la notion même d'unité. C'est pourquoi la pensabilité du tout, dans cette nouvelle perspective de la multiplicité, se réalisera sous l'ancrage de la notion de *dominance*, dans la mesure où elle tente de combler le vide laissé par l'absence d'unité. Face à l'immense risque qui hante constamment cette construction, le risque du relativisme, la *dominance*, tout en

⁵⁵⁷ "J'ai, en un autre lieu, montré que cette 'dominance' d'une structure sur les autres dans l'unité d'une conjoncture renvoyait, pour être conçue, au principe de la détermination 'en dernière instance' des structures non économiques par la structure économique; et que cette 'détermination en dernière instance' était la condition absolue de la nécessité et de l'intelligibilité des déplacements de la 'dominance' entre les niveaux structurés du tout; que seule cette 'détermination en dernière instance' permettrait d'échapper au relativisme arbitraire des déplacements observables, en donnant à ces déplacements la nécessité d'une fonction" (Althusser, L. "Les défauts de l'économie classique. Esquisse du concept de temps historique" In.: *Lire Le Capital*. Paris: PUF, 1996, p. 283).

⁵⁵⁸ À mon avis, c'est problème ne sera jamais résolu, à l'exemple de la difficulté d'établir l'unité soit au mode de production soit à la formation sociale, tel comme on l'a déjà discuté antérieurement, et où j'ai montré que la solution la plus conséquente, par hypothèse, serait assumer l'unité de la formation sociale, ce qui pose d'ailleurs toute une série de complications ultérieurs d'un point de vue surtout analytique.

⁵⁵⁹ Althusser, L. "Les défauts de l'économie classique. Esquisse du concept de temps historique" In.: *Lire Le Capital*. Paris: PUF, 1996, p. 284.

étant traduisible en *la détermination en dernière instance de la structure économique*, rétablit l'"unité" par cette structure économique, en faisant d'elle l'élément improprement "unifiant", c'est-à-dire l'élément qui noue tous les niveaux ou instances en les traversant nécessairement, par la force de la nécessité de leur propre condition d'existence. C'est la "ligne" de la dominance, ou de la détermination en dernière instance, qui attache le tout comme une sorte d'"unité" sans unité.

"À chaque niveau (...) un *temps propre*, relativement autonome, donc relativement indépendante dans sa dépendance même, des 'temps' des autres niveaux"⁵⁶⁰. À chaque niveau, c'est-à-dire un temps et une histoire pour chaque mode de production, un temps et une histoire aux rapports de production (!), un temps et une histoire aux forces productives, et ainsi pour chaque élément de la superstructure. Tous les éléments de portée analytique sont traduits univoquement en des *temps*, lesquels ont leurs propres histoires, certes, mais ce qui Althusser a vraiment opéré ici c'est quelque chose en plus. Il a convertit la temporalité en principe d'intelligibilité en compromettant la distance entre les deux thèses antérieurs, en comblant le vide entre ces deux thèses, en faisant coïncider les deux contenus par cette coïncidence formelle entre la structure sociale du Tout et la succession, et le résultat est aussi la modification de la propre nature de la succession:

Que chacun de ces temps et chacune de ces histoires soient *relativement autonomes*, n'en fait pas autant de domaines *indépendants* du tout: la spécificité de chacun de ces temps, de chacune de ces histoires, autrement dit leur autonomie et indépendance relatives, sont fondées sur un certain type d'articulation dans le tout, donc sur un certain *type de dépendance* à l'égard du tout. L'histoire de la philosophie, par exemple, n'est pas une histoire indépendante de droit divin: le droit de cette histoire à exister comme histoire spécifique est déterminé par les rapports d'articulation, donc d'efficace relatifs, existant à l'intérieur du tout.⁵⁶¹

Les niveaux ont été reconduits non à la simple notion de l'unité, mais à l'"unité" en tant qu'*un certain type d'articulation du Tout* qui joue le rôle de *fondement* de ce même Tout. Cela signifie qu'au lieu de la notion de l'unité, c'est un certain type de rapport qui noue tous les niveaux, un type qualifié comme *indépendant*, mais *indépendant* au sens de ce même "se rapporter", c'est-à-dire qu'à travers ce rapport, on affirme la différence entre l'*indépendant* et le *dépendant* en tant que règle générale. Dans cette perspective, l'élément le plus indépendant noue les autres, lesquels à leur tour sont mis en rapport entre eux et mesurés dans ce "se rapporter" en des degrés de dépendance entre eux-mêmes et le rapport qui serve de fondement, le plus *indépendant*:

La spécificité de ces temps et de ces histoires est donc *différentielle*, puisqu'elle est fondée sur les rapports différentiels existant dans le tout entre les différents niveaux: le mode et le degré

⁵⁶⁰ Althusser, L. "Les défauts de l'économie classique. Esquisse du concept de temps historique" In.: *Lire Le Capital*. Paris: PUF, 1996, p. 284.

⁵⁶¹ Althusser, L. "Les défauts de l'économie classique. Esquisse du concept de temps historique" In.: *Lire Le Capital*. Paris: PUF, 1996, p. 284.

d'*indépendance* de chaque temps et de chaque histoire sont donc déterminés avec nécessité par le mode et le degré de *dépendance* de chaque niveau dans l'ensemble des articulations du tout.⁵⁶²

Le *fondement* est un rapport qui devient effectivement le plus indépendant parmi les autres, c'est-à-dire que ce rapport est mesuré par leur indépendance relative en se définissant par leur différence par rapport aussi aux autres niveaux. Althusser établit cette définition opérée au moyen du propre rapport et de leur relative indépendance comme ce qui constitue "la possibilité et la nécessité d'histoires différentes correspondant respectivement à chacun des 'niveaux'". Ce qui saute aux yeux ici, c'est le fait que la traduction temporelle n'est qu'une dénomination ultérieure à cette construction tout entière. Cela ne signifie rien d'autre que l'on peut se passer de cette dénomination sans compromettre l'ensemble de la construction positive qu'Althusser nous propose. Auparavant, on avait affirmé qu'Althusser fait de la temporalité le principe d'intelligibilité, mais cette constatation est incorrecte. S'il faisait de la temporalité le principe de l'intelligibilité, il serait obligé de construire la notion de temporalité en soi. Ce que l'on voit clairement ici explicité, c'est que la temporalité est construite non en soi-même, mais par le fondement en tant que *relation des relations*. La preuve de ce que l'on vient de dire est mise en évidence par la manière dont Althusser conduit son exposition et la priorité qu'il accorde à bien établir les articulations et les qualifications qui en découlent, à savoir l'indépendance et la dépendance relatives. Une fois affirmé le fondement qui noue tous les niveaux, et il faut le faire se rapporter aux autres niveaux, surtout les rapports entre des niveaux dépendants, lesquels doivent se rapporter nécessairement au rapport fondamental pour leur intelligibilité. Or, l'intelligibilité n'a rien à voir avec le temps, sauf le fait que le problème de l'histoire, dans sa généralité, le présuppose en tant qu'aspect indispensable pour son intelligibilité, c'est-à-dire que traditionnellement et formellement, le concept d'histoire contient le concept de temps. Toutefois, Althusser, bien qu'il mène son exposé en ce sens, n'aboutit à son résultat que procédant entièrement sans le concept de temps, dont la définition ne vient que de manière dérivée, ou plus précisément, le temps ne dépasse pas le cadre d'une simple dénomination.

Cela se fait voir de façon la plus prononcée à travers la critique directe au caractère empiriste des contenus qui nourrissent l'*historicisme* et d'après la généralisation de l'image de Hegel comme *paradigme pour tout historicisme*. L'*empirisme* fait du contenu l'abstraction d'un contenu immédiatement donné son principe d'intelligibilité, et à propos du temps, cela se traduit en *visibilité*. La notion de *temps visible*, qui condense l'*empirisme* critiqué par Althusser, retourne en scène en opposition au *temps invisible*, une *temps* qui n'est pas conçu sinon comme *médiat*, c'est-à-dire par *construction théorique*. Dans ce contexte, l'exemple apporté par Althusser sur la production économique n'est pas gratuit, surtout à cause de son rôle de détermination en dernière instance ou son rôle de rapport le plus indépendante:

(...) le temps de la production économique, s'il est un temps spécifique (différent selon les différents modes de production), est, comme temps spécifique, un temps complexe non linéaire, - est un

⁵⁶² Althusser, L. "Les défauts de l'économie classique. Esquisse du concept de temps historique" In.: *Lire Le Capital*. Paris: PUF, 1996, p. 284.

temps de temps, un temps complexe qu'on ne peut *lire* dans la continuité du temps de la vie ou des horloges, mais qu'il faut *construire* à partir des structures propres de la production. Le temps de la production économique capitaliste que Marx analyse doit être *construit* dans son concept. Le concept de ce temps doit être construit, à partir de la réalité des rythmes différents qui scandent les différentes opérations de la production, de la circulation et de la distribution: à partir des concepts de ces différentes opérations, par exemple, la différence entre le temps de la production et le temps de travail, la différence des différents cycles de la production (rotation du capital fixe, du capital circulant, du capital variable, rotation monétaire, rotation du capital commercial, et du capital financier, etc.).⁵⁶³

En examinant de près ce qu'a écrit Althusser ici, le temps de la production comprend en soi les temps de chacun de ses éléments constitutifs, articulés par un certain mode et non lisible autrement que par l'analyse de ces éléments constitutifs et de leurs articulations. Il fallait préalablement analyser ces éléments et saisir leurs rapports spécifiques pour ensuite construire ce temps. Cependant, Althusser indique que cela se fait à travers "la réalité des rythmes différents qui scandent les différentes opérations". En d'autres termes, cette analyse préalable à la construction du temps non linéaire de la production, rendant celui-ci visible et lisible par l'effet de connaissance à partir de cette même construction, doit comprendre des intersections entre chaque processus opérationnel: la production, la circulation et la distribution ne s'intègrent que dans la mesure de leurs intersections qui se modulent. Le rythme ici n'est rien d'autre que le nœud marqué par l'intersection des rapports modifiant les cursus des deux côtés des éléments en analyse, dont chacun des éléments rapportants se rapporte aussi à d'autres éléments également se rapportant entre eux. La difficulté réside dans la pensée de ces rapports en dehors d'une mesure commune, tel que cela a été le cas pour le modèle historiciste, où il existait un temps qui ferait coïncider en simultanéité divers rapports en les liant dans une série en tant que succession. Néanmoins, Althusser a rompu avec ce schéma. Il a avancé vers un modèle où la complexité devient possible à appréhender. Et cela devient pourtant encore plus dramatique par le fait que le niveau le plus indépendant, celui de la structure économique, est lui-même composé, et lui-même fait des temps noués de façon dissymétrique.

Le temps visible, c'est le temps de la pratique quotidienne. Le temps, qu'à l'évidence de ce qui est vécu, de ce qui se donne à nos sens et immédiatement, que nous sentons chaque jours, encore s'il est irréductible à leurs partitions d'un jour qui se fait divisible en des heures de l'heure, des minutes, des secondes, voire des fractions secondes *etc.*; ce temps est aussi celui qui se lie aux sens d'un corps biologiquement déterminé⁵⁶⁴. Ce temps-là qui condense, qu'incarne tout l'empirisme qui fonde l'*historicisme*, il est entièrement écarté par Althusser. Et il y est écarté précisément en détriment de la connaissance du temps, des temps invisibles qui requièrent pour être saisis des certaines logiques dont il

⁵⁶³ Althusser, L. "Les défauts de l'économie classique. Esquisse du concept de temps historique" In.: *Lire Le Capital*. Paris: PUF, 1996, p. 285-286.

⁵⁶⁴ Althusser, L. "Les défauts de l'économie classique. Esquisse du concept de temps historique" In.: *Lire Le Capital*. Paris: PUF, 1996, p. 286: "Le temps de la production économique dans le mode de production capitaliste n'a donc absolument rien de commun avec l'évidence du temps idéologique de la pratique quotidienne: il est, certes, enraciné en certains lieux déterminés, dans le temps biologique (...) mais il ne s'identifie en rien, dans son essence, avec ce temps biologique, et il n'est en aucune manière un temps qui puisse *se lire immédiatement* dans l'écoulement de tel ou tel processus donné".

faut forcément être forgées derrière chacun des temps des éléments constitutifs de la production, de la circulation et de la distribution - et de leurs rapports, bref, de leurs articulations intrinsèques - pour qu'il soient construits:

C'est un temps invisible, illisible par essence, aussi invisible et aussi opaque que la réalité même du processus total de la production capitaliste. Ce temps n'est accessible, comme « entrecroisement » complexe des différents temps, des différents rythmes, rotations, etc. dont on vient de parler que dans *son concept*, qui comme tout concept n'est jamais « donné » immédiatement, jamais *lisible* dans la réalité visible: ce concept, comme tout concept, doit être *produit, construit*.⁵⁶⁵

Chaque niveau opératif intégrant la structure économique (la production, la circulation et la distribution), défini par l'articulation *logique* de ses éléments articulés, se traduit, par construction, dans un certain temps, lequel s'articule à son tour avec d'autres temps à d'autres niveaux. Le temps invisible de la structure économique ne se construit qu'à travers l'entrecroisement de ces temps. Et ce sont les intersections ou les noeuds de ces entrecroisements des temps qui composent dans un seul et même temps qui les unifie tout en préservant leurs différences. Cette unité intégratif - il faut bien le souligner - n'opère pas la réduction des différents temps, puisqu'elle les intègre par des rythmes noués dont chaque série temporelle n'a pas des mêmes espacements constitutifs, puisqu'il n'y a pas une unité de mesure commun à laquelle tous ces temps se réfèrent dans un principe de contage en succession. Au contraire, la commune mesure de ces temps n'a pas pour référence sinon ses propres intersections, ses propres noeuds lesquels ne se succèdent pas mesurés par la symétrie supposée d'une unité préalable dont il peut se réaliser la contage qui se déroulerait par des espacements égaux, mais plutôt par des effets réitérés produits par des certains noeuds qui peuvent, selon les circonstances, changer de place, augmenter ou diminuer relativement leurs espacements.

Cette même construction vaut aussi pour des entrecroisements entre des divers niveaux de la structure sociale du tout. Et cette idée d'*espacement*⁵⁶⁶, je l'ai introduit pour rendre intelligible qu'il ne s'agit pas d'une simple juxtaposition des noeuds et moins encore une telle juxtaposition rythmée par une sorte d'égalité préalablement établie par une unité qui serait comptable et alors mise en succession⁵⁶⁷. Tout se passe comme si, au lieu de l'empire d'un tempérament égal venu avec la bourgeoisie et forgée par une série régie par la série harmonique mathématique pré-construite, il faudrait ajuster chaque instrument, et selon sa nature spécifique, à l'harmonie de la pièce à exécuter, et par rapport aussi à l'oreille qu'écoute, en provoquant des affectes singularisés par ces rapports noués, où dans l'harmonie d'une pièce, aussi rigide soit-elle en tant que structure de la musique toute entière, la mélodie surgit en se jouant avec des ornements fort improvisés.

⁵⁶⁵ Althusser, L. "Les défauts de l'économie classique. Esquisse du concept de temps historique" In.: *Lire Le Capital*. Paris: PUF, 1996, p. 286.

⁵⁶⁶ Cf.: Derrida, J. "La Différance" In.: Collectif. *Théorie d'ensemble*. Paris: Éd. Seuil, 1968, p. 41-66.

⁵⁶⁷ Althusser explicite son refus d'une appréhension en juxtaposition des temps, cf.: Althusser, L. "Les défauts de l'économie classique. Esquisse du concept de temps historique" In.: *Lire Le Capital*. Paris: PUF, 1996, p. 290-291.

Toutefois, si reprend la thèse qui formellement propose ce qui serait, pour l'*historicisme*, une sorte de “coupe d'essence”, une contemporanéité qui déchire la chair de ces temps et qui transforme cette scission dans une unité entendue comme le présent capable d'appréhender le Tout à travers cette partie coupée, on ne trouvera pas tous les temps pleinement là,, c'est-à-dire que ces parties ne se juxtaposent jamais, qu'elles ne sont point présentes pour nous, saisissable d'un seul coup et en dénonçant la nature toute entière de la structure sociale du Tout:

La coupure qui « vaut » pour un niveau déterminé, soit politique, soit économique, qui donc correspondrait à une « coupe d'essence » pour le politique par exemple, ne correspond à rien de tel pour d'autres niveaux, l'économique, l'idéologique, l'esthétique, le philosophique, le scientifique, - qui vivent dans d'autres temps, et connaissent d'autres coupures, d'autres rythmes et d'autres ponctuations. Le présent d'un niveau est, pour ainsi dire, l'absence d'un autre, et cette coexistence d'une « présence » et d'absences n'est que l'effet de la structure du tout dans sa décentration articulée. Ce qu'on saisit ainsi comme absences dans une présence localisée, c'est justement la non-localisation de la structure du tout, ou plus exactement le type d'efficace propre à la structure du tout sur ses « niveaux » (eux-mêmes structurés) et sur les « éléments » de ces niveaux. Ce que cette impossible coupe d'essence révèle, c'est, dans les absences mêmes qu'elle montre en négatif, la forme d'existence historique propre à une formation sociale relevant d'un mode de production déterminé, le type propre de ce que Marx appelle le processus de développement du mode de production déterminé. Ce processus, c'est encore ce que Marx, parlant dans *Le Capital* du mode de production capitaliste, appelle le type d'*entrelacement des différents temps* (et il se contente alors de parler du seul niveau économique), c'est-à-dire le type de « décalage » et de torsion des différentes temporalités produites par les différents niveaux de la structure, dont la combinaison complexe constitue le temps propre du développement du processus.⁵⁶⁸

Une “coupure d'essence” est une extériorité par rapport au Tout, elle s'opère toujours en le transcendant. Quand même, si on l'opère, le résultat est ressemblerait à un tissu parsemé de perforations, des présences et des absences, et assez asymétriques. Cela veut dire qu'il devient impossible que cette partie puisse reconstruire la totalité, car elle ne contient pas tous les éléments du Tout exprimés en elle. C'est comme des perforations géologiques pour afférer et reconstruire la nature des couches qui constituent un certain terrain. En plus du fait qu'ils sont très approximatifs quant à l'étendue du terrain d'un même contenu, faisant l'hypothèse de son homogénéité en raison de la nature spécifique des roches et des sédiments qui le composent, la profondeur qui vise les strates semble saisir tout le contenu d'une histoire géologique du terrain où on recherche la nature, tandis qu'en fait tantôt il arrive qu'il peut y avoir des trous entre des sédiments, tantôt une certaine séquence des stratifications peut se présenter dans un endroits du

⁵⁶⁸ Althusser, L. “Les défauts de l'économie classique. Esquisse du concept de temps historique” In.: *Lire Le Capital*. Paris: PUF, 1996, p. 290.

même terrain et aussi pas dans un autre juste au côté⁵⁶⁹, pour ne pas mentionner les problèmes des couches manquantes qui font la diversion entre les catastrophistes et les continuationnistes jusqu'à nos jours⁵⁷⁰.

Les espacements, ils n'y sont pas tous présents, et l'absence d'un temps, ou précisément d'un noeud, ne signifie pas qu'il ne soit pas là, en produisant des effets. La coupure, tel un échantillon de sang où il ne se trouve pas une certaine bactérie, n'implique pourtant pas que cette bactérie ne soit pas là, dans l'organisme d'où on a révélé l'échantillon de sang. Le secret serait, peut-être, prendre d'autres échantillons de ce sang, refaire les analyses, cependant on n'échappe pas encore de réitérer la même absence. Peut-être, il faudrait prendre une quantité encore plus grande d'échantillon, ce qui signifierait, par notre analogie, faire une coupure encore plus large. Toutefois, ce ne serait pas le même que contredire le présent lui-même? On ne prélèverait pas à travers cette coupure élargie, un bout du passé et, paradoxalement, un bout du futur? On voit donc l'impossibilité "d'une coupure" par ce dernier exemple, et "d'essence" par le premier. C'est qui est sûr, ce qu'on ne pourrait pas affirmer, à l'absence d'un temps, qu'il ne soit pas là, et c'est pourquoi la *logique précède la temporalité*, c'est-à-dire que la temporalité est une construction à partir de la logique des éléments combinés, articulés dans une certaine structure⁵⁷¹.

Ce paradigme qui fait précéder la logique par rapport à la temporalité, et, en effet, qui la construit, elle reprend la *Roma* freudienne, et Althusser l'explique fort bien:

De la même manière que nous savons, depuis Freud, que le temps de l'inconscient ne se confond pas avec le temps de la biographie, qu'il faut au contraire *construire le concept du temps de l'inconscient* pour parvenir à l'intelligence de certains traits de la biographie, de la même manière, il faut construire les concepts des différents temps historiques, qui ne sont jamais donnés dans l'évidence idéologique de la continuité du temps (qu'il suffirait de couper convenablement par une bonne périodisation pour en faire le temps de l'histoire), mais qui doivent être construits à partir de la nature différentielle et de l'articulation différentielle de leur objet dans la structure du tout.⁵⁷²

L'*intemporalité* de l'inconscient constitue la condition *sine qua non* de sa compréhension, étant le seul chemin analytique permettant d'appréhender l'articulation de ses éléments, engendrant ainsi des effets qui, certes, se manifestent temporellement, dans la vie vécue d'un être humain. Toutefois, une analyse approfondie de ces éléments et de leurs rapports s'impose d'abord, une analyse logique et, par là,

⁵⁶⁹ Cela n'est pas une simple métaphore. Marx avait forgé son concept de *formation sociale* à partir de la géologie vers les années 1852, ce qu'il a approfondi et continué à soutenir jusqu'à sa mort, comme le prouve le premier esquisse d'une lettre de réponse à Zassoulitch: "L'histoire de la décadence des communautés primitives (on commettrait une erreur en les mettant toutes sur la même ligne; comme dans les formations géologiques, il y a dans ces formations historiques toute une série de types primaires, secondaires, tertiaires, etc) est encore à faire. Jusqu'ici on n'a fourni que de maigres ébauches" (Marx, K. "Premier projet de la lettre à Vera Ivanovna Zassoulitch" In.: *MEGA* I.25. Berlin: Dietz Verlag, 1985, p. 229.

⁵⁷⁰ Marx possédait une claire connaissance de ce débat, cf.: Marx, K. "Karl Marx Exzerpte und Notizen zur Geologie, Mineralogie und Agrikulturchemie März bis September 1878" In.: *MEGA* IV.26. Berlin: Akademie Verlag, 2011, p. 226-239.

⁵⁷¹ Pour une interprétation très intéressante et contraire à la mienne, dont les temporalités se font précéder à l'élément logique, cf.: Romé, N. *For Theory. Althusser and the politics of time*. Laham/Boulder/New York/London: Rowman & Littlefield, 2021; Morfino, V. "Temporalità" In.: *Incursioni Spinoziste*. Milano: Mimesis, 2002, p. 85-144.

⁵⁷² Althusser, L. "Les défauts de l'économie classique. Esquisse du concept de temps historique" In.: *Lire Le Capital*. Paris: PUF, 1996, p. 288.

intemporelle, et ce n'est qu'ensuite que les temporalités de leurs effets pourront être construites. Quant à l'*entrelacement des différents temps*, cela n'apparaît nulle part plus clairement que dans le passage suivant de Freud:

Il n'est pas permis à nous de représenter le produit de cette activité fantasmatique, les fantasmes individuelles, les châteaux à l'air ou les rêveries diurnes comme rigides et immuables. Au lieu de cela, ils embrassent les alternantes impressions de la vie [*den wechselnden Lebenseindrücken*], se changent avec chaque fluctuation de la situation de la vie, reçoivent de chaque nouvelle impression efficace une soi-disante "marque du temps". Le rapport de la fantasme avec le temps est en général très significatif. On peut dire: une fantasme s'entremêle, pour ainsi dire, entre trois temps, les trois moments temporels de notre représentation. Le travail animique se noue à une impression actuelle, à une occasion au présent qu'a été capable de réveiller l'un des plus grands désirs de la personne, par là il s'accroche ensemble au souvenir d'un vécu antérieur, plus infantile, dont ce désir a été réalisé, et crée maintenant une situation liée au futur, laquelle se présente comme la réalisation de ce désir, soit dans la rêverie, soit dans la fantasme, qui maintenant porte en soi les traces de son origine à partir de l'occasion et du souvenir. Ainsi, passé, présent et futurs sont alignés sur le cordon continu du désir.⁵⁷³

À la frontière de nos représentations, de ces trois moments temporels, celui du passé, du présent et du futur; à la limite de l'imagination, à la manière de Spinoza, ou de l'idéologie, chez Althusser; le passage du temps aux éléments et à leurs rapports constitue une circulation incessante, et il devient difficile, voire même impossible, d'organiser ces représentations temporelles afin de saisir le fil du désir qui ignore les propres barrières de la temporalité. Il faut partir à l'envers, il faut partir de la logique de l'inconscient dans son intemporalité pour après construire ses manifestations effectives dans le temps d'une vie vécue. Et de même chez Marx. Althusser a trouvé son paradigme dans l'effondrement des représentations temporelles face à l'inconscient, à ses éléments et à leurs rapports. Il a emprunté à Freud quelque chose qui lui a servi de base pour se libérer de l'historicisme tout en construisant une nouvelle interprétation en suivant de près les écritures de pensée de Marx. Derrière tout, c'est d'une logique qu'il s'agit. Une logique pourtant tout à fait nouvelle, ou plutôt des *logiques* respectives à chaque structure en analyse et qui est toujours productrice des effets.

C'est ainsi qu'au lieu de penser les survivances, l'avance et le retard, y compris celui de la conscience; au lieu de penser à travers ces catégories qui ont pour substrat la conception de temporalité à la base de tout historicisme, Althusser nous propose une étonnante substitution: c'est la traduction, dans cette nouvelle logique, de l'*avance* par la *surdétermination*, et du *retard* par la *sous-détermination*. Ces catégories rompent définitivement avec toute forme de temporalité qui y est présupposée et ouvrent la voie à la connaissance

⁵⁷³ "Die Produkte dieser phantasierenden Tätigkeit, die einzelnen Phantasien, Luftschlösser oder Tagträume dürfen wir uns nicht als starr und unveränderlich vorstellen. Sie schmiegen sich vielmehr den wechselnden Lebenseindrücken an, verändern sich mit jeder Schwankung der Lebenslage, empfangen von jedem wirksamen neuen Eindrucke eine sogenannte „Zeitmarke“. Das Verhältnis der Phantasie zur Zeit ist überhaupt sehr bedeutsam. Man darf sagen: eine Phantasie schwebt gleichsam zwischen drei Zeiten, den drei Zeitmomenten unseres Vorstellens. Die seelische Arbeit knüpft an einen aktuellen Eindruck, einen Anlaß in der Gegenwart an, der imstande war, einen der großen Wünsche der Person zu wecken, greift von da aus auf die Erinnerung eines früheren, meist infantilen, Erlebnisses zurück, in dem jener Wunsch erfüllt war, und schafft nun eine auf die Zukunft bezogene Situation, welche sich als die Erfüllung jenes Wunsches darstellt, eben den Tagtraum oder die Phantasie, die nun die Spuren ihrer Herkunft vom Anlasse und von der Erinnerung an sich trägt. Also Vergangenes, Gegenwärtiges, Zukünftiges wie an der Schnur des durchlaufenden Wunsches aneinandergereiht" (Freud, S. "Der Dichter und das Phantasieren" In.: *Gesammelte Werke*. Bd. VII. Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag, 1966, p. 217-218).

par une logique irréductible aux fluctuations temporelles, une logique d'après l'intemporel. La *surdétermination* et la *sous-détermination* s'établissent "en fonction de la structure de détermination du tout", à l'analyse de l'"*indice de détermination*, l'*indice d'efficace* dont l'élément ou la structure en question sont actuellement affecté dans la structure d'ensemble du tout"⁵⁷⁴, en substituant la contemporanéité du temps par une *théorie de la conjoncture*. Althusser reconduira la synchronie et la diachronie entièrement au problème de la connaissance alors envisagé par le biais de la nouvelle logique générale proposé: la synchronie est assimilée à l'éternité tel comme la comprend Spinoza, c'est-à-dire en tant que non définie par le temps ni par durée; et la diachronie, elle sera substituer par le *développement des formes* à la manière dont Marx conçoit la notion de *processus*⁵⁷⁵.

Néanmoins, cette nouvelle logique générale proposée par Althusser n'a jamais été pleinement développée. C'est vrai que cette logique se dit, en fait, toujours au pluriel, car la nouvelle définition de l'histoire, encore si elle reste provisoire, a toujours besoin de la situation concrète pour être activée:

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 propre.⁵⁷⁶

Or, il s'agit d'une logique générale dont l'exigence de son fonctionnement, ou de son adéquation, en des termes de connaissance, c'est le cas singulier, qualifié par l'aspect conjoncturelle, ou synchronique, des articulations des éléments du Tout, des logiques respectives à chaque niveaux alors analysés en vue de la construction de leurs temps. Il est très intéressante de noter l'absence de la notion de *contradiction* dans cette construction althussérienne. La contradiction apparaîtra, certes, aux noeuds, au coeur de chaque lien d'articulation entre des éléments, entre des temps, et trouvera une effort de théorisation dans *Sur la dialectique matérialiste*⁵⁷⁷. Néanmoins, je souligne l'intéressante absence de la notion de *contradiction* dans cette écriture qu'on vient d'analyser et surtout par rapport à la difficulté qui saute aux yeux en ce qui concerne au problème du *devenir*. Du point de vue analytique, la construction positive d'Althusser est évidemment extraordinaire et certainement le résultat d'un effort aussi extraordinaire, cependant, elle semble n'avoir par rendu compte du *devenir*. Le fait qu'Althusser nous propose l'examen des *paralogismes*, ou des

⁵⁷⁴ Althusser, L. "Les défauts de l'économie classique. Esquisse du concept de temps historique" In.: *Lire Le Capital*. Paris: PUF, 1996, p. 293.

⁵⁷⁵ Althusser, L. "Les défauts de l'économie classique. Esquisse du concept de temps historique" In.: *Lire Le Capital*. Paris: PUF, 1996, p. 294-295.

⁵⁷⁶ Althusser, L. "Les défauts de l'économie classique. Esquisse du concept de temps historique" In.: *Lire Le Capital*. Paris: PUF, 1996, p. 296.

⁵⁷⁷ Cf.: Althusser, L. "Sur la dialectique matérialiste (De l'inégalité des origines)" In.: *Pour Marx*. Paris: La Découverte, 2005, p. 161-224.

termes en couplage antinomique, tel “essence/phénomène”, “nécessité/contingence” ou “tout/individu”⁵⁷⁸ semble y être l’indice de certaines difficultés par rapport au problème du devenir et surtout par leurs traitements données strictement dans le domaine de la connaissance et négativement par rapport à ce domaine⁵⁷⁹. C’est vrai qu’il a exposée ces paralogismes, semble-t-il, pour les dissoudre complètement devant la nouvelle logique, la nouvelle manière de procéder théoriquement qu’il a construit, et partant que ces paralogismes ont un rôle aussi négative, dont la rhétorique les rendre assez affaiblies devant son entière construction. En fait, ces paralogismes sont des figures *idéologiques* d’une pensée qui n’arrive pas à se débarrasser des vides laissés par une rupture avec le vécu, ou l’empirisme. À peine la pensée résiste à des vides qu’engendrent des antinomies, et cette insoutenable condition douloureuse de la pensée de ne pas supporter des distances prises entre des opposées, peut être comprise comme la présence, pour le dire à la manière d’Althusser lui-même, de l’absence de la notion de *contradiction* dans cette écriture.

Si cette constatation est correcte, il faudrait reconnaître l’effort d’Althusser comme celui de soutenir fermement des contradictions en maintenant les vides en tant que tels, c’est-à-dire sans les laisser être comblés par l’idéologie. Et si tel est le cas, ces paralogismes exposés dénoncent tout cet effort. Ils ne joueraient pas seulement un rôle négatif en confirmant toute la construction positive d’Althusser, mais également et surtout la présence de la contradiction immanente à sa manière de procéder dans cette construction elle-même. En effet, il a dû justement les soutenir en tant que vides insupportables pour qu’ils puissent être surpassés d’une manière un peu étrangère à celle hégélienne. On a vu que la notion de l’unité a perdu son caractère ferme et fixé au cours de la construction althussérienne, ce qui signifie que les manœuvres de la pensée ont dû vraiment supporter la perte totale de sécurité. En bref, Althusser a produit cette nouvelle logique en marchant sur l’eau et curieusement sans sombrer dans l’eau.

À ce jour néanmoins, c’est une drôle de chose que la nouvelle logique générale d’Althusser qui s’efforçait vers le singulier, le cas concret et leur connaissance, elle demeure également entravée par des idéologies, telles que la théorie des temporalités plurielles (qui a inversé les choses: au lieu de l’antériorité de des logiques l’antériorité des temporalités construites) et la théorie du transindividuel (qui a essayé de rendre compte de la contradiction par le biais d’une nouvelle logique en répondant une question anthropologique, qu’envisage résoudre le paralogisme tout/individu), car elles ne procèdent à aucune analyse concrète et ne s’appuient sur aucun cas singulier concret. Elles ne suivent pas une approche scientifique, elles n’ont pas des préoccupations scientifiques, mais se fondent uniquement sur des préoccupations philosophiques, n’adoptant qu’une approche philosophique. C’est pourquoi elles ne sont pas opérationnelles ni opérationnalisables en dehors d’un contexte strictement philosophique, malgré leurs efforts intellectuels et surtout très intéressants et prometteurs. Je montrerai la raison par laquelle ces

⁵⁷⁸ Althusser, L. “Les défauts de l’économie classique. Esquisse du concept de temps historique” In.: *Lire Le Capital*. Paris: PUF, 1996, p. 299-300.

⁵⁷⁹ Althusser, L. “Les défauts de l’économie classique. Esquisse du concept de temps historique” In.: *Lire Le Capital*. Paris: PUF, 1996, p. 299: “Le couple nécessité/contingence, ou nécessité/hasard est de la même espèce [que le couple essence/phénomène], et destiné à la même fonction: combler la distance entre le théorique d’un objet (par exemple l’économie) et le non-théorique, l’empirique d’un autre (le non-économique où l’économique ‘fraie sa voie’: les ‘circonstances’, l’individualité, etc.)”.

propositions théoriques résultent dans des impasses, mais pour le moment, il faudrait montrer ce qui je pense être le geste d'Althusser qui a permis cette blocage.

Encore Engels...

L'un des moments les plus remarquables de *Les défauts de l'économie classique. Esquisse du concept de temps historique* est sans doute sa conclusion, où Althusser s'efforce de critiquer les dernières tentatives d'Engels pour rendre compte de la complexité. Il n'est pas nécessaire de procéder à une confrontation texte à texte pour déterminer si Althusser a combattu un épouvantail ou non. En effet, il suffit de se rappeler des analyses précédentes sur les dernières écritures d'Engels et ses lettres. Il convient ici d'exposer les arguments par lesquels Althusser a pensé se débarrasser des impasses engelsiennes.

Mon hypothèse est qu'Althusser a bien identifié les impasses d'Engels et a tenté d'avancer vers une solution pour le problème de la complexité, notamment en cherchant à développer une logique adaptée à cette complexité, celle qu'on vient de voir. Cela se reflète dans l'idée selon laquelle Engels a ouvert deux voies, deux alternatives exclusives face à cette même impasse sur la complexité. Je montrerai qu'Althusser a tenté d'avancer d'abord sur le chemin de la recherche d'une nouvelle logique de la complexité en excluant l'autre voie et en rejetant la proposition d'Engels à travers une réinterprétation de la *WdL*. La preuve textuelle de cela sera analysée dans la suite, justifiant également, au moins en grande partie, la raison pour laquelle Althusser a dû construire une image de Hegel centrée particulièrement sur la *PhG* et les *Vorlesungen* sur la philosophie de l'histoire. Beaucoup moins optimiste, la deuxième voie, que je suppose être celle empruntée par Althusser après son moment d'autocritique, ne sera annoncée qu'à la fin de l'analyse de la première.

L'argument d'Althusser pour rejeter la tentative de résoudre le problème d'une logique de la complexité chez Engels repose sur l'accusation selon laquelle ce dernier aurait confondu l'objet réel avec l'objet de la connaissance, en d'autres termes, qu'Engels aurait sombré dans l'empirisme, tel que le conçoit Althusser. Cet argument se fonde sur un passage d'*Antidübring* où Engels affirme que "l'Économie politique est essentiellement une science historique", car, selon Althusser, "elle traite d'une matière historique, c'est-à-dire constamment changeante"⁵⁸⁰. L'*équivoque* d'Engels reposerait sur le mot "historique", lequel semble le faire tomber dans l'idéologie en confondant les deux types d'objets. Selon Althusser, ce passage suggère que "(...) la théorie de l'économie politique est affectée jusqu'en ses concepts théoriques par la qualité propre de l'histoire réelle (sa 'matière' qui est 'changeante')"⁵⁸¹. Mais intervient ici un autre argument textuel subsidiaire, cette fois venu de la *Préface* au III^{ème} Livre de *Le Capital*, écrite par Engels, et qui vaut bien la peine d'en reproduire ici:

⁵⁸⁰ Althusser, L. "Les défauts de l'économie classique. Esquisse du concept de temps historique" In.: *Lire Le Capital*. Paris: PUF, 1996, p. 302.

⁵⁸¹ Althusser, L. "Les défauts de l'économie classique. Esquisse du concept de temps historique" In.: *Lire Le Capital*. Paris: PUF, 1996, p. 302.

Elles se basent toutes sur ce *malentendu*: Marx voudrait *définir* là où en réalité il *développe*; d'une façon générale on serait en droit de chercher dans ses écrits des définitions toutes prêtes, valables une fois pour toutes. Il va de soi que, du moment où les choses et leurs rapports réciproques sont conçus comme non fixes, mais comme variables, leurs reflets mentaux, *les concepts, sont eux aussi soumis à la variation et au changement*; dans ces conditions, ils ne seront pas enfermés dans une définition rigide, mais *développés* selon le procès *historique* ou *logique* de leur formation. En conséquence on voit clairement pourquoi Marx part, au début du Livre I, de la simple production marchande, qui est pour lui la condition *historique* préalable, pour en venir ensuite... au *Capital*.⁵⁸²

Althusser identifie cette même affirmation sur les définitions et leur insuffisance avec un autre passage d'*Antidühring*⁵⁸³, ce qui conclut le cercle de preuve textuel pour condamner Engels à l'empirisme et donc à son insuffisance par rapport au problème de la complexité, et qui se résume ainsi : "Tout le malentendu de ce raisonnement tient en effet au paralogisme qui confond le développement théorique des concepts avec la genèse de l'histoire réelle"⁵⁸⁴. Or, l'identification pleine entre l'objet réel et l'objet de connaissance se clarifiait justement par l'identification entre *le développement logique* et *le développement historique*: "(...) l'affirmation de l'identité de l'ordre des deux développements tient à ce que *les concepts nécessaires* à toute théorie de l'histoire sont affectés, dans leur substance de concepts, par les *propriétés* de l'objet réel"⁵⁸⁵. Je souligne l'identité entre la *définition* et le *concept* remarquée par Althusser, laquelle est essentielle pour son argument: l'insuffisance de la définition, tout en étant la même que l'insuffisance du concept, une fois que les deux notions sont une seule et même chose, condamne aussi le rôle de la théorie, laquelle est remplacée par l'idéologie, notamment par l'*empirisme* professé par Engels, lorsque le réel se définit "lui-même dans la production historique des formes de sa genèse"⁵⁸⁶.

⁵⁸² Apud Althusser, L. "Les défauts de l'économie classique. Esquisse du concept de temps historique" In.: *Lire Le Capital*. Paris: PUF, 1996, p. 302-303.

⁵⁸³ Apud Althusser, L. "Les défauts de l'économie classique. Esquisse du concept de temps historique" In.: *Lire Le Capital*. Paris: PUF, 1996, p. 303: "*Les définitions sont sans valeur pour la science*, car elles sont toujours insuffisantes. La seule définition réelle est *le développement* de la chose même, mais ce développement n'est plus une définition. Pour savoir et montrer ce qu'est la vie, nous sommes forcés d'étudier toutes les formes de la vie, et de les représenter dans leur enchaînement. Par contre, *pour l'usage courant*, un bref exposé des caractères les plus généraux et en même temps les plus typiques dans ce qu'on appelle une définition peut être souvent utile, voire nécessaire, et cela ne peut pas nuire, si on ne demande pas plus à cet exposé qu'il ne peut énoncer".

⁵⁸⁴ Althusser, L. "Les défauts de l'économie classique. Esquisse du concept de temps historique" In.: *Lire Le Capital*. Paris: PUF, 1996, p. 303.

⁵⁸⁵ Althusser, L. "Les défauts de l'économie classique. Esquisse du concept de temps historique" In.: *Lire Le Capital*. Paris: PUF, 1996, p. 304.

⁵⁸⁶ Althusser, L. "Les défauts de l'économie classique. Esquisse du concept de temps historique" In.: *Lire Le Capital*. Paris: PUF, 1996, p. 304-305: "Si les « définitions sont sans valeur pour la science » c'est qu'elles sont « toujours insuffisantes », autrement dit que le concept est par essence défaillant, et qu'il porte cette faute inscrite dans sa nature conceptuelle même: c'est la prise de conscience de ce péché originel qui lui fait abdiquer toute prétention à *définir* le réel, qui se « définit » lui-même dans la production historique des formes de sa genèse. Partant de là, si l'on pose la question du statut de la *définition*, c'est-à-dire du concept, on est contraint de lui conférer un rôle tout différent de sa prétention théorique: un rôle « pratique », tout juste bon pour « l'usage courant », un rôle de désignation générale, sans nulle fonction théorique. Paradoxalement, il n'est pas sans intérêt de noter qu'Engels, qui a commencé par croiser les termes impliqués dans sa question, aboutisse, en conclusion, à une définition dont le sens est lui aussi croisé, c'est-à-dire décalé par rapport à l'objet qu'il vise puisqu'en cette définition purement pratique (courante) du rôle de concept scientifique, il nous livre en fait de quoi amorcer une théorie de l'une des fonctions du concept *idéologique*: sa fonction d'allusion et d'indice pratiques".

Cette interprétation avancée par Althusser n'est pas seulement erronée, mais pire encore, elle bloque le chemin tracé par Engels. Si l'on examine de près, Althusser, tout en opérant ce blocage, adhère à la *clausula prohibita engelsiana*, celle qui fixe le refus du rôle unificateur du concept et, de fait, de toute la logique subjective chez Hegel. C'est ainsi que l'on peut expliquer l'image qu'Althusser se fait de Hegel. Engels avait abordé la complexité en tant que telle et avait proposé une pensée à travers la catégorie de *Wechselwirkung*. Contrairement à l'opinion d'Althusser, Engels a manifestement veillé à ne pas confondre l'objet réel avec l'objet de la connaissance, ce qui est très clair dans le caractère approximatif du reflet, une des expressions diverses d'un seul et même ordre. Certes, le dernier Engels avait émis la promesse d'une logique de la complexité qu'il n'a jamais concrétisée, mais dans la même mesure, il a souligné l'essentiel devant être préservé à tout prix : les devenir et les faits. Ce sont les deux thèses suffisantes pour résumer le geste matérialiste du matérialisme historique, des thèses que l'on ne peut jamais perdre de vue, surtout lorsqu'on s'engage dans la difficile tâche de rechercher une logique de la complexité.

Parfois, j'ai l'impression que la façon dont Althusser aborde les textes freudiens découle de l'absence même d'une logique subjective. Cependant, la difficulté de ce mouvement provient du fait que, chez Freud, toute logique subjective est en réalité objective. Parfois même, la manière dont certains philosophes ont récupéré la logique subjective de Lacan par une tactique de simple importation sans scrupules semble aller dans le même sens. Toutefois, au moins chez Lacan, il est impossible qu'une logique aussi limitée aux préoccupations de la clinique puisse atteindre un niveau qui la dépasse largement, comme celui de la structure du tout social. La partialité de la logique (ou, pour être précis, des logiques) lacanienne apporte des éléments intéressants, bien que insuffisants, tout en restant restreinte à certains présupposés qu'il ne convient pas ici d'explorer.

La deuxième voie ne compte pas avec l'optimisme d'une logique de la complexité telle comme on l'a vu à partir des efforts d'Althusser. Cette deuxième voie, c'est un pas en avant, elle rétrocede pour s'arrêter devant l'impasse d'Engels en revalorisant les thèses essentielles du matérialisme historique. Le moment de défendre le concept et de développer la logique de la complexité donne lieu aux devenir et aux faits par la dénonciation de l'extrême théoricisme de l'entreprise de la première voie. Je pense qu'on est en bonne mesure de lancer cette hypothèse selon laquelle Althusser a abandonné la théorisation de la logique de la complexité à cause (1) de son stérilité opérationnelle et des paradoxes chaque fois plus croissants en difficulté, et à cause (2) de l'irrésistible force des deux thèses essentiels, car, à certain point, si ces thèses ne sont pas "visible" dans la nouvelle logique, c'est que cette nouvelle logique a extrapolé le matérialisme. Cela ne signifie pas qu'on ne doit pas continuer la recherche d'une nouvelle logique, le résultat qu'on a aboutit c'est celui de reconsidérer la position d'Engels et aussi de reconsidérer la possibilité d'une alliance théorique avec Hegel, pas au sens de l'alliance combattu par Althusser, mais plutôt par une alliance respectante les deux thèses essentielles et obéissante à la gravité du problème avec tout sa justesse et toujours cherchant cette justesse.

Pour qu'on puisse non seulement indiquer ce chemin possible mais aussi les raisons par lesquelles la construction d'une logique de la complexité devient assez difficile, je trouve intéressant montrer la

construction d'une hypothèse de lecture dont le contenu se fait voir par la permanence d'une certaine hybridité et qui se fait toujours présente, notamment, entre Spinoza et Hegel. On a pu l'observer chez Engels auparavant, on a vu comment le rapport entre Spinoza et Hegel a été non seulement présent dans la tentative du dernier Engels comme ce rapport a apparu d'une façon assez indiscernable, en effet, il n'a pas été clair où il s'agissait de Spinoza ou Hegel. De même, je montrerai deux autres moments, deux autres zones hybrides dont Spinoza et Hegel se font indiscernables.

L'indication de deux zones hybrides

Dans la conjoncture philosophique du début du XXe siècle, les problèmes associés aux fondements des mathématiques se sont accentués, notamment en ce qui concerne le problème de la connaissance et la formalisation logique *ou* mathématique (ainsi que la théorie des ensembles et le problème de l'infinitude, le problème de la continuité de la droite réelle *etc.*). Cela s'est confronté à la nouvelle tradition de la phénoménologie et à sa reconstruction particulière de la subjectivité. Des débats et des tensions ont émergé à la recherche de leurs fondements philosophiques. Dans ce contexte, un texte écrit dans des circonstances inhabituelles, un *tombeau*, s'est imposé comme une référence pour les philosophies à venir. Il s'agit de *Sur la logique et la théorie de la science* de Cavaillès, dans lequel les limites du fondement subjectif des sciences, en particulier de la logique et des mathématiques, sont discutées en tant que réfutation de Kant et de Husserl. Ses lignes finales sont à l'origine de diverses tendances philosophiques ultérieures qui ont tenté de développer ses thèses:

Au moins l'évidence justificatrice de l'analyse transcendantale est-elle nécessairement unique: s'il y a conscience des progrès, il n'y a pas progrès de la conscience. Or l'un des problèmes essentiels de la doctrine de la science est que justement le progrès ne soit pas augmentation de volume par juxtaposition, l'antérieur subsistant avec le nouveau, mais révision perpétuelle des contenus par approfondissement et rature. Ce qui est après est plus que ce qui était avant, non parce qu'il le contient ou même qu'il le prolonge mais parce qu'il en sort nécessairement et porte dans son contenu la marque chaque fois singulière de sa supériorité. Il n'y a en lui plus de conscience - et ce n'est pas la même conscience. Le terme de conscience ne comporte pas d'univocité d'application - pas plus que la chose, d'unité isolable. Il n'y a pas une conscience génératrice de ses produits, ou simplement immanente à eux, mais elle est chaque fois dans l'immédiat de l'idée, perdue en elle et se perdant avec elle et ne se liant avec d'autres consciences (ce qu'on serait tenté d'appeler d'autres moments de la conscience) que par les liens internes des idées auxquelles celles-ci appartiennent. Le progrès est matériel ou entre essences singulières, son moteur l'exigence de dépassement de chacune d'elles. Ce n'est pas une philosophie de la conscience mais une philosophie du concept qui peut donner une doctrine de la science. La nécessité génératrice n'est pas celle d'une activité, mais d'une dialectique.⁵⁸⁷

La zone indiscernable inaugurée par les mots de Cavaillès s'établit par la présence hybride de Hegel et de Spinoza. Cavaillès parle d'une "dialectique", pourtant étrangement opposée à "l'activité"

⁵⁸⁷ Cavaillès, J. "Sur la logique et la théorie de la science" In.: *Oeuvres complètes de Philosophie des sciences*. Paris: Hermann, 1994, p. 560.

("Tätigkeit"?). Son projet vise une "doctrine de la science", mais dans le même sens que la "Wissenschaftslehre"? De plus, il défend une non-univocité d'application du terme conscience et, corrélativement, d'une unité impénétrable, celle de la "chose", mais s'agit-il ici du terme "Sache" dans le sens technique hégélien? Paradoxalement par rapport à l'entreprise hégélienne, cette conception de la conscience ne génère pas ses produits, cependant, les liens entre les consciences ne se font que par des idées. Il s'agit d'un "progrès matériel", mais équivalente à "entre essences singulières" dont les contenus sont constamment révisés par "approfondissement" et "effacement", c'est-à-dire par le "dépassement" de chaque essence singulière. Cependant, un tel "dépassement" serait-il au même sens de l'*Aufhebung*? Mais comment pourrait-il l'être s'il s'agit d'un "progrès matériel" ou d'"essences singulières"? Et, surtout, qu'est-ce que cette *Aufhebung* dont l'opérativité se réalise par "approfondissement" et "rature"?

"Spinoziste, Cavaillès se propose d'élaborer une philosophie sans sujet", écrivait Canguilhem. Et, interprétant son projet comme étant restreint au problème du développement des mathématiques, Hyppolite n'a pas hésité à le démarquer de Hegel, le rapprochant beaucoup plus de Spinoza⁵⁸⁸. Desanti, quant à lui, assimila directement le "concept" chez Cavaillès à la notion spinoziste d'"idée de l'idée", le concevant comme une "installation vivante", dans la saisie de la concaténation de gestes créatifs dans le domaine des mathématiques⁵⁸⁹. L'indiscernable a fait pencher du côté clairement spinoziste du texte. Cependant, quelque chose y est irréductible à Spinoza, et il s'agit précisément des éléments de matrice hégélienne. Il me semble que la simple perspective descriptive des dernières paroles de Cavaillès met l'accent de manière minimale sur les éléments qui créent la tension entre Hegel et Spinoza dans un cadre qui résulte littéralement indiscernable.

L'autre zone hybride explicite le problème des *formes d'individualité* lié également à la question du *renversement* de la dialectique, tendue par la relation entre Hegel et Spinoza. Les dernières paroles de Macherey dans *Hegel ou Spinoza* (1979) exposent abondamment cette tension. En ce qui concerne la limite qui sépare la dialectique idéaliste de la dialectique matérialiste, et, de fait, en considérant la condition d'une dialectique matérialiste, Macherey se questionne sur la possibilité d'une dialectique qui "fonctionne en l'absence de toute garantie, de manière absolument causale, sans l'orientation préalable (...) sans la promesse que toutes les contradictions dans lesquelles elle s'engage sont en droit résolues (...) "⁵⁹⁰.

Si la téléologie qui caractérise l'idéalisme de la dialectique provient précisément du cœur du projet hégélien, consistant en une thèse de démarcation vis-à-vis de Spinoza, à savoir le "devenir-Sujet de la Substance", entraver cette notion de "sujet" met non seulement en péril le fonctionnement global de la

⁵⁸⁸ Hyppolite, J. *Logique et Existence*. Paris: PUF, 1953, p. 64-65, note (I): "S'il existe ainsi une dialectique propre des mathématiques - quelle place conviendrait-il de lui donner dans une Logique de l'être comme celle de Hegel ? Mais peut-être chez Hegel le soi est-il plus immanent au contenu que chez J. Cavaillès; le rapprochement de J. Cavaillès avec Spinoza serait donc sur ce point plus exact qu'un rapprochement avec Hegel; c'est moins à l'unité du sujet et de l'objet aboutissant au sens auquel ferait penser J. Cavaillès qu'à l'entendement infini de Dieu chez Spinoza, et au passage d'idée vraie à idée vraie".

⁵⁸⁹ "Sur la philosophie de Jean Cavaillès" [Enregistrement sonore]. Frémeaux & Associés, 2003, 16'14". Disponible sur: <<https://open.spotify.com/intl-pt/track/3W9PgJtyTFEjfmZLiy4lXn?si=f5e06a8e0f9d4f32>> (19/10/2023).

⁵⁹⁰ Macherey, P. *Hegel ou Spinoza*. Paris: La Découverte, 1990, p. 259-260.

spéculation, de la dialectique, mais crée également un grave imbroglio en ce qui concerne l'exigence de la *coincidentia oppositorum*. Or, en quoi précisément les opposés coïncideraient-ils sinon dans un *subiectum*, certes, dans les termes d'une logique prédicative de matrice aristotélicienne⁵⁹¹? Nous savons, en outre, que l'introduction du "sujet" est la tactique qui a permis à Hegel de résoudre le problème de l'altérité de la substance spinozienne, condamnée à l'acosmisme. Il est vrai que cette résolution, bien qu'elle signale remarquablement le problème des formes d'individualité, en ce qui concerne donc les modes finis, devient problématique pour d'autres raisons au cœur du projet hégélien, où l'individualité est négligée par rapport à la totalité (expressive, en l'espèce⁵⁹²).

La solution à la question posée par Macherey n'apparaîtra que près d'un demi-siècle plus tard, lorsque Balibar publie la version définitive de *Individualité et transindividualité chez Spinoza*⁵⁹³. La notion d'individualité cédera la place à la *transindividualité* obéissant implicitement à la résolution d'une dialectique matérialiste, énoncée dans le contexte d'une question localisée et paradoxale sur la notion de *conatus* dans le cadre du problème de la socialisation, ou de la politique proprement dite, où le *conatus* se traduit comme *droit naturel*. Toute altérité par rapport au *conatus* de quelque essence singulière est une menace à laquelle il n'y a d'autre recours que l'altérité elle-même comme solution. Étant donné que cette contradiction s'énonce dans la plus haute généralité en se référant à la relation entre les finis, elle aurait été curieusement traitée de manière implicite et même imperceptible par Spinoza. La notion de *transindividualité*, empruntée à Simondon, nomme cette contradiction en permanence, explicitant sa nature productive : "On voit pourquoi c'est une logique (dirons-nous une dialectique?) de la *coincidentia oppositorum*, ou mieux encore, de la *négation simultanée* des contraires abstraits qui est ici requise"⁵⁹⁴.

⁵⁹¹ Il faut tenir compte du traitement réservé par Aristote au problème du devenir, notamment dans sa *Physique*. L'invention du ὑποκείμενον. De même, l'éloge hégélien de la spéculation aristotélicienne. Cependant, il convient de souligner la critique hégélienne de la restriction aristotélicienne à la finitude, cf.: *GW* 30.1, 104-105.

⁵⁹² Sur la "totalité expressive", cf.: Althusser, L. *et alii*. *Lire Le Capital*. Paris: PUF, 1996, p. 276-277; pour une critique "à l'interprétation de la totalité expressive" chez Althusser, cf.: Lebrun, G. *La Patience du Concept*. Paris: Gallimard, 1972, p. 348-354.

⁵⁹³ Il s'agit d'un problème venu depuis l'intervention de Balibar dans *Lire Le Capital*. Et pour construire l'entière problème et sa intime connexion avec les dernières lignes de *Sur la logique et la théorie de la science* de Cavaillès, cf.: Balibar, É. "Sur les concepts fondamentaux du matérialisme historique" In.: *Lire Le Capital*. Paris: PUF, 1996, pp. 492 - 493; Balibar, É. "Sur les concepts fondamentaux du matérialisme historique" (Variantes de la première édition, 48) In.: *Lire Le Capital*. Paris: PUF, 1996, pp. 654-655).

⁵⁹⁴ "On voit pourquoi c'est une logique (dirons-nous une dialectique?) de la *coincidentia oppositorum*, ou mieux encore, de la *négation simultanée* des contraires abstraits qui est ici requise. S'il faut l'exprimer positivement, d'un terme unique, le meilleur me semble être celui de *transindividualité*, tel que l'emploie notamment Simondon dans son livre posthume, *L'individuation psychique et collective*." (Balibar, É. "Individualité et transindividualité chez Spinoza" In.: *Spinoza politique. Le transindividuel*. Paris: PUF, 2018, p. 204)

La permanence de la contradiction, son caractère ouvert et, par conséquent, sans garanties ni prétention de résolution définitive, est certainement "atypique" par rapport à la construction hégélienne⁵⁹⁵, et le *transindividuel* tente de la désigner, comprenant la généralité de la relation entre les finis et, dans une seule perspective, son instance imaginative⁵⁹⁶. Le déplacement du *subiectum* de l'infinité à la finitude déplace également tout le problème vers la relation entre les *subiecta*, ce qui exige la construction théorique de leur articulation qui se heurte à l'antinomie entre l'individualité et la totalité, ouvrant le texte de Balibar et dont la solution serait la *transindividualité* elle-même. Pour le dire à la manière hégélienne, la logique objective a été résolue, tandis que la logique subjective est restée bien en deçà, mais cela ne serait-il pas, dans une certaine mesure, la répétition du geste du dernier Engels? Dans ce sens, une équivalence suspecte apparaît entre la *transindividualité* et la *Wechselwirkung*, qui retombe encore sur la même limite du rôle unificateur du concept. Si cette lecture est correcte, nous nous retrouvons à nouveau dans une nouvelle zone hybride où la tension entre Hegel et Spinoza redevient indiscernable. Cependant, de nouveaux éléments apparaissent dans la construction de Balibar, y compris des éléments qui ont comme zone hybride les deux moments hybrides précédents. De plus, la contemporanéité de son intervention fait d'un problème qui semblait être un artefact de musée quelque chose de vivant et vivace aujourd'hui. En effet, la question du devenir, de sa pensabilité et de son inscription dans le langage, ainsi que sa construction logique, reste entièrement ouverte dans un domaine encore très épineux⁵⁹⁷. Cependant, une chose est certaine: la scène du péché originel se déroule dans les ténèbres hybrides d'un lien encore à établir entre les écritures de la pensée de Hegel et de Spinoza.

La reconduction du *reflet* au *fondement*

Jusqu'à maintenant les deux catégories mobilisés, le *reflet* et le *fondement*, quoiqu'elles ont entretenu des rapport sur divers endroits de notre recherche, elles n'ont pas pu s'articuler de manière définitive. Il faut qu'on opère cette articulation d'après nos analyses et surtout qu'on puisse montrer que ce sont ces deux catégories les plus centrales de l'écriture de pensée d'Althusser, enfin, il faut dépasser l'étage d'hypothèse qu'en a conféré et positivement reconduire le *reflet* au *fondement*. Considérons, prime d'abord, nos prémisses.

⁵⁹⁵ On ne peut manquer de remarquer une certaine proximité avec le projet d'Adorno dans sa *Negative Dialektik* (Adorno, T. *Negative Dialektik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1966). De plus, bien que publié de manière anachronique, le *mémoire* de Jacques Martin datant de la fin des années 1950 présente un intérêt considérable en ce qui concerne la discussion sur l'individualité chez Hegel (cf.: Martin, J. *L'individu chez Hegel*. Lyon: ENS Éditions, 2020). Par hypothèse, le problème de l'individualité chez Hegel peut être lu comme une traduction du problème de la réalité des modes finis selon sa lecture de Spinoza.

⁵⁹⁶ En fin de compte, Balibar présente une solution à un problème qu'il avait lui-même énoncé à l'époque de *Lire Le Capital* (cf.: Althusser, L. et alii. *Lire Le Capital*. Paris: PUF, 1996, p. 492-493 ; 654-655). Il convient de noter que le contexte théorique qui a permis son énoncé est marqué par la tension avec la phénoménologie, en particulier en ce qui concerne le problème de l'intersubjectivité dans le cadre de la cinquième méditation cartésienne de Husserl.

⁵⁹⁷ La récente proposition de Morfino, qui se nourrit entièrement de la transindividualité, soulève en réalité une aporie inconsciente et intéressante : en opérant l'ambivalence de la disjonction (exclusive/inclusive) énoncée comme "intersubjectivité ou transindividualité", la "transition" de l'une à l'autre ne se présente pas (cf.: Morfino, V. *Intersoggettività o transindividualità. Materiali per un'alternativa*. Roma: manifestolibri, 2022).

Comment Althusser a interprété la *théorie du reflet*? C'est seulement dans un ouvrage posthume, intitulé *Être marxiste en philosophie*, qu'on peut lire explicitement ses considérations sur cette théorie, en particulier à la lumière de la lecture de Lénine⁵⁹⁸. Selon cette perspective, la connaissance reflète l'objet, un objet qui précède toujours toute connaissance, conscience, ou présence. Cela constitue la position essentielle de la théorie du reflet, échappant ainsi au problème de la corrélation tout en abordant la question de la vérité. Cependant, le risque associé à cette affirmation apparente est certain: le danger de fixer la vérité du côté de l'objet, en raison de son caractère antérieur à la connaissance, semble, à première vue, conduire à un empirisme pur et simple. En d'autres termes, connaître ne serait que s'approprier la vérité de l'objet, soulevant ainsi la question de la manière dont cet objet, alors réel, parvient à la connaissance.

Althusser observe certaines difficultés soulevées par cette théorie. La manière de s'échapper de l'empirisme consiste à concevoir ce reflet comme actif plutôt que passif. Ainsi, "(...) il faut que les hommes agissent et transforment l'objet réel pour parvenir à sa connaissance, (...) il faut donc que le reflet, apparemment 'passif' si on le conçoit sur le modèle du miroir nu, soit déclaré actif"⁵⁹⁹. Cependant, il la juge "trop courte dans ses attendus philosophiques"⁶⁰⁰, affirmant que simplement déclarer que le reflet est actif ne suffit pas à résoudre toutes les complications liées à la question de la connaissance de l'objet réel. Les points fragiles ici résident dans l'affirmation de la différence entre la connaissance (et celui qui connaît, bien sûr) et l'objet réel, qui doivent cependant s'unifier à mesure que cet objet parvient à la connaissance. Il persiste un mystère quant à une activité propre du reflet qui ne s'explique jamais.

Cette observation conduit à une substitution de cette construction théorique par une autre qui propose la même structure dans un contexte différent. Les prémisses sont les suivantes: 1) il existe une séparation réelle entre la connaissance et l'objet; et 2) cette séparation doit se supprimer par la connaissance de cet objet. Mais il y a une autre prémisse implicite: 3) tantôt le connaître tantôt l'objet sont toujours déjà unifiés par la thèse de la réduction de toute la nature des choses à la matérialité, car, en dernière analyse, connaître ou penser sont tels que le travail, l'activité des muscles, du cerveau *etc.* En termes généraux, on pourrait dire qu'il s'agit d'une unité préalable, celle de la matérialité, qui établit une différence entre deux réalités ou deux modalités d'une seule et même matérialité dont l'une est irréductible à l'autre.

Cette façon d'extraire les prémisses constructives de la théorie du reflet est déjà une lecture clairement opérée à partir de l'écriture de pensée de Spinoza, en particulier à travers l'unique substance constante des attributs infinis qui sont réellement distincts les uns des autres. Leurs modalités finies, en ce qui concerne les deux attributs accessibles, la chose pensante et la chose étendue, précisément l'idée et le corps), ce sont des réalités irréductibles mais unifiées dans l'unique substance. Toutefois, connaître l'objet réel revient à le faire parvenir à la connaissance, ou à unifier d'une certaine manière ces deux réalités. Cette manière de poser, voire de transposer, le problème de l'activité de la théorie du reflet à travers l'écriture de

⁵⁹⁸ Cf.: Lénine, V. I. "Matérialisme et Empiriocriticisme" In.: *Oeuvres Complètes*. t. 14. Paris/Moscou: Éditions Sociales/Éditions du Progrès, 1962, 336-337.

⁵⁹⁹ Althusser, L. *Être marxiste en philosophie*. Paris: PUF, 2015, p. 167.

⁶⁰⁰ Althusser, L. *Être marxiste en philosophie*. Paris: PUF, 2015, p. 167.

pensée de Spinoza amène Althusser à se demander "comment donc réduire, de manière matérialiste, leur différence à l'unité?"⁶⁰¹. Répondre à cette question chez Spinoza signifierait alors résoudre positivement l'activité du reflet dans le marxisme:

Spinoza répond par la théorie du *parallélisme*: tout ce qui advient dans l'attribut étendue à son répondant exact dans l'attribut pensée: «*ordo et connectio rerum idem est ac ordo et connectio idearum* » [*sic*]: l'ordre des choses est identique à l'ordre des idées (de leurs idées, donc de leurs connaissances). Et comme, chez Spinoza, tout être est puissance, il s'agit *d'emblée* d'un parallélisme actif, d'une correspondance active, d'un reflet actif.⁶⁰²

Après avoir montré la façon par laquelle Spinoza a résolu cette reconduction de la différence à l'unité par sa théorie des trois genres de connaissance, Althusser poursuit à travers Hegel. Le dénominateur commun qui permet établir ce passage c'est la reconnaissance de la différence entre la connaissance et son objet, d'un côté, et, de l'autre, le refus d'une théorie de la connaissance, d'une manière artificiel qui reposerait dans une sorte de transcendance de ce problème même, c'est-à-dire toute une élaboration d'une construction extérieur par rapport à la tension entre l'objet réel et la connaissance et alors capable de assurée la reconduction de la différence à l'unité. Toutefois, la solution hégélienne, qu'enveloppe le "travail du négatif" en annulant les différences à chaque moment où elle apparaît, ce qui, à la différence de Spinoza, "multiplierait" les genres de connaissances, résulte, cependant, tautologique:

Il faut reconnaître que cette façon d'annuler la différence est d'une extrême facilité, puisqu'elle est proprement tautologique, que tout résultat est d'avance contenu dans ses présuppositions ou ses causes, et qu'ainsi la différence n'est jamais reconnue que par une feinte (encore une fois!) qui fait semblant de poser la différence alors qu'elle l'a déjà annulée de toute éternité.⁶⁰³

Cette tentative hégélienne, néanmoins, resterait en deçà de Spinoza du point de vue d'Althusser, surtout à cause de la téléologie, et avec elle son sens religieux sécularisé, qu'y est présente à travers l'aspect Providentiel du développement par la suppression de la différence, ou de la manque, en chaque moment successif où elle réapparaît et qui est rendu possible par la connaissance préalable divine de tout ce qu'il arrivera⁶⁰⁴. On fait remarquer encore ici que la lecture hégélienne d'Althusser est toujours fixé par cette téléologique que, du point de vue de la *WdL*, dépend de la "force" unificatrice du Concept. Quand Althusser pointe que la connaissance divine a le caractère *a priori*, l'immanence hégélienne redevient en quelque sorte à la question de droit (*quid iuri*) qui commande tout le développement, c'est-à-dire que l'aspect téléologique qu'y est toujours présent s'exerce tel une sorte de garantie de la reconduction de la différence à l'unité en chaque moment par la connaissance préalablement donnée par l'instance divine

⁶⁰¹ Althusser, L. *Être marxiste en philosophie*. Paris: PUF, 2015, p. 168.

⁶⁰² Althusser, L. *Être marxiste en philosophie*. Paris: PUF, 2015, p. 168-169.

⁶⁰³ Althusser, L. *Être marxiste en philosophie*. Paris: PUF, 2015, p. 170-171.

⁶⁰⁴ Althusser, L. *Être marxiste en philosophie*. Paris: PUF, 2015, p. 171.

traduite en téléologie. L'élément où cette providence se traduit de manière la plus visible c'est celui de la propre *subjectivité* dont tout le processus dépend.

C'est Marx qui dépasse les insuffisances de Spinoza et de Hegel, notamment, dans son texte sur la méthode de l'économie politique. Ainsi comme Spinoza, Marx part des faits (*quid facti*), et du fait qu'il existe de connaissances, soit les connaissances scientifiques soit celle non-scientifiques. Cependant, à la différence, selon la lecture d'Althusser, de Spinoza, Marx opère l'équivalence entre le fait et le devenir, c'est-à-dire que tous les faits sont des devenirs. Ce qui sépare le matérialisme de l'idéalisme en ce sens, la ligne de démarcation entre les deux tendances d'expression philosophique, elle est mise aussi en devenir, c'est "l'exigence, sans cesse renaissante, de reprendre et de retracer cette ligne de démarcation à l'occasion de chaque cas théorique ou concret, ou qu'il s'agisse, comme ailleurs, de la théorie et de la pratique politique"⁶⁰⁵.

Par ce biais encore persiste la vérité comme le lien d'une connaissance, conscience, ou présence, à l'objet, en l'espèce, réel. C'est d'après la sentence de Saint Thomas d'Aquin qu'énonce la *vérité* comme l'adéquation entre l'intellect et la chose (*Veritas est adaequatio rei et intellectus*) qu'Althusser a résumé schématiquement la corrélation essentielle qu'anime la construction et les variantes du connaître entre les tendances formalisme et empiriste, c'est-à-dire à la vérité dont la source provient de l'objet (V=O) en tant qu'empirisme, et à la vérité qui se trouve dans l'élément de celui qui connaît (V=S). Ce philosophème a la portée de permettre désigne la corrélation aussi par leur fixité des termes corrélats, ou l'immuable qui s'instaure par l'adéquation elle-même comme vérité. Marx s'opposera à cette construction, et non seulement le devenir l'affectera comme aussi ce devenir inscrira les termes corrélats aux déterminations proprement sociales, à la dépendance d'une "théorie du développement des forces productives sous les rapports de production et leurs effets conjoints dans le domaine de la découverte scientifique"⁶⁰⁶.

Si, d'un côté, Marx dépasse Hegel et Spinoza, c'est intéressant de remarquer qu'Althusser continue à lire la démarche marxienne encore sur la grille spinozienne⁶⁰⁷. En effet, trois niveaux sont analysés, à la ressemblance des trois genres de connaissances de Spinoza, dont le premier se réfère aux *sens* en tant qu'origine de toute connaissance. Cette thèse aussi professée par Lénine, toutefois, se présente problématique à la mesure que les *sens* sont compris plutôt comme *passifs*. S'il est correct d'affirmer que les sens sont l'origine de toute connaissance, Marx pourtant va plus loin, car il ne parle pas des sens d'après ses thèses *ad Feuerbach* sinon comme *actives*, comme certain devenir sensible ou, précisément, comme "activité pratique sensible"⁶⁰⁸:

⁶⁰⁵ Althusser, L. *Être marxiste en philosophie*. Paris: PUF, 2015, p. 175.

⁶⁰⁶ Althusser, L. *Être marxiste en philosophie*. Paris: PUF, 2015, p. 175-176.

⁶⁰⁷ Je fait remarquer la façon dont Althusser semble conjuguer les trois genres de connaissance chez Spinoza avec la "méthode de l'économie politique" de Marx par sa construction des trois généralités, cf.: Althusser, L. "Sur la dialectique matérialiste" In.: *Pour Marx*. Paris: La découverte, 1996, p. 187-195; Althusser, L. "Sur le travail théorique. Difficultés et ressources" In.: *Louis Althusser. Les dossiers de la pensée*. Pantin: Les Temps de Cerises, 2006, p. 35-64.

⁶⁰⁸ Althusser, L. *Être marxiste en philosophie*. Paris: PUF, 2015, p. 176.

(...) car les sens ne sont passifs qu'à la limite et dans l'abstraction, ils interviennent en fait dans le "tout" d'une pratique sensible, qui les oriente et les guide, non d'après les seuls besoins des individus humains, mais d'après les "intérêts" du groupe social primitif, attentif (sans le savoir) à conserver un équilibre favorable avec la nature dont il tire sa subsistance. Mais là aussi, tout dépend de l'analyse de ses conditions matérielles et sociales, donc de la science appelée matérialisme historique.⁶⁰⁹

On voit comment la corrélation non seulement est comprise en des termes de processus, ou en devenir, mais que ce devenir, il ne peut pas être appréhendé sinon dans un cadre plus large où tout pratique est déterminé. La dépendance de toute activité pratique sensible du Tout social déplace l'adéquation pour l'exigence de l'intelligence de ce même Tout, aussi en devenir, et compris, lui-même, par la science du matérialisme historique. En outre, remarquons que ce premier niveau met en évidence que ces pratiques, à la mesure qu'elles ne sont intelligibles qu'à partir de l'analyse de ses conditions matérielles et sociales posées par le Tout où elles s'insèrent; ces pratiques s'expliquent par ces déterminations sociales *sans qui ceux qui pratiquent les sachent*, ce qu'implique ces activités ou les sens actifs au domaine de l'idéologie.

À son tour, le deuxième niveau concerne proprement la connaissance, le concept ou la théorie: "on passe ainsi (...) de l'ordre de l'observation et du calcul empirique, à l'ordre de la théorie abstraite nécessaire"⁶¹⁰ où il faut que l'objet de cette connaissance soit construit pour qu'il puisse être interrogé, pour qu'il puisse, d'après ces questions lui concernant, être vérifié ou infirmé par "la pratique de l'expérimentation" comme condition universelle de toute et de n'importe quelle connaissance⁶¹¹. Le plus intrigante n'est pas ce deuxième niveau, mais le troisième. C'est surtout à partir de la pensée de ce niveau-là que la distinction devient encore plus tendue. En effet, si le matérialisme marxiste reconnaît la distinction entre l'objet et sa connaissance, d'un côté, de l'autre, il faut penser cette distinction différemment⁶¹². Et la première différence qu'il s'impose ce sont par rapport aux conditions d'un problème quelconque, lesquelles ne sont pas définies simplement par celui qui connaît ou vise à connaître, le chercheur, mais plutôt par "tout le travail passé des chercheurs qui l'ont précédé"⁶¹³, c'est-à-dire que "le chercheur qui 'trouve' ainsi une connaissance nouvelle n'est qu'un maillon dans une chaîne sans origine ni fin, qu'un moment dans un processus sans origine ni fin, qu'un agent, actif certes, mais dans un 'procès sans sujet ni fin', qui renvoie en dernière instance au procès de développement de la société"^{614 615}.

Du côté de l'objet, Althusser récupère le sens essentiel de la théorie du reflet, à savoir, l'affirmation de l'existence de l'objet en dehors de la connaissance. Toutefois, il faut qu'on regard de près cette question sur l'objet: "Marx explique: lorsque le rapport à l'objet est purement 'spéculatif' (de connaissance pure),

⁶⁰⁹ Althusser, L. *Être marxiste en philosophie*. Paris: PUF, 2015, p. 176.

⁶¹⁰ Althusser, L. *Être marxiste en philosophie*. Paris: PUF, 2015, p. 177.

⁶¹¹ Althusser, L. *Être marxiste en philosophie*. Paris: PUF, 2015, p. 178.

⁶¹² Althusser, L. *Être marxiste en philosophie*. Paris: PUF, 2015, p. 179.

⁶¹³ Althusser, L. *Être marxiste en philosophie*. Paris: PUF, 2015, p. 179.

⁶¹⁴ Althusser, L. *Être marxiste en philosophie*. Paris: PUF, 2015, p. 179-180.

⁶¹⁵ Cf.: Lanciote, D. "A tese althusseriana do processo sem Sujeito nem Fim(s)" In.: *Ideias*, vol. 10. Campinas: Unicamp, 2019, p. 1-40.

lorsqu'il ne s'agit pas, dans le procès de connaissance, de modifier ou de transformer l'objet, l'objet reste évidemment le même, 'avant comme après' le procès de connaissance en dehors de lui"⁶¹⁶. Cette position concernant l'objet, qui fait de l'"avant comme après" le synonyme de l'"immuable", semble contredire frontalement le devenir, car cela veut dire, dans un sens littéral, que cette "immutabilité" de l'objet se réfère à la seule existence du propre objet précédente à et dehors de toute connaissance, et que l'aspect du devenir ne concernerait qu'exclusivement au côté de la connaissance, alors compris comme "pratique". Et Althusser semble corroborer fortement à ce sens, et qu'insiste sur la distinction entre objet réel, l'immuable, et l'objet de connaissance, muable: "*Un dédoublement de l'objet*. Le savant ne travaille pas directement sur l'objet qu'il veut connaître, sans quoi il le transformerait. Il travaille sur autre chose: sur sa représentation provisoire de cet objet. Provisoire: car s'il veut le connaître, il va la transformer"⁶¹⁷.

La transformation de l'objet ne serait que restreinte à la connaissance. Elle ne m'opérerait que sur la représentation de l'objet qui parviendra connu, tandis que l'objet réel reste toujours le même, immuable. Ce que la connaissance vise, c'est "la connaissance d'une nouvelle propriété de l'objet"⁶¹⁸, une propriété connue seulement par le travail sur la représentation de l'objet réel. C'est tout à fait claire que cette distinction qui semble supprimer le devenir de l'objet réel est soutenu par Althusser, elle est bien fixée par lui: "Nous avons donc deux objets: l'objet réel, immuable, et l'objet de connaissance, travaillé par le savant, et donc changeant, et changeant pour atteindre la connaissance de l'objet réel"⁶¹⁹. Or, on retourne par là au moment initial du problème, on retourne à la théorie du reflet où la distinction entre l'objet réel et l'objet de la connaissance est subsumée à la construction spinozienne du parallélisme, mais un parallélisme qui se refuse à être interprété comme adéquation ou reflet, un parallélisme qui, en fait, procure substituer le reflet et l'adéquation lesquels sont conçus comme une seule et même manière de faire face au problème du rapport entre l'objet réel et l'objet de connaissance: "Et nous savons qu'il n'établissait pas entre ces deux objets un rapport d'adéquation ou de reflet, mais de *parallélisme*, solution subtile et plus juste"⁶²⁰. Or, cette solution "subtile et plus juste" indique que tout ce développement du problème n'avait pas dépassé le deuxième niveau.

Que ce chemin basculé a abouti à un clair contresens, cela saute aux yeux. Certes, le caractère de transformation de l'objet, en l'espèce, de connaissance, et lié à la pratique qui, à son tour, est en dernière instance déterminée par la société nous fournit des éléments suffisantes pour échapper à la position du connaître idéaliste, à la simple corrélation et ses variations concernant la vérité, formalistes ou empiristes. Cependant, que l'objet réel soit établi comme immuable, cela pose des problèmes par rapport à sa nature en devenir. En plus, on ne saurait pas bien déterminer en quoi Marx différencierait de Spinoza, bref, on reste dans

⁶¹⁶ Althusser, L. *Être marxiste en philosophie*. Paris: PUF, 2015, p. 180.

⁶¹⁷ Althusser, L. *Être marxiste en philosophie*. Paris: PUF, 2015, p. 181.

⁶¹⁸ Althusser, L. *Être marxiste en philosophie*. Paris: PUF, 2015, p. 181.

⁶¹⁹ Althusser, L. *Être marxiste en philosophie*. Paris: PUF, 2015, p. 182.

⁶²⁰ Althusser, L. *Être marxiste en philosophie*. Paris: PUF, 2015, p. 183.

ce parallélisme trop court, je dirais, pour ses attendus philosophiques. Mais Althusser ne finit pas sur ce point: le troisième niveau advient du moment qu'on se interroge sur la différence de Marx par rapport à la position de Spinoza. "Marx va plus loin", et continue Althusser:

Non seulement il supprime l'idée d'objet au profit de l'idée de *procès*, dont tel objet n'est jamais qu'un moment ou un maillon. Mais encore il supprime la différence, qu'il a notée, entre les deux objets. Pour lui, il y a identité immédiate, *mais* dans le processus de la connaissance, entre l'objet de connaissance et l'objet réel. Quand on connaît une chose, la connaissance de cette chose est la chose même, connue. (...) Le matérialisme de Marx repose ainsi (...) sur le monisme. Il n'y a qu'une seule réalité, un seul processus, que est, à la fois, réel et de connaissance, et rien d'autre, et tout dualisme est idéaliste.⁶²¹

Malgré cette intéressante manière dont Althusser reconnaît en quoi Marx va plus loin, c'est-à-dire qu'il véritablement identifie les deux objets dans un même processus, et plus encore, qu'il substitue la notion elle-même d'objet à la notion de *procès*; encore Althusser restreint tout cette position marxienne à une repérage philosophique qui vise "orienter la pratique", contrairement, "(...) on ne comprendrait pas que Marx à la fois reconnaisse l'existence de deux objets, et l'annule"⁶²². Le statut de l'annulation de la distinction entre l'objet réel et l'objet de connaissance n'existe pas et ne dépasse pas sinon dans le cadre de confrontation avec des thèses idéalistes, ces objets ne font qu'un seul et même objet dans un terrain où il faut qu'ils soient identifiés, ce que Marx, "il épouse certains de leurs arguments [des idéalistes], mais pour les retourner contre leurs auteurs"⁶²³.

J'ajoute un pas très important est pourtant opéré ici et qu'on a déjà fait allusion: pour Marx, le *procès* de connaissance n'est pas seulement la transformation de l'objet, mais aussi ce celui qui connaît. Et Althusser souligne ce dernier point capital en disant que "l'agent est un des éléments du dispositif expérimental"⁶²⁴, ce qui se connecte directement au problème de la *topique* et de l'inclusion de Marx lui-même dans sa *topique*, ainsi comme l'agent qui vise connaître n'est pas être compris sinon dans une formation sociale déterminé. Ce point, en faisant abstraction de la grave différence du tout marxien par rapport au tout hégélien, n'est pas pourtant étranger à l'écriture de pensée hégélienne. Et ici, après ce qu'on vient de observer, on ne peut pas perdre la grande chance de se demander ironiquement, bien sûr, pourquoi Hegel est-il complètement absence de toute cette dernière discussion. Mais vraiment, est-ce qu'il est absent? Malgré la coquetterie d'Althusser avec des formules kantienne pendant cette discussion sur le connaître et l'objet, il faut se méfier de l'absence de Hegel:

Mais voyez comment les choses se passent. Cette connaissance, qui paraît distincte de son objet dans un premier moment, dans un second, elle rentre en lui, s'incorpore à lui comme étant *sa* connaissance, comme étant sa propriété, comme étant une de ses propriétés. La connaissance d'une propriété d'un objet devient ainsi ce qu'elle était depuis toujours: propriété de cet objet même. Ce

⁶²¹ Althusser, L. *Être marxiste en philosophie*. Paris: PUF, 2015, p. 183-184.

⁶²² Althusser, L. *Être marxiste en philosophie*. Paris: PUF, 2015, p. 184.

⁶²³ Althusser, L. *Être marxiste en philosophie*. Paris: PUF, 2015, p. 184.

⁶²⁴ Althusser, L. *Être marxiste en philosophie*. Paris: PUF, 2015, p. 187.

qui rétablit ainsi l'identité éternelle, un instant troublée par l'apparence de la distinction. Et celui qui croirait que tout cela se fait dans le temps, avec un avant et un après, se tromperait. Bien sûr, il y a un avant et un après pour le chercheur, sinon on ne comprendrait pas et il ne comprendrait pas qu'il lui faut tout ce travail et tout ce temps de travail intellectuel. Mais pour l'objet, il n'en est rien. "Avant comme après", ainsi l'écrit Marx, il subsiste en dehors de la connaissance, et possède toutes ses propriétés, à cette différence près qu'elles ne sont pas encore toutes découvertes, mais il s'en moque bien. Il lui suffit d'attendre: il a tout son avenir derrière lui. Marx ne disait rien d'autre, quand, dans un passage bref et énigmatique du *Capital*, il écrivait: au fond, la théorie de la valeur a toujours existé, plus ou moins consciemment. (...) Spinoza le savait, qui allait jusqu'à écrire, en bon expérimentaliste qu'il était: "nous sentons et nous expérimentons que nous sommes éternels". Et il l'écrivait à propos des connaissances scientifiques.⁶²⁵

C'est avec ces mots qu'Althusser finit sa discussion commencée par la théorie du reflet, des mots, certes, toujours doués d'éloquente force rhétorique et pleins de contenu. Mais voyons-le en clair: ce ne serait pas le cas d'un énorme ressemblance, pour dire le moins, avec toute la discussion de Hegel sur le *fondement* dans la *WdL*? La spéculation hégélienne ne veut pas aussi dépasser et le formalisme et l'empirisme? Elle ne fait pas les déterminations de la réflexion s'enraciner dans la Chose et, après, le rapport du rapport entre les déterminations de la réflexion et la Chose le fondement complet, en dissolvant la corrélation entièrement?

Si l'unification entre les deux types d'objets chez Marx n'est due qu'aux occasions où il faut telle ou telle position en face des positions idéalistes, dont Marx n'épouse pas les thèses idéalistes, y compris cette thèse de l'unification, que de manière circonstancielle et pour les retourner contre ses adversaire de circonstance, d'où Althusser a trouvé un (non-)argument qu'à lui permet soutenir à tout prix l'objet réel immuable; on ne saurait pas en quoi cet objet réel se distinguerait d'un sorte de chose en soi, encore si Althusser clairement a rejeté la corrélation. On ne voit pas pourquoi Marx est allé plus loin et surtout par rapport à Spinoza en ce qui concerne le troisième niveau, sinon par le sens pratique - lequel est tout à fait correct à mon avis et dans la même mesure qu'insuffisant - d'un appel d'orientation à l'action et, ce qu'il est le plus important, *révolutionnaire*.

Althusser dit explicitement que Marx va plus loin, néanmoins, il finit par Spinoza et avec Spinoza, certes, en donnant un sens tout nouveau à l'expérience de l'éternité, mais sans aucun valeur positif par rapport à l'unification des deux objets. Et même, la théorie du reflet, soit il s'agit d'un reflet passif ou actif, est substituée par le *parallélisme*, et la demande de la reconduction de la différence à l'unité n'est pas vraiment répondu sinon par la signalisation à l'appel pratique. L'unique élément le plus positif c'est celui de la substitution de l'objet, de la notion d'objet, par celle de *procès* et comme condition pour l'unification *cum grano salis*, on l'a vu bien. Toutefois, en considérant toutes ces choses de très près, Engels n'avait pas lui-même proposé le parallélisme, et la substitution de la notion d'objet par la notion de processus, l'un seul et même *procès*, et complexe? La solution qu'on trouve Marx et Engels pour le problème de la chose en soi a compté avec des arguments hégéliens, et qui se concentre dans la discussion du fondement et, après, dans l'affirmation de l'intellection de la chose en soi par le devenir, le devenir à l'existence de la Chose. Dietzgen aussi est arrivé par d'autres raisonnements au même résultat, malgré les infinies déclarations de ses

⁶²⁵ Althusser, L. *Être marxiste en philosophie*. Paris: PUF, 2015, p. 187-188.

insuffisances⁶²⁶, et même son innocence, faites par Lénine⁶²⁷. C'est sur point précis qu'il faut se douter des arguments d'Althusser, à dépit de ses énormes avancements sur plusieurs aspects du matérialisme et du marxisme, car la perd du devenir de l'objet réel sans doute résoudre des complications de l'ordre dite "épistémologique", mais il semble faire rentre par la fenêtre d'autres énormes complications concernant l'ancien problème de la chose en soi.

Il faut noter la profonde oscillation de la notion de *reflet* chez Althusser, qui parfois assume presque, ou sinon assume véritablement, un valeur conceptuel, et qui est, pourtant, explicitement refusée par lui. Mais encore au reflet il est réservé un rôle majeur qui le reconduit presque par la main au fondement, dont ce passage de *Soutenance D'Amiens* semble nous éclaircir:

J'ai cru pouvoir le montrer [que la dialectique marxienne n'est pas celle hégélienne] à propos de la contradiction, en signalant que si l'on prenait au sérieux la nature du tout marxiste et son inégalité, on devait en venir à l'idée que cette inégalité se réfléchissait nécessairement dans la forme de la *surdétermination* ou de la *sous-détermination* de la contradiction.⁶²⁸

À l'instar de la nouvelle logique proposée par Althusser en *Lire Le Capital*, ces deux catégories sont proprement des catégories du *reflet*, du *reflet nécessaire* de l'inégalité du *fondement*, du Tout, et où le devenir y entièrement compris:

C'est dans la lutte des classes que le prolétariat parvient à déchiffrer et affronter réellement les rapports de forces où il est engagé, parvient à conquérir peu à peu son unité et ses positions de classe et de lutte. Rien de cela ne se fait dans la clarté d'une pure conscience face à la pure objectivité d'une situation. Car tout ce procès est constitué et dominé par des rapports contradictoires qui ne se réalisent et découvrent que peu à peu, et peuvent réserver les surprises de l'anticipation (*surdétermination*) ou du retard (*sous-détermination*).⁶²⁹

⁶²⁶ Je voudrais ici rendre justice à un penseur de grande envergure, J. Dietzgen, et rappeler le passage suivant de son écriture: "Können wir die Dinge sehen? Nein, wir sehen nur die Wirkung der Dinge auf unsere Augen. Wir schmecken nicht den Essig, sondern die Relation des Essigs zu unserer Zunge. Das Produkt ist die Empfindung der Säure. Der Essig ist nur gegenüber der Zunge wirkend sauer, Eisen gegenüber wirkt er auflösend, Kälte gegenüber wird er fest, Wärme gegenüber flüssig. Und er wirkt so verschieden, als die Objekt verschieden sind, mit denen er in Raum und Zeit Relationen eingeht. Der Essig erscheint, wie ohne Ausnahme alle Dinge erscheinen; aber niemals als Essig an und für sich, sondern immer nur in Relation, in Kontakt, in Verbindung mit anderen Erscheinungen. Jede Erscheinung ist Produkt von Subjekt und Objekt" (Dietzgen, J. "Das Wesen der menschlichen Kopfarbeit" In.: Dietzgen, E. (herausgegeben von). *Josef Dietzgens Gesammelte Schriften*. Berlin: Verlag von J.H.W. Dietz Nachf, 1930, p. 15) (Trad. fr.: Dietzgen, J. *L'Essence du travail intellectuel*. Présentation et traduction de J.-P. Osier. Paris: Maspero, 1973, p. 33: "Pouvons-nous voir les choses? Non, nous ne voyons que l'effet de choses sur nos yeux. Nous ne goûtons pas le vinaigre, mais la relation du vinaigre à notre langue. Le produit en est la sensation de l'acide. Le vinaigre n'a *un effet acide* que vis-à-vis de la langue; vis-à-vis du fer, il agit comme un dissolvant, au froid il se condense, à la chaleur il se liquéfie. Et ses effets ont autant de variété que les objets avec lesquels il entretient des relations spatio-temporelles. Le vinaigre *se manifeste phénoménalement* [erscheint] comme le font toutes choses sans exception; jamais pourtant comme vinaigre en et pour soi, mais toujours uniquement en relation, en contact, en liaison avec d'autres phénomènes. Tout phénomène est produit du sujet et de l'objet".

⁶²⁷ Cf.: Lénine, V. I. "Matérialisme et Empiriocriticisme" In.: *Oeuvres Complètes*. Tome 14. Paris/Moscou: Éditions Sociales/Éditions du Progrès, 1962, p. 161-162; 255-259.

⁶²⁸ Althusser, L. "Soutenance D'Amiens" In.: *Solitude de Machiavel*. Paris: PUF, 1998, p. 215.

⁶²⁹ Althusser, L. "Histoire terminée, histoire interminable" In.: *Solitude de Machiavel*. Paris: PUF, 1998, p. 240.

La *surdétermination*, l'anticipation. La *sous-détermination*, le retard. Ce sont des reflets dans la tête humaine, dans les têtes humaines, d'un mode extérieur rempli de faits complexes, de devenirs, déterminés par des déterminations elles-mêmes de certaines manières déterminées, et à la présence, une ou plusieurs consciences prises dans une corrélation posée, spectatrices, fixées par un insistant retard, une circulation, qui laisse toujours un vide au présent, lequel est comblé par l'idéologie ou par la violence; ce retard en incessante circulation dans un seul point qui sait parfois à l'espoir d'une connaissance qui fait signe à l'avenir d'une anticipation de lutte et de l'unité - *materia formans* - l'unité d'une classe toute entière.

Sur la dialectique matérialiste

Pourquoi l'absence d'une analyse de l'écriture *Sur la dialectique matérialiste*? Ce n'est pas tant une absence que la notion de contradiction est absente dans *Lire Le Capital*, premièrement. Tout l'effort de cette première écriture est concentré sur l'harmonisation de la notion de *contradiction* avec la notion du *Tout* alors reformulée, dont le recours à des notions venues de Freud intervient pour tenter de rendre compte d'une formalisation - à mi-chemin, c'est certain - par emprunt. Althusser, sous la prémisse qui établit la distinction entre l'intériorité et l'extériorité chez Hegel, également métamorphosé dans le couple essence/phénomène &c., a choisi l'"action réciproque", la *Wechselwirkung*, comme la notion à combattre et à substituer, notamment, par la surdétermination:

C'est donc non pas l'inégalité externe qui fonde, quand elle intervient, l'existence d'une inégalité interne (...), mais c'est au contraire l'inégalité interne qui est première, et qui fonde le rôle de l'inégalité externe et jusqu'aux effets que cette seconde inégalité exerce à l'intérieur des formations sociales en présence. Toute interprétation qui renvoie les phénomènes d'inégalité interne à l'inégalité externe (...) tombe dans le mécanisme, ou, dans ce qui en est souvent l'alibi: dans une théorie de l'action réciproque entre le dehors et le dedans. C'est donc à l'inégalité intérieure primitive qu'il faut remonter pour saisir l'essence de l'inégalité extérieure. Toute l'histoire de la théorie et de la pratique marxiste vérifie ce point. Ce n'est pas seulement comme l'effet extérieur de l'interaction entre différentes formations sociales existantes, que la théorie et la pratique marxiste rencontrent l'inégalité, - mais au sein même de chaque formation sociale. Et, au sein de chaque formation sociale, ce n'est pas seulement sous la forme de la simple extériorité (*action réciproque* entre l'infrastructure et la superstructure) que la théorie et la pratique marxistes rencontrent l'inégalité, - mais sous une forme organiquement *intérieure* à chaque instance de la totalité sociale, à chaque contradiction.⁶³⁰

La distinction entre l'intérieur et l'extérieur perd sa validité en ce qui concerne la catégorie de *Wechselwirkung*. Il est vrai qu'en suivant Hegel, on peut constater, comme l'a souligné Althusser avec insistance, l'absence d'un élément crucial par rapport à Marx, à savoir une détermination en dernière instance, ou plus précisément la base d'où se construit toute la superstructure telle qu'elle nous est présentée selon la *topique*. Cette construction superstructurale rompt avec le cercle et la circulation, brisant ainsi l'équipollence de tous les éléments immanents au Tout, le transformant en un Tout structuré dont la

⁶³⁰ Althusser, L. "Sur la dialectique matérialiste (*De l'inégalité des origines*)" In.: *Pour Marx*. Paris: La Découverte, 1996, p. 218-219.

structuration est modulée par l'élément en dominance. Engels ne disait pas autre chose, cependant, Althusser prend ses distances. Il se confronte au même problème que celui qu'Engels a identifié, perçu et tenté de résoudre, ou du moins qu'il a essayé d'indiquer un chemin cohérent avec le matérialisme historique.

Il a cherché une alternative pour l'immense difficulté d'une "logique de la complexité". S'il y a un grand problème qui anime presque entièrement *Sur la dialectique matérialiste*, il est loin d'une réussite d'une sorte de formalisation opérationnelle de la contradiction alors comprise en tant que toujours surdéterminée; en effet, Althusser n'était pas en bonne mesure de le faire sinon de l'esquisser. Ce grand, essentiel problème, en fait, peut être exposé dans une seule ligne, à savoir, l'articulation entre le fondement et le reflet, ou la réflexion. C'est dans cette écriture qu'il s'explique l'argument central de la reconduction du reflet au fondement, un fondement qui se réfléchit en soi-même et provoque les complexes devenir et leur intelligibilité par cette réflexion elle-même. Le nom de la reconduction du reflet au fondement, par l'effet de la réflexion qu'opère le retour à soi-même comme leur pensabilité, c'est *contradiction*, en tant que élément moteur, un élément qu'implique la *lute réelle*:

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*; c'est donc dire que le lieu d'affrontement peut varier selon le rapport actuel des contradictions dans la structure à dominante; c'est dire que la *condensation* de la lutte en un lieu stratégique est inséparable du *déplacement* de la dominante entre les contradictions; que ces phénomènes organiques de *déplacement* et de *condensation* sont l'existence même de "l'identité des contraires", jusqu'à ce qu'ils produisent la forme globalement visible de la *mutation* ou du bond qualitatif qui sanctionne le moment révolutionnaire de la refonte du tout.⁶³¹

Derrière les notions d'emprunt venues de Freud, en l'espèce, la *condensation* et le *déplacement*, le principal aspect à remarquer ici c'est la *refonte du tout*, laquelle se traduit, en reprenant *Contradiction et Surdétermination*, en *rupture révolutionnaire*. Il s'agit du changement du fondement sans lequel le Tout reste, en dépit de ses variations ou modulations immanentes, intact. Mais qu'est-ce que cela veut dire, que la contradiction *implique* une lutte réelle? Althusser parle des lieux, des lieux où se situent les affrontements et qui varient selon le rapport actuel des contradictions dans le Tout. Or, la lutte réelle ne peut pas exister sans qu'il y ait un lieu où cet affrontement se passe, mais ce lieu, à son tour, n'existe qu'à la mesure du rapport, de l'effet des jeux des contradictions. C'est-à-dire que les contradictions précèdent les lieux, que la condition des variations des lieux dépend des changements des rapports des contradictions.

La priorité de la contradiction par rapport à la lutte réelle nous conduit à considérer la prééminence des conditions inhérentes aux luttes elles-mêmes. C'est dans ces espaces, ces vides créés par le jeu des contradictions, que la lutte réelle acquiert non seulement sa possibilité, mais aussi les conditions de son existence. N'est-ce pas similaire à une autre notion qu'on peut emprunter aussi à Freud, celle de pulsion, qu'à chaque fois cherche à échapper à la censure et à s'affirmer? En d'autres termes, cette pulsion contenue, cette puissance incontrôlable qui avec impatience attend où échapper, un petit trou, un vide minime, par où

⁶³¹ Althusser, L. "Sur la dialectique matérialiste (*De l'inégalité des origines*)" In.: *Pour Marx*. Paris: La Découverte, 1996, p. 222.

s'écoule avec vigueur et violence. Ce sont ces endroits où elle déclenche le conflit, la lutte, et précisément de manière tangible, en chair et os, entre sa contention ou le comblement du vide d'un côté, et son impérieuse puissance de s'élargir et de s'imposer victorieuse face à tous les efforts de l'autre pour la contenir.

Mais là il n'est s'agit pas de comprendre la priorité de la contradiction, alors considérée par ses conditions inhérentes, comme une sorte de antériorité *réelle* par rapport à la *lutte*. Ce que la contradiction ne serait plutôt que pensabilité de ce qu'arrive à distance prise où le lieu ou le vide a pour effet engendrer, pour ainsi dire, du mouvement, précisément de la lutte. La priorité de la contradiction c'est donc la pensabilité des conditions de ce qui se passe *en fait*, de la lutte acharnée qui comble le vide qui lie en faisant coïncider les divers, les opposés et les antagoniques. Cette réflexion n'est pas extérieur par rapport au fondement, au Tout structuré. En ce qui concerne ces conditions, Althusser, cependant, insistera sur leur absence chez Hegel, comme si cette absence se faisait en parallèle avec la conception d'un Tout qu'y soit structuré, certes, à dominance:

C'est parce que les conditions d'existence, naturelles ou historiques, ne sont jamais pour Hegel que la *contingence*, qu'elles ne déterminent en rien la totalité spirituelle de la société: l'absence des conditions (au sens non-empirique, non-contingent) va nécessairement de pair chez Hegel, avec l'absence de structure réelle du tout, avec l'absence d'une structure à dominante, avec l'absence d'une détermination fondamentale, et avec l'absence de cette réflexion des conditions dans la contradiction, que représente sa "*surdétermination*".⁶³²

On a vu pourtant que s'il est vrai que le Tout hégélien se figure équidistante d'un centre occupé par certain principe, dont son sphéricité ressaut l'équipollence de ses éléments immanentes; par contre, on a vu aussi que, chez Hegel, les contradictions sont prises par leur équivalence pleine avec les conditions. La *réflexion* des *conditions* dans la *contradiction*, en étant ce qui propose justement la *surdétermination*, curieusement est déjà aussi présent chez Hegel en quelque façon. Néanmoins, à la différence essentielle selon laquelle la *surdétermination*, ou la *réflexion des conditions dans la contradiction*, a pour *fondement* un Tout complément autre, et cela change tout:

La surdétermination désigne dans la contradiction la qualité essentielle suivante: la réflexion, dans la contradiction même, de ses conditions d'existence, c'est-à-dire de sa situation dans la structure à dominante du tout complexe. Cette "situation" n'est pas univoque. Elle n'est ni sa seule situation "*de droit*" (celle qu'elle occupe dans la hiérarchie des instances par rapport à l'instance déterminante: l'économie dans la société) ni sa seule situation "*de fait*" (si elle est, dans le stade considéré, dominante ou subordonnée) mais le *rapport de cette situation de fait à cette situation de droit*, c'est-à-dire le rapport même qui fait de cette situation de fait une "*variation*" de la structure, à dominante, "*invariant*" de la totalité.⁶³³

D'abord, il devient manifeste que la priorité de la contradiction n'est pas le même que son antériorité, soit réelle, soit logique. La réflexion dissout une éventuelle distance qu'une distinction entre la

⁶³² Althusser, L. "Sur la dialectique matérialiste (*De l'inégalité des origines*)" In.: *Pour Marx*. Paris: La Découverte, 1996, p. 214.

⁶³³ Althusser, L. "Sur la dialectique matérialiste (*De l'inégalité des origines*)" In.: *Pour Marx*. Paris: La Découverte, 1996, p. 215.

contradiction et la condition pourrait y avoir. Du point de vue de la pensabilité, la contradiction est prioritaire, mais réellement elle est une seule et même chose, à raison de la réflexion, que la lutte réelle en acte. Au même temps, cette priorité de la pensabilité propose une sorte d'“anticipation” par rapport aux vides, aux lieux des luttes, toutefois, sans qu'il y soit préétablie le résultat de cette lutte. “Anticiper” les lieux ou les vides où les luttes sont sur le point d'y arriver et s'acharner répond à la puissance de l'intelligibilité des conditions elles-mêmes, il s'agit de l'affaire de la politique. C'est pourquoi Althusser exclut la situation *de droit et de fait* pour afférer qu'il s'agit plutôt du *rapport de la situation de fait à la situation de droit* et que ce rapport n'est pensable, analysable, bref, anticipante qu'à partir des *variations de la structure*, du *Tout structuré*. Et c'est pourquoi on peut justifier en quelque sorte la disparition de la notion de contradiction en *Lire Le Capital*, car une fois assumée la réflexion dans les termes qu'on a considéré, il suffit de se repérer par le *Tout structuré à dominance* pour parvenir à l'anticipation, ou à la *surdétermination*, capable de permettre de déterminer l'action politique, ou avant tout, les lieux des luttes réelles.

Il est très intéressant qu'Althusser, en nous rappelant par ce jargon de matrice kantienne, ce qui est “de fait” et “de droit”, envisage échapper du double risque de l'empirisme et du formaliste, représentés par la par la corrélation entre l'objet et le sujet. La “situation” n'est pas “univoque” ne veut dire autre chose que son non-réduction ou rechute dans un de ces côtés, c'est-à-dire qu'elle n'est pas l'expression d'une identité qui préserverait ces différences comme des présupposés. Alors, “la contradiction cesse d'être univoque”, mais, ajout Althusser aussi que:

(...) cessant d'être univoque, elle ne devient pas “équivoque” pour autant, produit de la première pluralité empirique venue, à la merci des circonstances, et des ‘hasards’, leur pur reflet, comme l'âme de tel poète n'est que ce nuage qui passe. Tout au contraire cessant d'être univoque [*sic*], 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 (...) complexement-structuralement-inégalement-déterminée... J'ai préféré, je l'avoue, un mot plus court: surdéterminée.⁶³⁴

C'est la *surdétermination* qui rompt avec l'univocité et l'équivocité. Si l'univocité traduit la rechute unilatérale, soit à l'un ou à l'autre des termes corrélats présupposés, l'équivocité, à sa fois, opère la multiplication des termes, elle affecte les éléments enveloppés de multiplicité, laquelle a pour condition de possibilité ou de pensabilité l'affirmation de l'immédiateté de la réflexion elle-même, comme si la réflexion se séparait de son fondement, comme si elle s'opérerait indépendamment de ce fondement qui, effectivement, est une seule et même chose avec la réflexion. Cette subtilité envisagée par Althusser est indéniablement d'une immense portée. D'un côté, l'univocité distribue l'accent sur une corrélation présupposée constitutive et caractérise par la distribution du fondement synonyme de la vérité soit à la face subjective, soit à la face objective toujours de manière réductrice, c'est-à-dire en considérant la différence entre les deux faces réellement insurmontable. D'un autre côté, l'équivocité curieusement provoque l'immédiateté entre les faces de la corrélation constitutive en l'affectant de multiplicité. Du première côté, la

⁶³⁴ Althusser, L. “Sur la dialectique matérialiste (*De l'inégalité des origines*)” In.: *Pour Marx*. Paris: La Découverte, 1996, p. 215.

réflexion tombe ou à l'objectif (empirisme) ou au subjectif (formalisme) en réduisant ainsi le criterium de vérité à l'un *ou* à l'autre *alors univoquement*. De l'autre, l'immédiateté fait de la réflexion le pure exercice d'appréhension de la vérité à travers la multiplicité donnée, c'est-à-dire qu'il se élimine la réduction en bénéfice de la multiplicité, en l'espèce, objectif (et toujours objectif, puisqu'il est impossible qu'elle soit subjectif à la mesure que ce serait, juste pour clarifier ce point et *mutatis mutandis*, le même que perdre l'unification qui permet la pensabilité de la multiplicité, tel comme le *Ich denke* kantien). Mais il faut se rendre compte que l'impossibilité d'affecter le subjectif de multiplicité ne nous conduit forcément pas à la rechute dans cette face subjectif comme l'instance, comme *fons & origo* de la vérité. L'immédiateté de la réflexion empêche ce pas. Soit l'univocité, soit l'équivocité, tous les deux chemins avivent un seul et même terrain, celui caractérise précisément le lien d'articulation entre le fondement et la réflexion, l'*idéologie* (comme la saturation de l'unité).

La solution althussérienne c'est reconduire la réflexion au fondement en les affirmant comme une seule et même chose, à jamais saisissable *immédiatement* et, cependant, déplaçant l'*unité* au fondement, quoiqu'avec ce pas il se produit des énormes difficultés, notamment, l'indécision à propos de la catégorie de mode de production et de formation sociale, si l'unité doit être affirmé de l'un ou de l'autre. En parlant du *Tout structuré à dominance*, Althusser a certainement masqué ce problème, ce qui a été nécessaire pour reconsidérer la réflexion. Les deux, la réflexion et le fondement, se sont séparés analytiquement pour avancer à leur reconduction et identité pleine, néanmoins, la difficulté concernant l'unité, soit dite de la formation sociale, soit du mode de production, a impacté la caractérisation du *Tout structuré à dominance* et la pensabilité de son unité requise pour compléter la reconduction de la réflexion à lui-même comme fondement et, c'est qui est le plus dramatique, a posé de graves difficultés ce qui concerne le problème du devenir, surtout spécifié par le problème de la transition. Sans bien déterminé l'unité, au-delà de son déplacement à la saturation caractéristique de l'*idéologie* (*horror vacui*), il devient impensable le devenir transitoire, car il se perd le rôle équivalent à celui du *subjectum* où les opposés coïncident, dans un mot, il se perd la pensabilité de la contradiction elle-même. Du point de vue du problème du devenir, c'est la thèse de l'inégalité des origines qu'intervient pour défaire définitivement n'importe quelle reconduction réductrice à un principe unique, mais cela a compromis la notion même de l'unité requise pour la pensabilité du devenir (au moins dans le lignage qui vient d'Aristote jusqu'à Hegel, c'est-à-dire dans le cadre de la logique prédicative). Or, si la démarche althussérienne est correcte, elle nous pose une question de gigantesque envergure: comment rétablir la pensabilité du devenir sans le recours à l'unité requise pour penser justement en quoi les opposés coïncident? Un chemin possible pour affronter cette question est la construction d'une nouvelle logique, ce qui exige de refaire tout le chemin historique de la philosophie pour voir de près s'il y a eu parfois, en quelque jour, des alternatives, même si elles ont été vaincues ou avortées.

Conclusion: éléments pour une recherche ultérieure

À la constatation du blocage de deux notions, nous avons pu provoquer et explorer des tensions jusqu'ici mises à la lumière du jour. Il serait intéressant de débloquent alors la *caeca necessitas* et la *Wechselwirkung*⁶³⁵. Il faut les débloquent. Il est donc nécessaire de retourner à un état des questions antérieur aux solutions proposées par Althusser, mais pas de manière naïve, car il est également crucial d'appréhender ses résultats, tout comme les développements ultérieurs, afin d'en mesurer les limites dans l'espoir où il a été possible, même en promesse, manières de penser, de nouvelles logiques. De plus, il convient d'envisager de confronter le difficile problème qui fait de la logique et du discours une antinomie quasiment impossible à dissoudre. Est-il alors possible de réexaminer la tension entre Hegel et Spinoza, y compris surtout le rôle joué par Kant, dans une perspective qui s'efforce de trouver dans le projet de la reconstruction spinozienne des éléments pour engendrer des chemins encore vierges?

L'optimisme de cette recherche va dans ce sens, d'une promesse telle que l'avait ressenti Althusser, du moment où il a été possible d'essayer de construire des nouvelles manières de pensabilité du complexe. Certes, il a fait un pas en arrière avec son autocritique; me semble-t-il, cela n'a eu pour effet qu'un retour qui a récupéré les deux thèses fondamentales du matérialisme d'après Marx et Engels: les *faits* et le *devenir* (ou les *devenirs*). Quand Althusser est revenu au processus de production des formes, il s'agissait de s'orienter par un parti pris. Car toujours la logique trouvera des monstres, toujours il y aura des ornithorynques, et aucune forme ne saurait les encadrer pour toujours. C'est là la leçon première du matérialisme depuis Épicure, Lucrèce, et peut-être bien avant: le primat de la φύσις sur le λόγος, voire même la subordination du λόγος à la φύσις. Mais cela ne veut aucunement dire qu'il n'existe pas "des logiques" et qu'elles ne soient pas possibles d'être formulées, construites, c'est-à-dire des intelligences et leurs raisonnements sur des processus de changements de la nature des choses, y compris les choses humaines. Cela signifie qu'on doit prendre soin de se méfier toujours, et il faut prendre soin de ne pas tomber aux enchantements, par exemple, d'un fétichisme spinoziste, car cela peut signifier oublier à la fois des faits et des devenirs. Or, Althusser n'avait-il pas quelque fois reconnu l'insuffisance de Spinoza par rapport à la notion de contradiction?

Auprès de Hegel, le *fondement complet* a posé les conditions de l'expulsion définitive de la chose en soi kantienne de son obscurité, tout en permettant également de penser à partir de la dissolution des représentations de la forme et de l'expérience, du sujet et de l'objet, dont la chute vers l'un des deux côtés se révèle assez proche du fonctionnement de l'idéologie tel comme la comprend Althusser lui-même. Toutefois, revenir à certains problèmes ne signifie en aucun cas s'identifier *in toto* à telle ou telle écriture de pensée, être spinoziste ou hégélien, marxiste ou "marxien" (ou pire encore... "marxologue"). Le retour est le geste qui s'oriente encore par les faits, par les devenirs, par les problèmes qui s'imposent à l'ordre du jour, et

⁶³⁵ Pour analyser les arguments pour leur blocage, cf.: Morfino, V. "La *Wechselwirkung* in Marx ed Engels" In.: *Quaderni Materialisti*. n. 17, anno 2018, p. 129-157; Morfino, V. "*Causa sui* o *Wechselwirkung*" In.: *Incursioni Spinoziste*. Milano: Mimesis, 2002, p. 57-84.

que les structures protocolaires qui garantissent la condition d'existence matérielle de la pensée nous empêchent et s'efforcent à chaque fois de nous bloquer.

Nous sommes dans un monde qui vit négativement la politique, où les bouches le plus progressistes se révèlent être essentiellement "*anti-quelque-chose*" (*anti-capitaliste*, *antispéciste*, *anti...*). Assurément, nous avons perdu notre boussole ("désuète"⁶³⁶), naviguant dans l'ombre glacée de la chute de l'URSS, bravant et luttant vaillamment les formes de dominations du siècle passé pour finalement y succomber. Oui, c'est un fait. Toutefois, ce siècle-ci n'est qu'à ses débuts, et la philosophie, bien que dotée d'un rôle restreint, conserve néanmoins une fonction à jouer dans ses limites. Ailleurs pourtant, hors des *papiers*, hors de la vaine *disputatio* du *sic et non*, hors de la prétention de vérité des opinions les unes contre les autres sur des écritures de pensée, en dehors des petites ou grandes églises philosophiques, perdues pour toujours en procurant la *fama deum*. Althusser, le dernier Althusser, il avait raison: car il y a, *en effet*, des interstices, des îles de rapports communistes, elles ont existé depuis toujours et elles sont là, dans l'enseignement, dans les dialogues, dans l'amitié, dans la politique, dans l'amour, et maintiennent la flamme toujours vivante, même si elle est mince et presque en voie d'extinction.

Dans un texte dactylographié encore inédit et intitulé *Contre la dialectique mais pour Jean*⁶³⁷, Lebrun commente la phrase hégélienne suivante: "Les blessures de l'Esprit guérissent sans laisser de cicatrices"⁶³⁸, où il souligne que, contrairement à l'opinion courante, Hegel s'oppose "à toute lecture historicisante de l'Histoire ou de la Philosophie, à tout 'évolutionnisme' qui ferait de la nature inorganique le fondement de la Vie". Ainsi, "la succession chronologique" ne doit jamais se confondre avec "l'ordre rationnel", bien que concédant que "l'inférieur ne peut être que le moyen du supérieur". La dialectique, écrit Lebrun, "elle est inséparable de l'optimisme idéaliste", ce qui sera l'objet de la critique du jeune Marx dès 1844: "(...) pour que la destruction explicite de toute 'nature' se termine de manière réussie, il aurait fallu vidanger subrepticement la Nature de toute positivité, d'autant plus radicalement que jamais aucune philosophie contemplative ne l'avait fait jusqu'alors"⁶³⁹. Et là, Lebrun observe encore, curieusement, le contraste de la position hégélienne de vidange de la nature avec celle de Spinoza:

La cure merveilleuse que nous promet Hegel n'est obtenue qu'au prix de ce sacrifice préalable de la Nature. L'optimisme va de soi qu'une fois admis cet ascétisme d'un nouveau genre auprès duquel l'"acosmisme" sommaire que Hegel reproche à Spinoza n'est rien. Car, après tout, dans l'*Ethique*, le salut n'est pas le naufrage pur et simple dans l'Être. L'individu, en tant qu'expression permanente de Dieu, garde une positivité propre: son être ne s'épuise pas à confesser le Néant qu'il était, sa vertu ne consiste pas à se renier. C'est pourquoi, chez Spinoza - discret hommage rendu à la Finitude - la

⁶³⁶ Cf.: Deligny, F. "Ce voir et se regarder ou L'éléphant dans le séminaire" In.: *L'Arachnéen et autres textes*. Paris: L'Arachnéen, 2008, p. 112-118.

⁶³⁷ Ce texte a été très aimablement me confié par le Prof. João Quartim de Moraes à le titre se réfère, "mais pour Jean". Cette sentence commenté par Lebrun figure dans *La Patience du Concept* juste avant son commentaire sur Althusser: "Ne voilà-t-il pas l'endroit précis où la dialectique devient truquage et médication miraculeuse des blessures de l'Esprit?" (Lebrun, G. *La Patience du Concept. Essai sur le Discours hégélien*. Paris: Gallimard, 1972, p. 347).

⁶³⁸ *GW* 9, 360: "Die Wunden des Geistes heilen, ohne daß Narben bleiben (...)"

⁶³⁹ Lebrun, G. *Contre la dialectique mais pour Jean*. s/d, p. 15.

guérison des passions, dans la vie présente, demeure imparfaite.⁶⁴⁰ (Lebrun, G. *Contre la dialectique mais pour Jean*. s/d, p. 15-16).

Par hypothèse, l'incomplétude caractéristique de la vie éthique se traduit par les effets de la *caeca necessitas* qui sert de seul et unique *fondement* la nature des choses - y compris, en l'espèce, les humains, certes.

⁶⁴⁰ Lebrun, G. *Contre la dialectique mais pour Jean*. s/d, p. 15-16.

Appendix: *Le miroir de l'écriture*

Le marxisme n'est pas une affaire de livres, il ne repose pas sur un modèle théorique immuable, déjà établi une fois pour toutes, ni, ce qui constitue une plaisanterie académique, sur un simple exercice exégétique discuté dans les arènes universitaires. Le marxisme est une science des faits, des évolutions économiques, politiques, idéologiques ; en d'autres termes, le marxisme est la science du concret, ou, pour citer Lénine, c'est "l'analyse concrète de la situation concrète". L'analyse concrète peut fournir des éléments justes pour une ligne politique. Cependant, le marxisme n'est pas simplement un "-isme" associé à un nom propre, celui de Marx. Cette science s'appelle le matérialisme historique, et c'est à travers cette discipline qu'un riche trésor de connaissances s'inscrit, particulièrement pour la connaissance en devenir. La pensabilité dépend donc des faits concrets et de leur nature en devenir, ce qui rend la pensabilité elle-même en devenir. Néanmoins, les faits ne se révèlent pas à nous de manière pure et simple. Une des prémisses fondamentales du marxisme est que la nature des choses n'est pas immédiate.

Un matérialisme de l'écriture

La tradition marxiste ne reste pas indifférente à la matérialité de l'écriture, même si la question de l'écriture n'a jamais été explicitement abordée ni élucidée. Althusser serait-il éloigné de cette question? On pourrait avancer l'idée que personne dans cette tradition, sauf Althusser lui-même, n'avait proposé de manière plus pratique une sorte de *théorie de l'écriture*. Ainsi, on peut émettre l'hypothèse que l'écriture est un mode de matérialité, soulevant la question préalable de ce à quoi ce mode de matérialité se référerait. Les rapports entre les modes de matérialité et l'idéologie sont d'un intérêt particulier ici, alors que nous envisageons la question de la méthode de notre travail, dont le centre gravitationnel est - pour nous - arbitrairement défini par l'essai, ou "les notes pour une recherche", *Idéologie et Appareils Idéologiques d'État* de 1970.

Dans cette écriture, Althusser effleure presque tangentiellement la question des modes de matérialités en écrivant que "(...) l'existence matérielle de l'idéologie dans un appareil et ses pratiques ne possède pas la même modalité que l'existence matérielle d'un pavé ou d'un fusil". En faisant allusion à la célèbre phrase d'Aristote, "τὸ δὲ ὄν λέγεται μὲν πολλὰ ὡς"⁶⁴¹, Althusser écrit: "la matière se dit en plusieurs sens"⁶⁴². Cependant, les catégories de "l'idéologie", de "l'appareil" et même de la "pratique" restent encore obscures pour nous. Même si c'est dans cette généralité de chaque terme que doivent résider précisément les *modes*, ou les *modalités, de matérialités* dans lesquels ils semblent s'inscrire, cela nécessite impérativement une recherche préalable. Examinons davantage ce qu'Althusser a encore écrit:

⁶⁴¹ Aristote, *Met.*, VII, 1028a.

⁶⁴² Althusser, L. "Idéologie et Appareils Idéologiques d'État" In.: *Sur la Reproduction*. Paris: PUF, 2011, p. 292.

Nous dirons donc, à ne considérer qu'un sujet, (tel individu) que l'existence des idées de sa croyance est matérielle, en ce que *ses idées sont ses actes matériels insérés dans des pratiques matérielles, réglées par des rituels matériels eux-mêmes définis par l'appareil idéologique matériel dont relèvent les idées de ce sujet*. Naturellement, les quatre adjectifs <matériels> inscrits dans notre proposition doivent être affectés de modalités différentes: la matérialité d'un déplacement pour aller à la messe, d'un agenouillement, d'un geste de signe de croix ou de *mea culpa*, d'une phrase, d'une prière, d'une contrition, d'une pénitence, d'un regard, d'une poignée de mains, d'un discours verbal externe ou d'un discours verbal <interne> (la conscience), n'étant pas une seule et même matérialité. Nous laissons en suspens la théorie de la différence des modalités de la matérialité.⁶⁴³

Les idées de la croyance se traduisent par des actes matériels dans des pratiques matérielles régies par des rituels matériels, lesquels sont définis par des appareils idéologiques matériels d'où ces mêmes idées tirent leur source. Qu'il s'agisse ici d'une circulation, cela est assez clair. Toutefois, une circulation n'implique pas nécessairement une sorte de stérilité tautologique, car dans cette identité, on trouve des différences immanentes qui indiquent les modes d'une seule et même chose, c'est-à-dire de la matérialité elle-même. La matérialité, c'est de la matérialité, un point c'est tout. Cependant, la matérialité se présente aussi diversement selon une distinction capable de produire des effets tout à fait variés. C'est dans cette diversité qu'on échappe à la simple tautologie et qu'on retrouve la position de cette diversité même, opérationnalisée par la catégorie de *mode*, c'est-à-dire la matérialité se diversifie modalement, chaque modalité s'effectuant de manière distincte par rapport aux autres, sans jamais se confondre avec elles. Si l'on part de la matérialité, du "matérialité" en tant que substantif, on tombe dans l'identité stérile; en revanche, si l'on part des adjectifs "matériels", on sort de cette identité et on conçoit la matérialité par une sorte de diversité effective, par la différence qui se pose au sein de soi-même. Dans ce sens, la matérialité ne peut être appréhendée qu'à travers un renversement capable de la reconstruire comme catégorie sans perdre de vue la diversité qu'elle porte en elle. Cependant, Althusser a suspendu cet embryon d'une "théorie de la différence des modalités de matérialité" et nous a malheureusement laissés assoiffés. Il nous reste toutefois cette opération illustrée par les quatre adjectifs, dont les sens de la matérialité dépendent, et une différence qui n'apparaît donc que de façon modale, par des effets.

La susdite *théorie des modalités de la matérialité* est laissée en suspens pendant presque toute l'écriture de l'*IAIE*, en ne réapparaissant qu'à propos des deux modes de matérialité spécifiques, lesquels ont une liaison très intime entre eux, voire presque organique, en couplage:

Pour voir clair dans ce qui suit, il faut être averti que aussi bien celui qui écrit ces lignes, que le lecteur qui les lit, sont eux-mêmes des sujets, donc des sujets idéologiques (proposition tautologique), c'est-à-dire que l'auteur comme le lecteur de ces lignes vivent <spontanément> ou <naturellement> dans l'idéologie, au sens où nous avons dit que <l'homme est par nature un animal idéologique>. Que l'auteur, en tant qu'il écrit les lignes d'un discours qui prétend à être scientifique (car tout discours scientifique est par définition un discours sans sujet, il n'y a pas de <Sujet de la science> que dans une idéologie), est une autre question, que nous laisserons de côté pour le moment.⁶⁴⁴

⁶⁴³ *Idem*, p. 294.

⁶⁴⁴ *Idem*, p. 295-296.

Et encore, tant l'écriture que la lecture sont-elles laissées en suspension. Cependant, ces deux modes de matérialité réapparaîtront peu de lignes après le traitement qu'a donné Althusser à l'importante notion d'évidence, laquelle découle de l'articulation entre *reconnaissance* et *méconnaissance*. Il s'agit du passage à la généralité de l'*interpellation*, comme *immuable* au même sens de l'éternité de l'idéologie et de l'inconscient chez Freud. L'affirmation que nous sommes tous *toujours-déjà des sujets* donne lieu à une observation toute particulière sur le *lire* et l'*écrire*:

L'écriture à laquelle je procède actuellement et la lecture à laquelle vous vous livrez actuellement sont, elles aussi, sous ce rapport, des rituels de la reconnaissance idéologique, y compris l'«évidence» avec laquelle peut s'imposer à vous la «vérité» de mes réflexions ou leur «erreur». ⁶⁴⁵

Tout de suite après l'apparition du terme "actuellement", Althusser ajouta une note de bas de page assez étonnante qui mérite toute notre attention:

Notez: ce double actuellement est une fois de plus la preuve que l'idéologie est «éternelle», puisque ces deux «actuellement» sont séparés par n'importe quel intervalle de temps, j'écris ces lignes le 6 avril 69, vous les lirez n'importe quand.

Ce décalage entre les deux adverbes "actuellement" met en jeu deux lecteurs non-contemporains ("un intervalle de temps") et, simultanément, une certaine constance de l'écriture. Cette constance est mise exemplairement en rapport d'identité avec l'éternité de l'idéologie, et en la justifiant tacitement. Moi, j'écris ces lignes le 7 mars 2023, vous les lisez je ne sais pas quand, et Althusser a écrit ces lignes le 6 avril 1969. Je lis ses lignes le 7 mars 2023, et vous lisez les lignes d'Althusser je ne sais pas quand. Il y a quelque chose qui brise la chronologie: l'"actuellement", force d'un contact direct entre l'écriture et la lecture, rompt avec la linéarité d'un temps qui fait de l'écriture d'Althusser ou de la mienne comme simplement appartenant au passé, ce qui suppose que quelque chose reste, malgré la date, la chronologie de la production de l'écriture, quelque chose qui la rend toute fraîche, bref, actuelle pour le lecteur à n'importe quel moment d'une éventuelle chronologie. Le lecteur du futur est déjà présent dans l'écriture du présent de celui qui écrit, même si cette écriture est dans un passé encore lointain, par l'actualité même de l'écriture devant ce lecteur-là dans un futur qui est pourtant déjà présent à l'acte de lire⁶⁴⁶.

Cette jonglerie avec le temps et l'éternité n'est pas sans rapport avec la question fondamentale de l'histoire. Dans un monologue sur la critique littéraire enregistré et publié dans *Écrits sur l'histoire*, Althusser s'interroge sur une théorie de l'histoire capable de rendre compte, dans le cadre de l'esthétique, c'est-à-dire dans le cadre d'une théorie de l'histoire littéraire, non seulement du mouvement ou du

⁶⁴⁵ *Idem*, p. 296-297.

⁶⁴⁶ Il est déjà possible risquer un dessin de critique à la notion idéologique de *virtualité*, laquelle a eu toute une fortune à la peine de G. Deleuze. Soyons clair avec l'embarras: est-ce qu'on pourrait dire que chaque écriture porterait en soi, *virtuellement*, chaque lecteur de n'importe quand ni où, comme s'il s'agissait d'un lecteur qui ne ferait qu'*actualiser* une réalité laquelle serait contenue dans l'écriture elle-même?

changement historique, mais surtout de leurs constantes ou invariances. La question est illustrée par ce qui rapproche deux lecteurs dans des situations historiques reculées entre eux et Mallarmé. Si, d'un côté, Mallarmé nous parvient par transmission historique, de l'autre côté, s'établit un rapport directement ou immédiatement vécu entre un lecteur quelconque et Mallarmé, l'écriture de Mallarmé, un rapport qui ne peut pas s'expliquer par l'histoire, par la simple mouvance historique:

(...) il faut une théorie de l'histoire qui permette à la fois de rendre compte du caractère historique de la situation, et qui permette de rendre compte aussi du fait que la critique, comme tout consommateur de Mallarmé, a un contact direct avec Mallarmé, que ce contact n'est pas un contact historique. Ça suppose un autre réquisit, une théorie de l'histoire qui rende possible ce contact immédiat, qui rende possible l'existence d'un certain niveau dans l'histoire à travers l'histoire: un niveau où ce contact s'exerce immédiatement à travers les situations historiques elles-mêmes. Ça suppose l'existence d'un certain niveau en quelque sorte invariant, stable, une certaine stabilité des sens, représentant un certain type de contact relativement constant à travers les variations historiques elles-mêmes. Ça représente la nécessité de penser un certain type d'histoire, une certaine théorie historique qui permette de penser la possibilité d'un certain niveau de rapport direct entre un lecteur de Mallarmé et Mallarmé, que ce rapport direct s'exerce en 1910 ou en 1963, tel que le rapport du lecteur à Mallarmé en 1910 et le rapport du lecteur à Mallarmé en 1963, en dépit de toutes les différences qui sont imposées par la situation historique dans le goût même du lecteur, etc. - tel qu'il y ait quelque chose de commun entre les deux, qu'il y ait quelque chose qui subsiste. Autrement, on ne pourrait pas parler de Mallarmé. Ce n'est pas seulement parce qu'il nous est transmis par la tradition historique qu'on peut en parler. C'est parce que le type de contact que les contemporains de Mallarmé avaient avec lui est resté - fondamentalement, avec des variations de détail - le même que celui que nous avons avec lui maintenant. Ça ne fait aucun doute. Le lecteur qui lit Mallarmé maintenant et qui lit ce qu'un lecteur de Mallarmé lisait, reconnaît en lui un contemporain, alors qu'historiquement ils ne sont pas contemporains.⁶⁴⁷

Un double aspect génère une forte tension dans l'élaboration d'une théorie de l'histoire littéraire. Cette tension découle de la disparité des contextes historiques entre les deux lecteurs de Mallarmé, ainsi que du caractère *commun* établi entre ces deux catégories de lecteurs, malgré des situations historiques distinctes. Chacun entretient un *contact direct* ou *immédiat* avec Mallarmé, qui reste pourtant le même (ou quasiment le même). En somme, l'élément commun joue le rôle d'invariant qui doit être expliqué par une théorie de l'histoire, tout comme cette même théorie doit rendre compte du changement de situation historique. Nous faisons face à une tension canonique inhérente à la pratique philosophique, spécifiquement axée sur la problématique de l'histoire, notamment de l'histoire littéraire. Il s'agit de la tension entre l'*immuable* et le *mutable*, entre l'*immutabilité* et la *mutabilité*. C'est ainsi qu'Althusser répond à l'exigence des conditions formelles nécessaires à une théorie de l'histoire suffisante pour gérer cette tension:

Il faut donc une théorie de l'histoire qui permette de rendre compte d'une certaine constance et d'une certaine stabilité entre le contact esthétique d'un lecteur qui soit contemporain de l'auteur d'une part, et le contact esthétique d'un lecteur avec les oeuvres de cet auteur à une période très reculée par rapport au premier contact. Le contact d'un contemporain de Racine, c'est une chose, le contact d'un lecteur d'aujourd'hui avec Racine, c'est autre chose, et pourtant il y a quelque chose de commun. Pas du tout au sens d'une anthropologie, ce n'est pas ça, mais de toute manière, il faut en

⁶⁴⁷ Althusser, L. "Une conversation sur l'histoire littéraire" In.: *Écrits sur l'histoire*. Paris: PUF, 2018, p. 60-61

rendre compte. Le fait qu'il y ait quelque chose de commun est un phénomène historique possible, et il faut en rendre compte. Donc il faut une histoire qui rende compte de la possibilité de cette relative permanence. Voilà des conditions formelles.⁶⁴⁸

Certes, il serait toujours possible de considérer l'anthropologie comme l'élément *immuable*, c'est-à-dire de subordonner la question de l'histoire à la question "qu'est-ce que l'humain?", et ainsi on se retrouve face à la philosophie ou à la mythologie bourgeoise. La seule théorie capable de rendre compte de cette tension sans recourir à une anthropologie philosophique serait la théorie marxiste de l'histoire, dont l'élément permanent ou commun est assumé par le niveau idéologique:

(...) il y a dans Marx toutes les prémisses nécessaires pour faire une théorie de l'art comme idéologie dans ce sens-là, c'est-à-dire comme couche d'activité à la fois productrice et consommatrice d'objets esthétiques, de jugement esthétique, de goût, etc., de tout ce qui appartient à une couche relativement stable ayant une histoire, dont on peut faire une histoire.⁶⁴⁹

L'aspect *immuable* est entièrement identifié par Althusser à l'idéologie selon la théorie marxiste, car la théorie marxiste est l'unique théorie "qui implique la possibilité de toutes les formes idéologiques existantes"⁶⁵⁰. Cela signifie que le problème du *contact direct* ou *immédiat*, qui caractérise ce qu'il y a de commun entre les deux lecteurs non-contemporains et Mallarmé, se transpose aux domaines de la *théorie de l'idéologie*. De plus, non seulement ce problème est transposé, mais aussi toute la tension qui accompagne l'élément des variations historiques. En fait, si l'on examine attentivement la question, la théorie marxiste nous offre une théorie de l'histoire capable de rendre compte du rapport non-historique, immuable ou idéologique, ainsi que du rapport historique, muable et en constante évolution. Cependant, il y a tout de même un petit détail: Althusser conçoit notamment le rapport entre le lecteur et l'écriture, le contact direct ou immédiat, comme un rapport de *consommation*: "Le type qui bouffe du Mallarmé ne bouffe pas de la théorie de l'histoire"⁶⁵¹.

Ce détail n'annule en rien le paradoxe fondamental exigé par une histoire de la littérature, l'exigence d'"une théorie de l'histoire qui rende compte de la possibilité d'un rapport non historique avec les objets historiques eux-mêmes"⁶⁵². Cependant, si l'on comprend le contact direct ou immédiat sous l'insigne de la consommation par le biais de la théorie marxiste, le problème de l'immuable et du muable change de *topos*. En effet, il se transpose à un autre niveau, précisément celui qu'observe la consommation aux côtés de la *circulation* et en se distinguant ainsi de la *production*.

Il est indiqué ici la transposition du problème au sein de la *circulation*, où l'on doit retrouver l'immuable et le muable en préservant également leur tension. Et si le rapport non-historique en jeu est

⁶⁴⁸ *Idem*, p. 63-64.

⁶⁴⁹ *Idem*, p. 67.

⁶⁵⁰ *Idem*, p. 68.

⁶⁵¹ *Idem*, p. 60.

⁶⁵² *Idem*, p. 69.

proprement l'immuable en tant qu'idéologie, il faut interroger la relation entre l'idéologie et la circulation, en se rappelant que l'immuable n'est lié qu'à l'aspect de la consommation, lequel n'est qu'un aspect de la circulation. Toutefois, Althusser a écrit sur la "couche d'activité à la fois productrice et consommatrice d'objets esthétiques", donc qu'il y a aussi l'aspect de la production enveloppé dans toute la question. Alors, pourquoi isoler l'aspect immuable à la consommation et pas à la production? En regardant de près la chose, la production vient identifiée - parce qu'il s'agit ici d'une histoire de la littérature - à la production d'un rapport d'un critique littéraire quelconque ou de quelqu'un qui se met à écrire sur un objet esthétique plongé dans les vicissitudes historiques, ou plutôt, dit-on, quelqu'un "historiquement déterminé". La production de la critique ou de l'histoire littéraire, malgré sa pertinence à la mouvance historique, doit rendre compte du rapport non-historique, du rapport immédiat avec l'objet sur lequel elle tombe. Et la persistance de ce rapport-là se trouve aussi avant même la production de la critique ou de l'histoire littéraires, elle se trouve dans le moment même où le critique ou l'historien littéraire *contacte* son objet par un contact *non-historique*. Partant, c'est cette priorité ou ce présupposé qui commande la production dans le cas spécifique de la production de la critique ou de l'histoire littéraire. Bref, c'est à travers la consommation de l'objet que commence la production, un commencement qui porte l'immuable en tant que rapport direct ou immédiat de celui qui va produire et de son objet.

On ferme les yeux, la *topique*

Althusser écrit sur l'immuable, de l'idéologie, bien entendu, à propos d'un contact direct ou immédiat d'un lecteur avec une *écriture*, et ce terme-là n'apparaît pas explicitement sinon sur l'autre nom, celui d'objet littéraire non-historique. Si ce rapport non-historique ne s'explique pas par une anthropologie, il est fort nécessaire qu'on se décale de l'humain à l'écriture elle-même. Il serait, par hypothèse, l'écriture elle-même qui pourrait nous servir de "support" non-historique. L'écriture se fait d'une certaine façon proprement idéologie au sens de l'immuable qu'on a vu jusqu'ici. Toutefois, dire que le côté de l'humain est sans intérêt par le rejet d'un fondement anthropologique afin d'expliquer l'immuable de l'idéologie ne nous conduit pas à déconsidérer l'humain. **Il faut que l'humain porte en soi quelque chose de l'immuable**, sans lequel on ne pourrait pas dire qu'il y a un "rapport", en l'espèce, le contact direct et immédiat.

Les deux éléments en rapport doivent être élucidés sur ce qui les met en rapport, un rapport qui doit avoir quelque chose de *commun* à partir duquel il serait possible d'exister justement un rapport en général. **On se demande**: qu'est-ce qu'il y a *de commun* entre les lecteurs de Mallarmé ou de Racine de leurs époques et les lecteurs de Mallarmé ou de Racine d'aujourd'hui? La convergence est toute entière sur l'écriture, l'écriture de Mallarmé, l'écriture de Racine, en somme, l'écriture de n'importe qui. Le fait est qu'elle conserve quelque chose de l'immuable capable d'être activé par le contact direct ou immédiat avec l'humain.

Mais qu'est-ce que c'est cette "activation" de l'écriture sinon la même chose que l'adverbe "actuellement" dénote dans *LAIE*? C'est une monnaie courante chez Althusser, la traduction des questions

en des termes temporels, et une traduction qui est entièrement liée à la question de l'idéologie. Ici, il ne convient que de proliférer cette traduction entre l'"activation" et l'"actualité" et de noter que le contact direct ou immédiat se fait de la même manière qu'une sorte d'"effet de contemporanéité": le lecteur est *contemporain* à l'écriture, et c'est dans le simple geste de lecture que cette écriture s'active ou, comme l'avait écrit Althusser, il s'agit ici d'un rapport qui ne peut pas être sinon celui du vécu:

Il est vrai que Mallarmé n'existe pour nous que parce qu'il nous a été transmis comme tel, parce qu'il a été l'objet d'un jugement historique qui nous a été transmis comme tel. Mais il est vrai aussi que le rapport à Mallarmé n'est pas un rapport historique. C'est un rapport qui est vécu dans l'histoire, mais qui est vécu comme non historique, puisque le rapport d'un lecteur de Mallarmé à Mallarmé est un rapport immédiat, direct, qui est en rapport avec la signification esthétique de Mallarmé, mais pas du tout en rapport avec l'histoire. Ça n'est pas du tout vécu comme tel. C'est vécu directement.⁶⁵³

Qu'il s'agit donc d'un rapport vécu, cela pose déjà des problèmes par rapport à l'immuable caractérisé par ce rapport lui-même. Comment est-il possible que ce rapport, ce contact direct ou immédiat, soit non-historique et en même temps un rapport qui est directement ou immédiatement vécu ? Vivre l'immuable, vivre ce qui est hors de l'histoire, hors du devenir, est-ce qu'il serait possible ? À propos du vécu, n'aurait-il pas un temps qui serait le sien ? Peut-on dire paradoxalement qu'il aurait un temps d'un rapport non-historique ? Et, dans ce cas, ne serait-il pas celui de la chronologie, dont la chronique serait son expression en tant que récit, que ce soit oral ou écrit ? Althusser nous écrit que "(...) la base de la chronique, c'est la chronologie, c'est le temps, *chronos*..."⁶⁵⁴ et que celle-ci, la chronique, est caractérisée par des témoignages, par une suite "(...) de témoignages personnels de celui qui raconte (...)" dont "le temps des témoins est le temps de la vie ordinaire : c'est le temps des années, le temps du calendrier", un temps qui "(...) peut être aussi le temps qui est rythmé par un certain nombre d'événements considérés comme essentiels pour l'individu en question"⁶⁵⁵.

La continuité de la chronique semble tout, sauf continue. Dans la mesure où elle est rythmée, son unité de mesure ne serait que celle des représentations qui règlent son ordre événementiel, nous permettant d'en conclure que la chronologie est tout à fait forgée, artificielle, et que son vécu ne peut être sinon un vécu de l'*ordinaire* au sens de l'unité de mesure et de la sélection des événements que l'on souhaite raconter. Et si la matière de la chronique est faite des témoignages, soit en première, soit en troisième personne, on est reconduit encore à une sorte d'anthropologie comme son fondement: la nature de celui qui raconte. Et il faut prendre sérieusement ce que Althusser a suggéré, à savoir qu'il s'agit d'un rapport non-historique, celui du contact direct ou immédiat. Si l'historique présuppose le temps, ou des élucidations à propos du temps, on ne pourrait pas assumer que le vécu soit quelque chose qui se dit du temps sans pour autant tomber dans l'historique. Partant, une chose est certaine: ce rapport non-historique refuse, ou, au moins, s'oppose à la

⁶⁵³ *Idem*, p. 59.

⁶⁵⁴ *Idem*, p. 32.

⁶⁵⁵ *Idem, ibidem*.

chronologie, à la chronique, ou peut-être et en général, il refuse ou s'oppose à l'écriture de l'histoire *historiciste*, que l'on peut appréhender provisoirement comme une soumission totale des événements à l'impitoyable force du "temps", sous n'importe quelle forme métaphorique qu'il se figure (la droite, le cercle, la spirale &c.). Alors, comment est-il possible d'avoir un rapport non-historique qui soit vécu, mais pas au sens de la chronique de la vie ordinaire, du temps de l'ordinaire vie vécue, réglée donc par des représentations telles que des heures, des années &c.?

En faisant toucher à l'immuable par la chronologie, on peut dire qu'il y aurait une sorte de "chronologie de l'écriture", mais dans quel sens ? Prenons une écriture quelconque et effectuons la sélection de ce que nous avons lu (ou même, en la lisant, on sélectionne déjà), racontons ensuite une histoire, une chronique de ce que nous avons lu. Nous sommes témoins de notre propre lecture, et après nos témoignages, nous les racontons dans un continuum produit par l'ordre des événements déjà sélectionnés. Cette sélection, ce choix de ce qui importe et de ce qui n'importe pas se subordonne, certes, à quelque chose qui reste encore à élucider. Mais s'il est vrai qu'en procédant de cette manière pour notre chronique de l'écriture, on ne tombe pas dans un rapport non-historique, mais plutôt historique, historique-chronique ; et si ce rapport a quelque chose à voir, comme on l'a vu, avec l'immuable, lequel est identifié par la théorie marxiste avec l'idéologie, en produisant une chronique de l'écriture, c'est comme si on faisait alors une approche idéologique de l'idéologie. Effacer l'immuable qui caractérise l'idéologie, en le transposant tout en le réduisant au domaine de l'historique, voire du chronologique, résulte, en fait, dans une opération tout à fait idéologique. Ça semble paradoxal, mais ça n'est pas *para*-doxal. Avant tout, cette formulation obscure en ce moment, dit-on par avance, elle est la même circulation, précisément la même circulation que celle déjà énoncée par "la matérialité c'est de la matérialité". On ne cède pas ici à cette tentation de la "fête des universitaires", au moins non en s'agissant d'Althusser.

Nier l'approche anthropologique de cette question de la "chronique de l'écriture" implique se décaler de l'anthropologie, à travers une exigence de l'unique théorie capable de rendre compte du *non-historique*. Althusser avait déjà écrit qu'il n'y avait qu'une théorie qui en soit capable, et elle ne serait que la théorie marxiste. Et si la chronologie a pour unité de mesure les représentations telles que les années, jours, heures, minutes &c., on va se décaler à l'après de la publication de l'*LAIE*, on va par une écriture posthume d'Althusser et de 1975, "À propos de Marx et l'histoire". Dans cette écriture-là, Althusser fait un parallèle entre Marx, Freud et Machiavel, un parallèle posé par l'"impression très étrange" que leurs écritures nous provoquent. Cet élément *de commun*, "l'impression très étrange", est produit par ces auteurs car ils ont écrit des "textes toujours à côté du lieu qu'ils occupent, textes sans centre intérieur, textes rigoureux et pourtant comme démembrés, textes désignant un autre espace que le leur"⁶⁵⁶. Chez Marx, Althusser souligne l'expression topique de leur théorie, notamment par la métaphore de l'édifice qui comprend le tout social à travers la distinction entre structure ou *infrastructure* [*Struktur, Basis*] et *superstructure* [*Überbau*], où ils sont distingués justement des niveaux de réalité, c'est-à-dire l'économique (la base, structure ou

⁶⁵⁶ Althusser, L. "À propos de Marx et l'histoire" In.: *Écrits sur l'histoire*. Paris: PUF, 2018, p. 261.

l'infrastructure), le juridico-politique et l'idéologique (les dites superstructures). Encore, ajoute Althusser, il ne s'agit pas seulement des distinctions de niveaux de réalité, mais aussi des *degrés d'efficacité*. Cette distinction métaphorique-topique, "elle indique la base comme la "détermination en dernière instance" de la formation sociale et, à l'intérieur de cette détermination d'ensemble, elle indique la "détermination en retour" de la superstructure sur la base"⁶⁵⁷. Toutefois, c'est le troisième aspect soulevé par Althusser le plus pertinent pour notre propos, celui selon lequel "dans la topique, Marx inscrit sa position matérialiste et dialectique". Voyons-le en détail:

Dans sa forme, la topique est autre chose qu'une *description* de réalités distinctes, autre chose qu'une *prescription* des formes de la détermination: elle est aussi tableau d'*inscription*, et donc miroir de position pour celui qui l'énonce et celui qui la voit. En présentant sa théorie comme une topique, en disant que toute "société" est ainsi faite qu'elle comprend une base et une superstructure juridico-politique et idéologique, et en disant que la base est déterminant en dernière instance, *Marx s'inscrit lui-même* (sa théorie) quelque part dans la topique, et y inscrit en même temps tout lecteur à venir⁶⁵⁸.

La *topique* pourrait bien se restreindre à une *description*, à une figuration du Tout social déjà suffisante pour dissoudre le cercle, la circulation, ou à une *prescription*, un jeu actif de l'articulation des différents niveaux de réalité enveloppés, "détermination en dernière instance" et "détermination en retour". Toutefois, elle, la topique, joue le rôle aussi d'*inscription*, l'*inscription* de Marx et de sa théorie. Mais cette inscription n'est-elle pas aussi restreinte à Marx, théoricien et écrivain? Elle est surtout une inscription de "tout lecteur à venir". Cela veut dire que la *topique*, dans leur troisième aspect, se fait *scriptum* et pourtant un *scriptum* qui, en soi et d'une certaine façon qu'il faudrait encore préciser, contient ou absorbe tant le théoricien/écrivain Marx que ses lecteurs, pourquoi pas, du maintenant et de l'avenir. La fonction de la topique dans son troisième aspect, c'est celle d'engloutir le lecteur, car l'écrivain lui-même est déjà englouti à la juste mesure qu'il *décrit et prescrit* à travers la topique elle-même dans le *scriptum*, et par cette raison la topique "écrit dedans" à la fois l'auteur et le lecteur, elle est *in-scriptura*:

C'est là l'ultime effet de la topique marxiste: dans le jeu ou même la contradiction entre l'efficacité de tel niveau d'une part, et la position virtuelle d'un interlocuteur dans la topique. Concrètement, cela veut dire: le jeu de la topique devient, du fait de cette contradiction, une interpellation, un appel à la pratique⁶⁵⁹.

L'effet posé par la contradiction entre "l'efficacité de tel niveau" et "la position virtuelle d'un interlocuteur dans la topique" n'est ni plus ni moins qu'une interpellation, en l'espèce, comme un "appel à la pratique". Regardons encore de plus près cette drôle de chose : la topique a pour son ultime effet l'interpellation, elle a cet effet car elle, la topique, inscrit Marx, c'est-à-dire Marx en écrivant cette

⁶⁵⁷ *Idem*, p. 262.

⁶⁵⁸ *Idem*, p. 263-264.

⁶⁵⁹ *Idem*, p. 264.

métaphore en donne vie suffisante pour qu'elle revienne sur lui-même, pour qu'elle lui engloutisse à la mesure qu'il, Marx, finit pour écrire à soi-même dans l'écriture qu'il écrit. Est-ce qu'il s'agissait encore d'une circulation, le fait que Marx écrit ce qui lui inscrit en écrivant l'écriture qui lui inscrit ? Qu'est-ce que c'est "la position virtuelle d'un interlocuteur dans la topique" ?

Quand Freud écrit sur sa première topique ou quand il écrit ou dessine sa deuxième topique, Freud, humain, doté d'un appareil psychique, n'est-il pas inscrit lui-même dans ses topiques ? De qui parlent ses deux topiques ? De qui parle la topique marxienne ? De moi, de vous, deux lecteurs virtuels, mais virtuels avant qu'on lise Freud, avant qu'on lise Marx. Certes, on n'est pas contenu virtuellement dans les écritures de tous les deux, toutefois, de la même façon que ces écritures ont englouti leurs auteurs, elles nous engloutiront forcément, moi et vous, et quiconque qui se met à les lire. Cette position de virtualité inscrit le lecteur par le fait que ces écritures parlent du lecteur, des lecteurs : parce qu'on est, tous, chacun un appareil psychique ; parce qu'on est, tous, dans une formation sociale ; et quoi en outre ?

Marx, a écrit Althusser, fait un appel à la pratique : "(...) la théorie marxiste est hantée, dans son dispositif théorique même, par un certain rapport à la pratique, qui est à la fois une pratique existante, et une pratique à transformer : la politique"⁶⁶⁰. Mais cet appel à la transformation, par l'effet même de la topique, par son effet ultime, ne consiste pas dans un appel extérieur, comme un appel de l'autre côté loin, du loin, de l'autre marge du fleuve. Ni même il serait un appel du même côté, de la même marge ou quelque chose qui soit de soi à soi-même (γνώθι σαυτόν) par l'écriture qu'on lit. On doit se tenir à la position virtuelle elle-même comme une sorte de *troisième marge du fleuve* ("a terceira margem do rio"). L'interpellation n'est ni extérieure ni intérieure, quoiqu'elle puisse être envisagée comme la force de la circulation (vie ?), et le cercle en jouant le rôle de ce qui nous hante ici, un spectre : fantôme ou faisceau décomposé de couleurs, ou des instances ? Le plus intéressant, c'est que la topique ne permet pas d'encerclement, aucune clôture, tel que cela est naturel à tout cercle, à toute circulation.

Tournons-nous vers Machiavel pour essayer d'en voir les choses plus claires. Entre 1972 et 1986, dans *Machiavel et Nous*, Althusser se questionne à propos de *Il Principe*⁶⁶¹ : "quelle est la place qu'occupe le texte de Machiavel, ou si l'on préfère l'intervention écrite de Machiavel, dans l'espace de la pratique politique que ce texte met en place ?"⁶⁶². Sans aucun doute, ce sont les pages des plus expressives d'Althusser sur l'écriture, premièrement, en équivalant formellement *Il Principe* à *Das Kommunistische Manifest* en tant que tous les deux sont des *manifestes* ; deuxièmement, car il y a "un étrange *vacillement* dans le statut, philosophique traditionnel, de ces propositions théoriques (...)", comme si ces propositions de *Il Principe* "(...) étaient minées par une autre instance que celle qui les produit, par l'instance de la pratique politique"⁶⁶³.

⁶⁶⁰ *Idem*, p. 264.

⁶⁶¹ Pas de tour de passe-passe, c'est l'éditeur de *Écrits sur l'histoire*, le M. Goshgarian, qui a nous indiqué, en note, la rémission à *Machiavel et Nous* (*idem*, p. 263, n. 1).

⁶⁶² Althusser, L. "Machiavel et Nous" In.: *Écrits Philosophiques et Politiques*. T. 2. Paris: Stock/Imec, 1997, p. 64.

⁶⁶³ *Idem*, p. 62.

On a bien entendu que Marx, il s'inscrit et sa théorie "quelque part dans la topique", et ici, avec Machiavel, on retrouve la même question, plutôt précisée par la distance entre l'instance qui produit ses propositions et l'instance politique. Althusser se détient alors aux "conséquences lisibles" de la théorie, dont il est provoqué un "changement d'espace", lequel ne serait pas possible s'il n'y aurait pas la distance elle-même entre l'instance de la production des propositions de Machiavel et l'instance politique où son *texte* intervient. Cette distance, se pose comme une sorte de jeu d'articulation qui présuppose un *vide* que les sépare, qui sépare justement les instances. On est devant l'instance proprement théorique des propositions, un point fixe/fixé, d'un côté, et, à la distance de l'autre côté, ce qui ne peut jamais être fixe/fixé, l'instance politique, la conjoncture politique de Machiavel. Mais il ne s'agit pas d'un constat hors écriture, cette instance politique, elle est aussi *lisible*, elle est aussi, dit-on, *inscrite* dans la *contexture* de *Il Principe*⁶⁶⁴.

C'est par la différence de "l'espace de la pratique politique de l'espace de la théorie" que l'écriture de Machiavel provoque une *étrangeté*. De surcroît, cette même écriture, elle ne porte pas seulement ce vide-là. L'autre vide encore se tient entre la pratique politique de Machiavel qui ne se réfère pourtant pas à soi-même, mais à un *autre*, le prince. Et tout ça se passe "dans un *texte*", d'où la question d'Althusser à propos "(...) de savoir quel est le rapport entre ce texte et l'espace de la pratique politique qu'il met en place"⁶⁶⁵, ou plus nettement, la question à propos de ce dernier vide, en tant qu'un lieu laissé vide est par où il se produit l'effet *lisible*, dans l'écriture de Machiavel, d'un déplacement de son propre *texte*, "qui met en place ou en scène politique"⁶⁶⁶ la pratique politique de Machiavel lui-même et de l'autre, le prince. C'est un fait que Machiavel s'adresse à *l'autre*, le prince. Cependant, il s'adresse à l'autre par une écriture qui fait, elle aussi et par elle-même, de la politique, qu'intervient *manifestement* dans une conjoncture, les premières décennies de l'Italie du 15ème siècle; laquelle est aussi son objet théorique, dont la problématique centrale de cette conjoncture se pose par "le problème de l'unité nationale italienne comme la tâche historique manifeste" tout en indiquant "dans le Prince et sa pratique politique le moyen de réaliser cet objectif majeur"⁶⁶⁷:

(...) la question est celle d'un double lieu ou d'un double espace, ou encore d'un double enveloppement. Pour que le texte de Machiavel soit politiquement efficace, c'est-à-dire soit, à sa manière, l'agent de la pratique politique qu'il met en place, *il faut qu'il soit inscrit quelque part dans l'espace de cette pratique politique*. (...) Mais j'ajoute maintenant une question supplémentaire: comment le texte écrit, qui met en jeu et en place cette problématique politique et ce nouveau dispositif, *se met-il en place dans l'espace de cette problématique de la pratique politique* ainsi déployée par lui?⁶⁶⁸

Ici, c'est le *texte* qui "s'inscrit quelque part dans l'espace de la pratique" politique, pas Machiavel en personne, en chair et os. Toutefois, ce texte s'inscrit pour se rendre efficace dans la conjoncture, pour y

⁶⁶⁴ *Idem*, p. 62-63.

⁶⁶⁵ *Idem*, p. 64.

⁶⁶⁶ *Idem*, *ibidem*.

⁶⁶⁷ *Idem*, *ibidem*.

⁶⁶⁸ *Idem*, *ibidem*.

intervenir politiquement, d'où la fondamentale question à propos de la façon à travers laquelle ce texte, cette écriture qu'est *Il Principe*, s'inscrit en se mettant en place, en *scène*, pour qu'il se produise son efficace politique, théorique et surtout (inter-)appellative. Mais quelles sont les exigences d'un *texte* qui porte en soi le double vide, le double jeu qui le met en scène dans une conjoncture pour y intervenir? Qu'il s'agisse ici d'un "simple texte", Althusser bien le souligne. Toutefois, ce même texte qui se fait un "appel passionné à la solution politique qu'il annonce" exige le remaniement de son discours et de son écriture⁶⁶⁹. Par là, cette écriture exige en tant que *manifeste* "d'être écrit dans des formes littéraires nouvelles"⁶⁷⁰. **On tombe ici dans le croisement entre forme et contenu.**

Tout d'abord, soulignons cette expression employée par Althusser, l'"appel passionné", et rappelons-nous de ce qu'il a écrit à propos de Marx et de la topique, à savoir que l'ultime effet de la topique marxienne veut dire que "le jeu de la topique devient (...) une interpellation, un appel à la pratique". Cela nous permet d'avancer l'hypothèse que l'écriture de Machiavel, *Il Principe*, produit une interpellation, qu'elle *interpelle* ses lecteurs. C'est une hypothèse, bien entendu, à poursuivre dans ce travail, celle d'une interpellation, nommons-le, *écrivaturale*, et sa consistance théorique/pratique et ses opérations. Mais avant tout ça, pourquoi on se trouve devant un *appel* chez Machiavel qui est pourtant *passionné*, tandis que dans le cas de Marx il ne s'agissait que d'un simple *appel*? Est-ce qu'on pourrait construire une catégorie telle que celle d'une *interpellation passionnée*? Ou plutôt l'interpellation, elle porte déjà en elle-même la *passion*, et dans ce cas dire "l'interpellation passionnée" ne serait-il qu'un pléonasme? Préalablement, le constat d'une *interpellation écrivaturale* semble, à première vue et malgré leur présence explicite chez Althusser, quelque chose qui dépasse les interprétations courantes de la catégorie d'interpellation classiquement établies d'après l'IAIE. Pourquoi elle a fait long feu dans sa fortune exégétique? Est-ce qu'on serait devant quelque chose qui se pose en tant qu'une résistance, surtout une résistance du discours des *scholars*, du discours universitaire, puisqu'elle semble affronter directement le statut habituel des écritures légitimées par l'appareil idéologique d'État universitaire? Ce sont des questions en suspens pour le moment. Il faut qu'avant tout on récupère le sens de cet *appel* en tant qu'un appel *passionné*. Voyons ce qu'a écrit Althusser à propos de ce sujet:

Pourquoi passionné? Parce que Machiavel, qui n'a cessé de prendre parti dans la mise en place de tout le dispositif théorico-politique du problème politique auquel il propose une solution, Machiavel, qui n'a cessé de penser la conjoncture en terme de conflits de forces, doit se déclarer ouvertement partisans dans ses écrits, et se déclarer partisan avec toutes les ressources de la rhétorique et de la passion *propres à gagner des partisans à sa cause*. C'est en ce premier sens que son écrit est un *Manifeste*. Il met toutes ses forces d'écrivain au service de la cause sous laquelle il prend parti. Il s'engage ouvertement dans la bataille idéologique en faveur du parti politique qu'il appuie. Autrement dit, lui, qui a fait dans son écrit la théorie des moyens dont dispose le Prince qui va sauver l'Italie, *il traite à son tour, et en même temps, son propre texte comme un moyen*, et le fait servir comme un moyen dans le combat qu'il annonce et engage. Pour annoncer un nouveau Prince dans

⁶⁶⁹ *Idem*, p. 65.

⁶⁷⁰ *Idem, ibidem*.

son écrit, il écrit d'une manière propre à la nouvelle qu'il annonce, d'une manière nouvelle. Son écriture est nouvelle, elle est un *acte politique*⁶⁷¹.

Machiavel pensa la conjoncture comme des rapports de forces, il écrivit sur cette conjoncture en produisant un "dispositif théorico-politique", mais il produisit aussi un "manifeste", un "manifeste" pour accomplir l'exigence majeure de son conjoncture, l'unification de l'Italie, à travers la figure politique du Prince, et pour y parvenir, il lui fallut faire de ce "manifeste" son "manifeste", c'est-à-dire il lui fallut "prendre un parti", s'engager dans ce qu'il annonça. Machiavel a intervenu dans sa conjoncture politique et cette intervention est entièrement comprise dans son écriture pour qu'elle opère dans le conflit de forces non seulement politiquement, mais aussi rhétoriquement et passionnément: dans la mesure où Machiavel prend parti dans son écriture, il engage *les autres*, ses lecteurs. Toutefois, souligne Althusser, l'aspect central qui anime cette interpellation passionnée de Machiavel vient de son écriture comme un moyen, un moyen pour un but qui serait celui de "sauver l'Italie". Et c'est pourquoi Machiavel a réussi à interpellier ses lecteurs, parce qu'il a fait de son écriture un moyen et pas une fin en soi-même, parce qu'il a fait de ce moyen une sorte de dispositif d'interpellation pour combattre en faveur d'une solution politique pour un problème non seulement d'urgence, non seulement exigé par la conjoncture, mais surtout un problème qui se présentait déjà avec sa solution, laquelle il a fallu mettre en scène. Partant, il a été le temps même d'agir dans cette conjoncture elle-même, et c'est pourquoi son écriture est un *moyen* pour *agir politiquement*. C'est pour agir politiquement que Machiavel a dû traiter son écriture d'une façon complètement nouvelle, qu'a obéi son propos politique qui a commencé, qui a toujours commencé *hors écriture*, cette écriture qui s'insère elle-même *en dehors de soi-même* et en engageant ses lecteurs dans ce même *dehors*.

C'est dans ce sens que l'écriture de Machiavel, dans *Il Principe*, se déplace ou, selon les termes d'Althusser, "(...) le lieu du texte dans la littérature (ou l'idéologie) représente tout simplement le déplacement, le transfert dans un autre élément - à savoir l'idéologie - du lieu de la pratique politique"⁶⁷². Néanmoins, ce déplacement ne peut être réalisé sans que Machiavel ne se déplace lui-même en tant qu'écrivain au sein de sa propre écriture, ce qu'il a accompli par le point de vue qu'il adopte, le point de vue du Prince, "*le point de vue de celui qui doit révolutionner la conjoncture historique*"⁶⁷³. Mais est-ce qu'il s'agirait d'une conséquence directe du point de vue de Machiavel, celui d'un appel donc au Prince, cette figure capable, l'unique figure capable, d'unifier l'Italie? Althusser trouve ici un paradoxe, la *Dédicace* de *Il Principe* semble suggérer que le point de vue de Machiavel n'est pas celui du Prince, mais plutôt celui du peuple. Machiavel n'est pas prince, il est du peuple, il provient du peuple, de la petite et basse condition sociale. Observons un peu ce que Machiavel écrivit dans sa *Dédicace*:

⁶⁷¹ *Idem*, p. 65-66.

⁶⁷² *Idem*, p. 66.

⁶⁷³ *Idem*, *ibidem*.

(...) comme ceux qui dessinent les paysages *se tiennent dans la plaine pour contempler l'aspect des montagnes et des lieux hauts*, et se juchent sur celle-ci pour contempler les lieux bas, *de même pour bien connaître la nature des peuples, il convient d'être Prince, et pour celle des Princes, d'être populaire*⁶⁷⁴.

Althusser met en italique la structure du déplacement scriptural de Machiavel, le déplacement des points de vue *para*-doxaux, le point de vue du Prince qui connaît le peuple et le point de vue du peuple qui connaît le Prince. On se tient ici à cette métaphore que Althusser lit comme une “affaire topologique” qui “fixe le lieu” que le texte de Machiavel doit occuper pour y “devenir actif”, pour qu’il soit “un acte politique, un élément de transformation pratique de cet espace”⁶⁷⁵. Encore, pour connaître la nature “des Princes, il convient d’être populaire”, et cela impose, toujours selon Althusser, un choix parmi des Princes, lequel ne doit être fait que par le peuple et de son point de vue. Bref, d’un côté, le point de vue de Machiavel est celui du peuple, auquel il appartient (c’est sa position de classe); d’autre côté, la figure capable d’agir politiquement, le “sujet révolutionnaire”, n’est pas celle du peuple, mais celle du Prince⁶⁷⁶; tout en ajoutant que le Prince ne se connaît qu’à travers le point de vue du peuple et le peuple ne se connaît qu’à travers le point de vue du Prince.

Machiavel interpelle un prince, celui qui lira ses pages, pages écrites pourtant du point de vue populaire sur ce prince. Mais la condition de choix de ce prince, c’est-à-dire *le Prince* qui sera effectivement interpellé, n’est pas arbitraire, puisqu’elle obéit à la dynamique interne à l’écriture de Machiavel: c’est dans la mesure où ce Prince se voit lui-même par les yeux du peuple, c’est dans la juste mesure où ce Prince se passionne pour ce soi-même qui porte la connaissance de l’autre que soi-même sur lui-même, qu’il sera le Prince choisi pour accomplir l’impérieuse tâche conjoncturelle de l’unification de l’Italie. Par là, on se demande sur le genre littéraire de *Il Principe*, est-ce qu’il s’inscrit tout simplement dans la lignée du genre du “miroir des princes”, comme beaucoup de *scholars* le défendent?

Machiavel, il s’inscrit en quelque partie de son écriture. Il s’inscrit en tant que peuple, le peuple qui connaît les Princes. Mais de ce regard-là, Machiavel a construit un *moyen* d’agir politiquement en construisant aussi un miroir d’un Prince, celui qui, en se voyant dans son propre image, succombe aux effets de connaissance de soi-même à travers le regard de l’autre qui le connaît, et c’est cette image de soi du Prince construite par Machiavel du point de vue du peuple qui consiste sa prise de position, laquelle finit par interpellé pas un prince quelconque, mais *le Prince* choisi par cette prise de position, c’est-à-dire *le Prince* choisi par cette image de soi-même, laquelle retourne à soi-même comme un appel passionné pour l’action. S’il s’agit d’une écriture dans la lignée du “miroir des princes”, il faut soigneusement reconnaître que ce miroir produit par Machiavel n’est pas un simple miroir, il est plutôt un *miroir actif*. Il n’est pas *un autre en*

⁶⁷⁴ Machiavel, N. *Apud* Althusser, L. “Machiavel et Nous” In.: *Écrits Philosophiques et Politiques*. T. 2. Paris: Stock/Imec, 1997, p. 66.

⁶⁷⁵ *Idem*, p. 67.

⁶⁷⁶ *Idem, ibidem*: “Or, ce qui est tout à fait remarquable, c’est que le lieu fixé par Machiavel pour son texte, le lieu de son *point de vue*, n’est pas *le Prince*, qui est pourtant déterminé comme le “sujet” de la pratique politique décisive, *mais le peuple*”.

tant qu'autre qui agit par des conseils adressés au Prince, un autre qui établit un *devoir-être* par un dehors d'où le Prince méconnaît et se méconnaît.

Non, cet *autre*, c'est toute autre chose, car c'est un autre qui est la connaissance de soi du Prince et de son action et de sa tâche à accomplir, un autre qui se fait image de soi du Prince de l'unique point de vue par lequel il est possible que le Prince connaisse à soi-même *adéquatement*, en empruntant l'expression de Spinoza. Les autres miroirs, ils sont fort inadéquats, car ils ne font que "conscientiser le Prince", ils partent d'une extériorité, et la plupart du temps artificiellement en s'imaginant au lieu du Prince, en prenant le lieu du Prince par la fiction d'un autre qui voit clairement les choses et les affaires du Prince et qui porte la vérité, leur vérité, qui est pourtant complètement méconnue du Prince. Le Prince, on l'illumine. Machiavel ne fait pas ça, tout au contraire, il s'inscrit dans son écriture, il prend parti et il fait voir au Prince à soi-même en même temps que le choix du Prince se fait par celui qui effectivement se voit à soi-même dans l'écriture de Machiavel. Voilà la *topique* de Machiavel, de son écriture, menée à son terme par l'inscription de Machiavel lui-même dans son écriture et ses opérations de déplacement.

Maintenant, on commence à mieux appréhender ce qu'Althusser écrit à propos de Marx, de Freud et de Machiavel *et alii*, et qui caractérise la notion et les effets d'une *topique*, laquelle est, pour reprendre les mots d'Althusser, "aussi tableau d'inscription, et donc un miroir de position pour celui qui l'énonce et celui qui la voit". Certes, le terme central ici c'est le *miroir*, mais il s'agit d'une sorte de miroir un peu non conventionnel, un *miroir actif* (il s'agit d'une sorte de *scriptum actuosum*). Tant qu'il soit appris par l'inscription ou par la prise de position de celui qui écrit, ce miroir devient lui-même actif. Il faudrait qu'on explore ce miroir-là et aussi, dirais-je, l'"image réelle" et l'"image virtuelle" qu'il produit, aussi bien que son activité qu'ici on tourne vers le cas spécifique de l'écriture afin de préciser notre "anti-méthode".

Reprenons-nous l'équivalence formelle entre *Il Principe* et le *Manifest der Kommunistischen Partei*. Il est certain qu'Althusser suit Gramsci en mettant en jeu cette équivalence, néanmoins il signale aussi une différence relevante pour ce qui concerne la question du *déplacement*, en l'espèce, le *déplacement* de matérialités. C'est sûr que le *Manifest* est aussi un texte, une écriture occupant un lieu "dans la littérature idéologique du temps", partant en se situant lui-même "dans l'idéologie politique, laquelle", ajoute Althusser "occupe un lieu défini par le *Manifest*, avec toutes les conséquences que cela comporte sur le dispositif théorique, le format et la forme littéraire du *Manifest* lui-même"⁶⁷⁷. Mais à la différence de *Il Principe*, le point de vue et le parti pris du *Manifest* coïncident; en effet, le *Manifest* se met à la position du prolétariat, il prend leur position de classe politique et idéologique et fait appel au prolétariat lui-même pour l'agir politique, tandis que *Il Principe*, même si Machiavel se met au point de vue du peuple, il fait l'appel pourtant au Prince, et pas au peuple. Cela est lourde de conséquences pour la lecture que fait Althusser de Machiavel. Pour nous, ce qui importe maintenant est toute autre chose:

Il y a donc une *distinction* entre d'une part le *lieu* de l'idéologie politique où se situe consciemment le *Manifeste*, et le type d'effet que peut produire l'intervention d'un texte écrit dans le lieu de

⁶⁷⁷ *Idem*, p. 69.

l'idéologie, et d'autre part *le lieu* de la lutte des classe économique et politique du prolétariat, et les effets de cette lutte de classe. Un manifeste n'est pas un tract, un manifeste ou un tract ne sont pas une grève, une manifestation, une insurrection. Pourtant si ces lieux sont *distincts*, ils ne sont pas *différents* dans le cas du *Manifeste communiste*. En effet, le *Manifeste* se place sur les positions du prolétariat, mais c'est pour appeler le même prolétariat et les autres classes exploitées à s'organiser dans le parti du prolétariat. Le point de vue de classe à partir duquel le *Manifeste* est conçu et écrit, c'est, dans l'idéologie, le point de vue du prolétariat. Le point de vue de classe et le parti de classe appartiennent à une seule et même classe, le prolétariat⁶⁷⁸.

Or, comment les lieux sont *distincts* mais non *différents*? Ce qu'il est sous-entendu ici, me semble-t-il, c'est ce qui pose la distinction d'un manifeste par rapport à un tract, et vice-versa, et entre un manifeste et un tract par rapport à une grève, une manifestation, une insurrection, et vice-versa. Quand Althusser écrit que les lieux distincts ne sont pas différents, ils ne le sont pas dans le *Manifest*. Dans la mesure où le *Manifest* est écrit du point de vue du prolétariat ; dans la mesure où il prend la position du prolétariat (et des autres classes exploitées, certes); dans la mesure où il s'adresse au propre prolétariat, il ne peut pas *différer* sa propre écriture de ses effets en tant qu'action politique, et c'est pourquoi les lieux coïncident, car l'effet du Manifeste se produit dans l'action elle-même en tant qu'une seule et même chose. Et si un manifeste n'est pas un tract, lesquels se distinguent entre eux par le genre littéraire, un manifeste et un tract ne se distinguent d'une grève, d'une manifestation ou d'une insurrection que par la *modalité de matérialité*. Ce sont les modalités de matérialités qui sont distinctes et qui pourtant sont *effectivement* unifiées, c'est-à-dire ce sont des modalités de matérialités qui ne sont pas différentes du point de vue de l'effet qui se produit.

En reprenant le point initial, si les idées de la croyance se traduisent par des actes matériels dans des pratiques matérielles réglées par des rituels matériels lesquels sont définis par des appareils idéologiques matériels d'où ces mêmes idées ont leur source, il faut reconnaître que l'écriture n'est pas sans rapport avec cette circulation. Mais quel rapport serait-il? Où peut-on inscrire l'écriture dans cette circulation? Et s'il est possible cette inscription, comment la faire? Faisons un détour pertinent à travers le *Manifeste der Kommunistischen Partei*.

Le supplement d'Engels

Tout le monde connaît fort bien la thèse initiale du *Manifest*, celle qu'annonce: "Die Geschichte aller bisherigen Gesellschaft ist die Geschichte von Klassenkämpfen"⁶⁷⁹ ["L'Histoire de toute société jusqu'à maintenant, c'est l'histoire de luttes de classes"⁶⁸⁰]. Le *Manifest* a été rédigé et publié entre 1847-1848, et a reçu successives préfaces au cours des années. Cette thèse pose l'histoire enveloppante toute société, ajoutons, "existante" (à cause de l'effet de "jusqu'à nos jours", "jusqu'à maintenant" [*bisherig*]), comme

⁶⁷⁸ *Idem*, pp. 69-70.

⁶⁷⁹ Marx, K.; Engels, F. "Manifest der Kommunistischen Partei" In.: *MEW*. Band 4. Berlin: Dietz Verlag, 1990, p. 462.

⁶⁸⁰ Marx, K.; Engels, F. "Le Manifeste Communiste" In.: *Oeuvres I*. Paris: Gallimard, 1963, p. 161.

identifiée entièrement à la lutte de classes et à leur histoire. Ça veut dire que l'histoire est l'histoire de la lutte de classes, que *jusqu'à maintenant* il n'y a qu'une histoire, celle de la lutte de classes; que *jusqu'à maintenant* toute société, c'est-à-dire toute société qu'a existé *jusqu'à maintenant* et toute société qu'existe *maintenant* est affectée de l'histoire, et que cette histoire c'est celle de la lutte de classes. "Jusqu'à *maintenant*", mais quand? C'est évident: *maintenant*.

La série des préfaces actualise à chaque fois ce *maintenant*, le mettant à l'ordre du jour, jusqu'à la mort de Engels, comme on le sait bien. Tout a une fin. Mais une préface en particulier est remarquable, car elle déplace cette finitude d'une vie, c'est celle de l'édition anglaise de 1888. Il s'agit d'une préface, remarquons-le, postérieure à l'écriture anthropologique d'Engels, *Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staats* (1884). Dans cette préface de 1888, Engels écrit une note en l'ajoutant à la thèse fondamentale du *Manifest* où on peut lire: "that is, all written society" ["c'est-à-dire, toute société écrivante", "qu'écrit", un notable participe présent]. Et il nous explique, dans la même note, la raison pour laquelle il a fallu ajouter cette restriction à la thèse initiale, à savoir qu'il ne s'agissait *que* des sociétés qui avaient de l'écriture:

In 1847, the pre-history of society, the social organization existing previous to recorded history, was all but unknown. Since then, Haxthausen discovered common ownership of land in Russia, Maurer proved it to be the social foundation from which all Teutonic races started in history, and by and by village communities were found to be, or to have been the primitive form of society everywhere from India to Ireland. The inner organization of this primitive communistic society was laid bare, in its typical form, by Morgan's crowning discovery of the true nature of the gens and its relation to the tribe. With the dissolution of these primeval communities society begins to be differentiated into separate and finally antagonistic classes. I have attempted to retrace this process of dissolution in: *Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staats* (The Origin of the Family, Private Property and the State)⁶⁸¹.

Sans doute, la thèse centrale du *Manifest* perd de sa généralité; de toute société en général, elle devient restreinte à un certain *maintenant*, caractérisée alors par des sociétés qui ont eu et qui ont de l'écriture. Engels souligne, premièrement, la difficulté par rapport à l'histoire des sociétés avant l'écriture. Non sans raison, on les appelle sociétés "pré-historiques", car elles manquaient de registres, sous-entendant ici des registres écrits. Cependant, la raison justifiant la note et la restriction qu'elle impose n'est pas due à l'absence totale de registres; en effet, des travaux scientifiques (notamment ceux de Morgan et de Bachofen) démontrent justement le contraire. Il est tout à fait possible de les connaître à travers d'autres registres que ceux de l'écriture, que l'on appelle aujourd'hui "culture matérielle" en archéologie. Avant tout, Engels observe comme étant décisif le fait de la corrélation directe entre la dissolution des communautés primordiales et la différenciation en classes séparées, différenciation jusqu'à son antagonisme, dont il laisse implicitement entendre que l'écriture constitue un élément fondamental, semblant jouer un rôle actif dans ce processus de différenciation.

⁶⁸¹ Marx, K.; Engels, F. *The Communist Manifesto*. London/New York: Verso, 1998, p. 29.

Ici, se référer à *Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staats* est un impératif incontournable pour examiner de quoi il s'agit. Cependant, si on le lit, on reste sur sa soif en ce qui concerne la question de l'écriture, à l'exception de quelques passages d'Engels. Notamment, celui sur ce qui, du "point de vue historique matérialiste" [*materialistischen Geschichtsauffassung*], constitue "le moment déterminant dans l'histoire" [*das bestimmende Moment in der Geschichte*], à savoir "les production et reproduction de la vie immédiate" [*die Produktion und Reproduktion des unmittelbaren Lebens*]⁶⁸². De plus, il aborde la corrélation entre l'émergence de la "famille patriarcale" [*die patriarchalische Familie*] et l'"histoire écrite" [*die geschriebne Geschichte*]. Enfin, il évoque l'apparition de l'écriture alphabétique, selon la classification de Morgan suivant Engels, au "stade supérieur" de la "barbarie"⁶⁸³.

Le premier passage, tiré de la *Préface* de la première édition de *Ursprung*, est pourtant très intéressant, et ce, pour deux raisons. En premier lieu, il s'agit presque d'une *imitatio* réalisée par Engels de l'écriture de la *Préface* à la *Kritik* de 1859 de Marx, en particulier de la description dynamique de la contradiction entre les forces productives et les rapports de production. Le "presque" ici fait référence à ce qu'Engels ajoute grâce à ses recherches anthropologiques. En deuxième lieu, on retrouve, en termes généraux et encore descriptifs, la référence à cette thèse abrégée de la note du Manifeste sur la dissolution et le commencement de la différenciation de la société en des classes séparées et, finalement, antagonistes ["With the dissolution of these primeval communities society begins to be differentiated into separate and finally antagonistic classes"]. Abordons maintenant cette dernière raison, car c'est elle qui nous intéresse:

Selon la conception matérialiste, le facteur déterminant, en dernier ressort, dans l'histoire, c'est la production et la reproduction de la vie immédiate. Mais, à son tour, cette production a une double nature. D'une part, la production de moyens d'existence, d'objets servant à la nourriture, à l'habillement, au logement, et des outils qu'ils nécessitent; d'autre part, la production des hommes mêmes, la propagation de l'espèce. Les institutions sociales sous lesquelles vivent les hommes d'une certaine époque historique et d'un certain pays sont déterminées par ces deux sortes de production: par le stade de développement où se trouvent d'une part le travail, et d'autre part la famille. Moins le travail est développé, moins est grande la masse de ses produits et, par conséquent, la richesse de la société, plus aussi l'influence prédominante des liens du sang semble dominer l'ordre social. Mais, dans le cadre de cette structure sociale basée sur les liens du sang, la productivité du travail se développe de plus en plus et, avec elle, la propriété privée et l'échange, l'inégalité des richesses, la possibilité d'utiliser la force de travail d'autrui et, du même coup, la base des oppositions de classes: autant d'éléments sociaux nouveaux qui s'efforcent, au cours des générations, d'adapter la vieille organisation sociale aux circonstances nouvelles, jusqu'à ce que l'incompatibilité de l'une et des autres amène un complet bouleversement. La vieille société basée sur les liens du sang éclate par suite de la collision des classes sociales nouvellement développées: une société nouvelle prend sa place, organisée dans l'État, dont les subdivisions ne sont plus constituées par des associations basées sur les liens du sang, mais par des groupements territoriaux, une société où le régime de la famille est complètement dominé par le régime de la propriété, où désormais se développent

⁶⁸² Engels, F. "Der Ursprung der Familie des Privateigentums und des Staats" In.: MEGA, Band I/29. Berlin: Dietz Verlag, 1990, p. 10.

⁶⁸³ *Idem*, p. 174.

librement les oppositions de classes et les luttes de classes qui forment le contenu de toute l'histoire écrite, jusqu'à nos jours⁶⁸⁴.

Si tout le contenu de l'histoire écrite relève de la dissolution de la société basée sur les liens du sang (selon la note, les "communautés primitives" [*primeval communities*]) qui donnent lieu à la collision de classes sociales (encore, "en des classes séparées, et finalement, antagonistes" [*"separate and finally antagonistic classes"*]), c'est-à-dire si l'histoire en tant qu'écrite présuppose la substitution de la société des liens de sang par celle des classes, par une société nouvelle organisée dans l'État et subdivisée par des groupements territoriaux dont le régime de la famille est entièrement dominé par le régime de propriété pour qu'elle ait pour contenu justement les oppositions, les luttes de classes; il faut admettre qu'il y a un lien étroit entre l'écriture et l'apparition des classes en lutte (et, par conséquence, un lien entre l'écriture et l'État). De plus, il faut aussi admettre que ce lien repose sur la domination du régime de propriété sur le régime familial, un régime familial, certes, patriarcal. Mais pour qu'il y ait un contenu à être écrit, il faut l'écriture et, en même temps, il faut aussi la lutte des classes, donc des classes opposées, voire antagonistes. Ces deux aspects, l'écriture et les classes, ils constituent les présupposés *formels* d'une histoire qui soit écrite et qu'ait pour contenu la lutte des classes. Dans la mesure où Engels assume cette corrélation *formelle* entre "écriture" et "division en classes" comme des présupposés de la thèse du *Manifest*, il assume aussi que cette corrélation est le but du "processus de dissolution de la propriété communale", processus qui culmine dans la division en classes et, ce qui en découle, l'apparition de l'écriture.

Quand on se tourne vers le *Manifest*, la force générale de leur thèse centrale finit par subir tous les effets de la corrélation en question, plus précisément, c'est l'Histoire qui passe à être comprise par ces présupposés, l'écriture et la lutte des classes. L'écriture agit comme un élément de différenciation dans le processus de dissolution de la propriété communale, en modifiant la catégorie de l'Histoire à la mesure qu'elle se subordonne à l'écriture comme son fondement avec la lutte des classes. Il est certain qu'ici une différence intervient au sein même de l'Histoire et qui ouvre une tension dans son propre intérieur,

⁶⁸⁴ "Nach der materialistischen Geschichtsauffassung ist das bestimmende Moment in der Geschichte: die Produktion und Reproduktion des unmittelbaren Lebens. Diese ist aber selbst wieder doppelter Art. Einerseits die Erzeugung von Lebensmitteln, von Gegenständen der Nahrung, Kleidung, Wohnung und den dazu erforderlichen Werkzeugen; andererseits die Erzeugung von Menschen selbst, die Fortpflanzung der Gattung. Die gesellschaftlichen Einrichtungen, unter denen die Menschen einer bestimmten Geschichtsepoche und eines bestimmten Landes leben, werden bedingt durch beide Arten der Produktion: durch die Entwicklungsstufe einerseits der Arbeit, andererseits der Familie. Je weniger die Arbeit noch entwickelt ist, je beschränkter die Menge ihrer Erzeugnisse, also auch der Reichtum der Gesellschaft, desto überwiegender erscheint die Gesellschaftsordnung beherrscht durch Geschlechtsbände. Unter dieser, auf Geschlechtsbände begründeten Gliederung der Gesellschaft entwickelt sich indeß die Produktivität der Arbeit mehr und mehr; mit ihr Privat||V||eigenthum und Austausch, Unterschiede des Reichthums, Verwerthbarkeit fremder Arbeitskraft und damit die Grundlage von Klassengegensätzen: neue soziale Elemente, die im Lauf von Generationen sich abmühen, die alte Gesellschaftsordnung in neuen Zuständen anzupassen, bis endlich die Unvereinbarkeit Beider eine vollständige Umwälzung herbeiführt. Die alte, auf Geschlechtsverbänden beruhende Gesellschaft wird gesprengt im Zusammenstoß der neu entwickelten gesellschaftlichen Klassen; an ihre Stelle tritt eine neue Gesellschaft, zusammengefaßt im Staat, dessen Untereinheiten nicht mehr Geschlechtsverbände, sondern Ortsverbände sind, eine Gesellschaft, in der die Familienordnung ganz von der Eigenthumsordnung beherrscht wird und in der sich nun jene Klassengegensätze und Klassenkämpfe frei entfalten, aus denen der Inhalt aller bisherigen geschriebenen Geschichte besteht". (Engels, F. "Der Ursprung der Familie des Privateigenthums und des Staats" In.: MEGA, Band I/29. Berlin: Dietz Verlag, 1990, p. 10) (Trad. fr. Engels, F. *L'Origine de la Famille, de la propriété privée et de l'État*. Paris: Éditions Sociales, 1972).

différence qui s'établit soit comme un diviseur entre une histoire pré-scripturale et une histoire post-scripturale, soit comme un identificateur entre Histoire et Écriture. Prenons le chemin *post festum*, envisageons l'effet de l'identification entre Histoire et Écriture par ce qu'on appellera le *supplément d'Engels*, car la note du *Manifest*, elle non seulement ajoute un détail capable de restreindre la généralité de sa thèse fondamentale, mais aussi elle re-écrit tout le *Manifest* en l'inscrivant en soi-même, c'est-à-dire avec ce *supplément* Engels fait appartenir entièrement le *Manifest* à la thèse qu'il annonce et cette appartenance pleine éclate la *position politique* du *Manifest* à l'intérieur même de la lutte des classes. En outre, cette inscription du Manifeste en soi-même subit aussi les effets de la thèse qu'il annonce à mesure qu'il se fait, en tant qu'il est écriture, contemporain à n'importe quel lecteur à venir, à la condition que l'histoire continue à être l'histoire de luttes de classes, c'est-à-dire histoire de toute société *écrivante*.

Mais si l'effet fondamental, autant qu'il restreint la thèse générale, se fait l'inscription en soi-même de tous ses effets, y compris et surtout les discursifs, le *supplément* d'Engels agit donc comme une sorte de *miroir*. Ainsi, comme jusqu'à *maintenant* il s'agit de l'histoire de la lutte des classes, ce *maintenant-là*, à force du *supplément*, s'actualise hors de la contemporanéité d'Engels, tel que le cas des deux lecteurs de Mallarmé. Cela signifie aussi que s'il y a encore l'écriture, comme celle du *Manifest*, et s'il y a à présent un lecteur qui la lise, c'est qu'il y a encore de la lutte des classes, donc que son contenu est à jamais contemporain. L'écriture qui est le *Manifest* affirme que l'histoire de toute société *écrivante* c'est l'histoire de la lutte des classes, que l'écriture présente, en acte, se fait elle-même son dehors, lutte de classes donc. Et le fait que cette thèse soit écrite, que ce dehors soit écrit, fait cette écriture appartenir in toto à cette lutte. Mais s'il s'agit d'un miroir, comment fonctionne-t-il donc?

Premièrement, dans la mesure où le *supplément* fait référence à *Ursprung* et dans la mesure où le passage de la Préface de la première édition de l'*Ursprung* se fait une *imitatio* qui invoque la *topique* marxienne annoncée dans la *Préface* à la *Kritik* de 1859, il en résulte que le *supplément* opère l'inscription d'Engels et du *Manifest* en quelque part dans la *topique*. En ce qui concerne l'inscription d'Engels, elle se comporte de la même façon que l'inscription de Marx, par contre, l'inscription du *Manifest*, c'est-à-dire l'inscription de la propre écriture, cela pose des problèmes assez paradoxaux, au moins à première vue. Cela est dû au fait que le *supplément* inclut l'écriture dans la thèse fondamentale du *Manifest*, et cette inclusion porte les effets de la corrélation formelle entre division en classes et écriture, d'une part, et positionne le propre *Manifest* d'un certain côté de classe dans cette division, précisément du côté du prolétariat, auquel il fait appel à l'action politique; d'autre part, l'inscription de l'écriture semble tomber dans une circularité: l'inscription de l'écriture, laquelle inscrit la lutte de classes en elle-même, dans l'écriture elle-même, et dans la *topique*, laquelle est aussi écriture et qui, à son tour, inscrit celui qui écrit.

Or, ce n'est pas étonnant si on identifie cette circularité à celle-ci: "la matérialité c'est de la matérialité". Le trou par lequel la matérialité se fait en des modalités, néanmoins, a déjà été donné, mais ici en récupère une autre brèche, celle de l'appel à l'action politique, qui ne pourrait pas fonctionner si la matérialité ne s'effectuait pas en des modalités, c'est-à-dire si les modalités ne s'étaient pas établies comme le pré-supposé de l'appel lui-même. Par conséquent, le lecteur qui se met à lire le *Manifest* se trouve devant une

écriture qui affirme que toute société qui écrit est en lutte de classe, y compris l'écriture du *Manifest*, car elle est en rapport intime avec la lutte de classes. Ainsi, sans aucun vertige, disons-le clairement: cette écriture, le *Manifest*, elle est en quelque sorte lutte de classes et elle est non seulement capable d'y intervenir en tant qu'écriture, mais aussi comme une écriture qui porte un discours qui se situe à soi-même dans sa place et position.

Cette opération de l'écriture du *Manifest* se fait tel un *jeu de miroirs* plus sophistiqué que celui de la *topique*, car elle rompt avec l'extériorité qui pourrait en découler de la lecture de la *Préface* à la *Kritik* de 1859. En effet, on pourrait passer par cette écriture tout en se détachant de s'inscrire à nous-mêmes dans la *topique*. Que Marx s'y inscrive, c'est un fait, mais le lecteur pourrait toujours se placer en dehors de la *topique*. Dans le cas du *Manifest*, le lecteur ne peut pas non plus échapper à l'empreinte de l'écriture. En fait, cette opération qui rompt avec la distance entre l'écriture et le lecteur et qui lui fait subir les effets du discours comme s'il s'agissait d'un discours sur lui-même, le lecteur, car il s'agit *effectivement* d'un discours sur lui et qu'il ne peut pas échapper tandis qu'il est entièrement plongé dans une société *divisée* en classes et une société de classes en luttes ; qu'il s'agit donc de son *maintenant* et encore de son *maintenant* ; que son acte de lire le fait se trouver à lui-même dans ce *maintenant* qui est pourtant le sien et de tant d'autres qui sont aussi ses égaux ; bref, toute cette opération qui met en marche un jeu de miroirs, et des miroirs qui se brisent précisément parce que l'écriture efface jusqu'à la *limite* la distance avec son lecteur, une *limite* qui n'est rien d'autre que la limite de l'appel à l'action politique, au-delà de l'écriture qui n'est pas, par sa force, en dehors d'elle-même; cette opération, appelons-la par son *nom propre*, c'est l'opération du *de te fabula narratur* due à l'Horatius, une *opération du texte* qu'on retrouve dans la *Préface* à la première édition allemande du *Capital* comme un puissant cri de Marx aux lecteurs allemands, un puissant et amusant cri, voire une interpellation (!).

Cette opération du texte, effectuée par Marx, va au-delà de son inscription dans la *topique*. Elle ne se contente pas de la présupposer, mais elle fait également un pas *à la limite* de l'écriture, *à la marge* de celle-ci. Certes, il s'agit principalement d'un effet discursif, voire proprement rhétorique. Cependant, à mesure qu'il y a une sorte d'interpellation de l'écriture, elle opère la réflexion d'un miroir pourtant brisé, en bref, un jeu de miroirs où s'inscrit l'écriture elle-même. Prenons la formule mosaïque *ego sum qui sum* et en la faisant l'insigne de la réflexion d'un lecteur, alors: "*moi*, je suis celui qui est". L'opération se réduit à cette formule, le reflet est décalé, et quelqu'un qui se voit en lisant l'écriture, le moi, est raturé par ce qui lui donne précisément autre chose que l'évidence de soi-même (Brecht dira qu'il s'agit du *Verfremdung-Effekt*). Le cri de Marx, *de te fabula narratur*, est précédé chez Horatius par une toute petite condition: *mutatio nomine de te fabula narratur*. Ce changement de nom est inscrit au texte du *Capital* comme *Träger*, précisément un autre qui rompt avec la simple évidence du moi envers soi-même⁶⁸⁵. Le développement de ce changement pointe directement, comme le souligne Balibar aux années de *Lire Le Capital*, vers le problème des formes d'individualité. Et si Tulerù criait? Ce serait toute une autre chose.

⁶⁸⁵ Certes, la catégorie de *Träger* ne se limite pas à cette construction en acte ici.

Prenons la voie de la *marginalité* de l'écriture pour observer un processus de métaphorisation de sa modalité. L'écriture, modalité de matérialité finie et définie par un espace où se tracent les mots, en généralité, car dans la tradition occidentale venant des Européens, le *codex* règne depuis un bon moment, avec un extérieur et un intérieur par rapport au *codex*, l'ordre d'un alphabet, l'ordre qui suit de la droite à la gauche, du haut jusqu'en bas, les espacements entre les mots, la ponctuation conventionnée, ainsi que des variations de typographie, de taille, la lettre majuscule et la minuscule, les notes de bas de page *etc.* En absence ou en présence, tout cela configure les traces de l'écriture et ses limites pour la production du sens (un thème déjà exploré par Derrida, comme tout le monde le sait bien). Ce qui est pourtant intéressant, ce sont les effets déductibles de l'identification *in toto* de l'écriture avec une modalité de matérialité qui lui est propre et, en outre, en tant qu'entièrement comprise dans le domaine de l'idéologie. Nous venons de voir des opérations du texte avec des efforts considérables pour échapper aux tentacules assez naturels d'une écriture qui prend son lecteur, laquelle lui prend en effaçant tous les éléments de la matérialité de l'écriture elle-même. Les poètes du concrétisme brésilien, les expérimentalistes portugais *et alii* ont toujours été intéressés par l'écriture idéogrammatique orientale, et leur raison a été plutôt simple: tout en ignorant le sens, le discours, bref, la langue et leur déchiffrement en des idéogrammes, on a pu voir enfin combien on est trompé par l'évidence même de notre écriture occidentale.

C'est par une sorte d'étrangeté qu'on a pu se rendre compte que notre écriture et sa matérialité ne peuvent pas être méprisées. Toutefois, il ne s'agit pas seulement d'une simple méprise: en fait, cette façon par laquelle on transpasse simplement la matérialité de l'écriture vers le sens, le discours qu'elle porte, ne serait-il pas proprement l'effet idéologique primaire de toute et de n'importe quelle écriture? Pour donner une image de ce phénomène, tout se passe comme si, dès qu'on commence à lire, on se trouve vêtu d'un scaphandre à casque plein d'eau à l'intérieur, mais de telle façon qu'on ne le sent pas, dont l'eau à l'intérieur n'est que le discours de l'écriture qu'on se met à lire⁶⁸⁶. À force de méconnaître la matérialité de l'écriture, on se reconnaît tout naturellement dans un miroir presque invisible. Par là, on arrive à un gros problème: si ce miroir-là est presque invisible, si en lui nous nous voyons à nous-même, qui suis-je? Certes, je suis l'autre qui est pourtant moi-même. Mais en repérant l'effet idéologique primaire de l'idéologie, se confondre avec l'image de soi semble avoir pour effet une déformation de soi par rapport à soi-même. En dernière analyse, on se tient ici à l'inversion ou au renversement des deux pôles du miroir, et qu'impose une séparation même en tant que les deux pôles se tiennent indistincts et confus, une séparation sûre, nette et claire entre un dehors et un dedans, la même séparation qu'un *codex* impose entre soi-même et l'autre, le lecteur. Au jeu de ce miroir, tout se tient à l'envers l'un de l'autre par une distinction bien établie entre un dehors et un dedans capable donc de conférer la réalité requise pour qu'un lecteur s'affirme à l'extérieur d'un texte, même s'il se maintient, à la manière du scaphandre à casque, à l'intérieur du discours et tout en méconnaissant la

⁶⁸⁶ Dans le même esprit que le scaphandre, il est intéressant d'examiner le cas du "casque de Mambrino" chez Don Quichotte, cf.: Cervantes, M. "Que trata de la alta aventura y rica ganancia del yelmo de Mambrino, con otras cosas sucedidas a nuestro invencible caballero" In.: *Don Quijote de la Mancha*. IV Centenario, 2004, p. 322-335.

matérialité de l'écriture elle-même. Un ordre est installé, il est toujours-déjà installé et leur règle c'est celle du *renversement*.

Plongeons-nous dans le discours, et les artifices de l'*engenhô* humain, et leur rhétorique. Métaphoriser les ordres géométriquement est quasiment un cliché en pratique philosophique. Certes, d'après une gamme d'opérations et des gloses qui le dénoncent explicitement, il est devenu un cliché. Althusser, dans *Être marxiste en philosophie*, écrit posthume paru en 2015, affronte l'ordre et ses métaphores géométriques, ou simplement figuratives. Le sujet c'est la variation des conceptions dans le marxisme par rapport à l'Être et le Néant et la question du matérialisme. À travers la thèse du primat de la matière sur la pensée, divers auteurs marxistes ont défendu le primat de l'Être sur les êtres, de l'Être sur la pensée Néant ou le primat du Néant sur l'Être, toujours en identifiant la matière à l'élément qui reçoit la primauté. Ces positions, néanmoins, ne peuvent pas être envisagées sans rapport au système de catégories dans lequel elles s'insèrent, dont la dite "théorie de la connaissance" prête son service à nous élucider sur les articulations que les thèses peuvent y avoir, surtout par rapport à leurs effets politiques⁶⁸⁷.

Bien entendu, il s'agit de l'*ontologie* en discussion avec le marxisme, dont la position affirmée par l'Être se réserve à des subtilités, avant tout l'effet d'Ordre qu'exerce l'Être et leur primauté, l'Ordre des êtres, donc l'Ordre des ordres, où on retrouve la garantie suffisante pour exorciser le vide, être dans l'Ordre et ses ordres au lieu de tomber dans le vide sans garantie. Ces sont fort diverses les métaphores de cet Ordre. Il peut être "plat", il peut être "rond", et comme tout ordre, il pose des frontières, des limites attestées. L'ordre rond de Kant, où "il avait le Ciel étoilé au-dessus de la tête et la loi morale au-dedans de son cœur (...) un Ordre rond complété (...) par un dessus et un dedans"⁶⁸⁸. Et même il y a le dérangement de l'Ordre, qui met le désordre dans l'Ordre, dont les passions sont tout à fait représentatives. Par là, Althusser opère une généralisation en ton interrogatif, laquelle ne pointe sinon vers l'effet de garantie, voire un des effets fondamentaux de l'idéologie, comme nous aurons l'opportunité d'en examiner de près:

À se demander si l'affirmation de cet Ordre, plat, rond, tout ce qu'on voudra, n'est pas là en trompe-l'œil, pour faire croire (...) que cet Ordre existe, enfin qu'il devrait exister pour que règne l'ordre, le simple ordre (...), l'ordre (mal) établi, donc à consolider par un *supplément d'ordre*.⁶⁸⁹

Un *supplément d'ordre*, qui opère la consolidation de l'Ordre et surtout du désordre dans l'Ordre, tel comme si l'affirmation de l'Ordre pour la croyance à son existence et son royaume se ferait "en trompe-l'œil", c'est-à-dire elle se ferait un "procédé de représentation visant à créer, par divers artifices, l'illusion de la réalité (relief, matière, perspective); art d'exécuter des peintures, des décors selon ce procédé" (le Dictionnaire⁶⁹⁰). Si on prend sérieusement ce que Althusser a écrit, l'*ontologie* elle-même ne serait qu'une

⁶⁸⁷ Althusser, L. *Être marxiste en philosophie*. Paris: PUF, 2015, p. 199-202.

⁶⁸⁸ *Idem*, p. 205.

⁶⁸⁹ *Idem*, p. 207.

⁶⁹⁰ À la manière de Deligny (!).

pratique d'art, notamment, qui a pour but la production des représentations, par artifice, des illusions de la réalité et, ajoutons-le, à fin de garantir un certain Ordre donné, y compris les désordres immanents à cet Ordre. Ce supplément s'attache à un Ordre déjà pleinement établi pour y ajouter le relief donné à voir, ce qui produit la tromperie à l'œil.

Déplaçons-nous un peu à cet effet de trompe-l'œil, il pourrait bien être associé à la fameuse anamorphose qu'on peut voir chez Holbein, dans un tableau, *Les Ambassadeurs* (1533), reproduit aussi à la couverture du *Séminaire 11* de Lacan, séminaire qui marque le passage de son enseignement à l'ENS après l'excommunication de l'IPA (1964), ou plutôt son *héréme*, en se référant et en s'identifiant Lacan lui-même au cas Spinoza. Si on change l'angle par lequel on voit le tableau, on se trouve devant l'image d'un crâne humain, on se trouve devant la *vanitas humana*. Lacan commente cette anamorphose, qui pour lui est un "piège à regard"⁶⁹¹:

Car le secret de ce tableau, dont je vous ai rappelé les résonances, les parentés avec les *vanitas*, de ce tableau fascinant de présenter, entre les deux personnages parés et fixes, tout ce qui rappelle, dans la perspective de l'époque, la vanité des arts et des sciences, — le secret de ce tableau est donné au moment où, nous éloignant légèrement de lui, peu à peu, vers la gauche, puis nous retournant, nous voyons ce que signifie l'objet flottant magique. Il nous reflète notre propre néant, dans la figure de la tête de mort. Usage donc de la dimension géométrale de la vision pour captiver le sujet, rapport évident au désir qui, pourtant, reste énigmatique.⁶⁹²

Il ne s'agit pas seulement des arts et des sciences, puisque la richesse du début du puissant capitalisme néerlandais, dont le couronnement sera l'ampleur des compagnies des Indes, subit aussi l'effet du crâne humain, de la vanité. L'anamorphose de Holbein est une espèce de trompe-l'œil assez particulière en ce qui concerne le reflet par rapport à celui qui voit le tableau, car "il nous reflète notre propre néant", et avec cela on reprend l'Ordre qui s'établit au lieu du vide sans garantie dont le désordre vient maîtrisé par un regard quasiment obscène de l'éphémère consistance de la vie. La saillie de l'illusion de garantie, en tant que *supplément*, vient aussi avec une dénonciation parfois, elle profite de l'Ordre donné pour faire des reliefs en tonalité de contradiction.

L'illusion ne se limite pas aux yeux. *La Passacaglia della vita*, pièce anonyme du XVII^e siècle, a reçu aussi un autre nom assez éloquent, *homo fugit velut umbra*:

O come t'inganni / se pensi che gl'anni / non hann'da finire, / bisogna morire. / E' un sogno la vita / che par si gradita, / è breve il gioire, / bisogna morire. / Non val medicina, / non giova la China, / non si può guarire, / bisogna morire. / Non vaglion sberate, / minarie, bravate / che caglia l'ardire, / bisogna morire. / Dottrina che giova, / parola non trova / che plachi l'ardire, / bisogna morire. / Non si trova modo / di scoglier sto nodo, / non vai il fuggire, / bisogna morire. / Commun'è il statuto, / non vale l'astuto / 'sto colpo schermire, / bisogna morire. / Si more cantando, / si more sonando / la Cetra, o Sampogna, / morire bisogna. / Si more danzando, / bevendo, mangiando; / con quella carogna / morire bisogna / La Morte crudele / a tutti è infedele, / ogni uno svergogna, / morire bisogna. / E' pur ò pazzia / o gran frenesia, / par dirsi menzogna, / morire bisogna. / I

⁶⁹¹ Lacan, J. *Le Séminaire 11*. Texte établi par Jacques-Alain Miller. Paris: Éditions Seuil/ Points, 1973, p. 102.

⁶⁹² *Idem*, p. 107.

Giovani, i Putti / e gl'Huomini tutti / s'hann'a incenerire, / bisogna morire. / I sani, gl'infermi, i bravi, gl'inermi, / tutt'hann'a finire / bisogna morire. / E quando che meno / ti pensi, nel seno / ti vien a finire, / bisogna morire. / Se tu non vi pensi / hai persi li sensi, / sei morto e puoi dire: / bisogna morire.

Le thème de la *vanitas* est très clair là, et la limite du néant, qui est proprement la mort, arrive toujours par le hasard, un au-delà toujours inattendu. Il faut mourir, c'est une fatalité, voire une nécessité téléologique pourtant pleine de surprise, s'il m'est permis l'oxymoron. De même, la médecine est impuissante, la doctrine insuffisante, etc. pour empêcher ce qui est fatal. Soit le riche, soit le pauvre, ainsi que celui qui est en train de boire et l'autre qui est en train de jouer, tous vont mourir dans n'importe quelle circonstance, n'importe quel rôle que quelqu'un joue dans l'hierarchie sociale, qu'il soit en joie ou en tristesse, toutes les représentations tombent dans l'abîme vide du néant qu'est la mort. Mais ici, dans ce classique *memento mori*, on n'a pas de trompe-l'œil, bien sûr. Tout d'abord, cette *passacaglia* est dite *della vita*, ou "de l'humain qui fuit comme si l'ombre", et pourtant elle n'a pas une ligne de basse typique d'une *passacaglia* du XVII^e siècle (il faut l'écouter...), étonnamment elle se fait une *tarantella*. C'est un vrai décalage qui s'établit entre le texte et la mélodie, entre l'écriture de la parole et l'écriture de la partition. Une *Pasacalle*, on le sait fort bien, c'est un "passer dans une rue", *callis*, "rue", "chemin", qui ne pourrait être ici sinon de la vie elle-même, toutefois en dansant une "danse macabre" (*Totentanz*). Au lieu d'un trompe-l'œil, c'est un "trompe-l'oreille" (♯), dont la tarantella derrière l'écriture de la parole, elle aussi écriture, écriture en partition, réaffirme plutôt la vie, tel comme l'oxymoron de la lenteur de l'appellation "passacaglia" avec la vie sautillante au rythme d'une tarantella, et, explicitement au titre, "della vita". Dans ce cas, ce qui se fait un désordre dans l'Ordre, c'est étonnamment la parole dans l'écriture de la partition toute entière. On se tient à une sorte de renversement dont l'Ordre de la mélodie et de l'harmonie contrastent avec le discours de la parole en produisant une certaine *étrangeté*: chanter la vanité, la fatalité de la mort, dans la joie d'une *tarantella*. Si la mortelle araignée nous pique, on danse donc⁶⁹³.

Tout cela relève de l'Ordre du Visible, du Lisible, de l'Audible. Et l'Inaudible et l'Illisible, bref, l'Invisible ? L'ambiguïté présente dans le trompe-l'œil, ou le "trompe-l'oreille", consiste dans le "prolongement" de ce qu'il y a déjà, de ce qui est déjà là établi. Bien sûr, ce "prolongement" peut se faire en contrastant par rapport à ce qui est établi, mais sa dépendance à l'égard de ce qui est établi semble aussi n'avoir pas le pouvoir d'en sortir, c'est-à-dire que le contraste ou l'opposition émerge du même terrain que la position. Le *supplément d'ordre* ne jouerait un rôle que de renforcement de l'Ordre (la "garantie"), même s'il se construit en tant qu'opposition, car cette opposition dépend intégralement de ce à quoi elle s'oppose justement pour s'opposer. Par là, on retrouve le renversement comme métaphore du miroir: si renverser veut dire opposer, il faut reconnaître que le renversement de l'image dépend de l'image originelle à partir de laquelle on peut dire qu'il y a eu un renversement. Cette circulation se donne à voir à travers plusieurs aspects, dont la question de l'Ordre et du Désordre se comporte tel un miroir.

⁶⁹³ Et ce ne serait pas en quelque sorte le même cas du conflit qui Hegel souligne, dont la combinaison de la *mélodie* avec l'*harmonie* "représente la lutte de la liberté avec la nécessité" (*GW* 28.1, 186)?

Le miroir a plusieurs façons de se briser, aussi bien que de se réaffirmer, en l'espèce, par le supplément ou le relief, par quelque chose de surcroît. Pensons aux *tarantati* de De Martino, dans *La Terra del rimorso* (1961)⁶⁹⁴, ne seraient-ils pas par hasard le Désordre lui-même dans l'Ordre? Ou, à la limite, les épisodes de *manie dansante* - on en a plusieurs dans l'histoire ! - dont le plus connu est peut-être celui à Strasbourg en 1518; ne seront-ils pas aussi dépendants de l'Ordre dans son caractère de Désordre? Ces cas semblent pousser à la limite le Désordre, et c'est à partir d'un Ordre compris qu'ils peuvent pourtant se baser pour en faire, quoique ils n'arrivent pas à dépasser la limite. *À la limite et au-delà de lui*, l'ineffable fatal qui est la mort, est en quelque sorte une figure du *vide*.

Mais s'agit-il d'affirmer que "le Désordre est dans l'Ordre" tout comme "les êtres sont dans l'Être" ou d'affirmer que "le Désordre est dans l'Ordre" tout comme "le Non-Être est dans l'Être"? On a deux chemins possibles en variation, néanmoins la question en soi serait fautive, car penser la limite est en persistance soit qu'on considère que cette limite se fasse soit entre l'être et l'être, soit entre le non-être et l'être. Attachons-nous à cette idée selon laquelle le Désordre va toujours avec l'Ordre, le rapport de dépendance entre eux. Qu'il s'agisse d'un truisme, il est certain. Pourtant, en poursuivant le miroir, ce rapport de renversement entre désordre et ordre semble aller de pair avec la difficulté d'un *dehors de l'idéologie*, d'un *dehors* par rapport au miroir. Bien entendu, on interroge ici sur la possibilité d'un *dehors de l'idéologie* de la même façon qu'on s'interroge à propos d'un *dehors du miroir*.

Quand Althusser écrit que Marx s'insère dans la *topique*, on a bien vu, cette manière de réfléchir, ainsi que celle de Machiavel et d'Engels, elle ne nie simplement pas le miroir qui la produit. Le dehors construit par la simple négation du miroir ne fait que reconduire le dehors au dedans sans qu'on le sache, c'est-à-dire ce dehors-là se produit par négation du dedans, donc dépendant de lui jusqu'aux entrailles. En outre, un dehors comme ça apparaît autant cristallin qu'il renforce la circulation dont il dépend pour se construire. Ce cristallin - centre de l'oeil - se convertit dans une pureté tellement ascète qu'elle soulève tous les soupçons d'un paradis angélique où personne n'a de pubis, où même un ange quelconque ne s'approche d'un autre pour s'amuser en lui pinçant une petite plume, en dérangeant, autant infinitésimale soit-elle, l'ordre du monotone bonheur. Contre ce cristallin, Althusser a toujours insisté sur l'*impureté*, une *impureté* qui n'est pas une simple opposition à la *pureté*. En jouant avec le mot à la sensibilité d'un Lucretius, cette *impureté*, c'est la conservation de l'ambiguïté du préfixe latin *in-*, dont le mérite consiste en ce qu'elle, l'*impureté*, se trouve dans la *pureté* et, au même temps, en la niant.

Marx s'insère dans la *topique*, il est *in-pure*. Cela ne détruit pas l'Ordre, ni même il s'agit d'un Désordre, lequel, comme on l'a vu, dépend de l'Ordre; cette insertion de Marx, elle ne brise simplement pas le miroir: l'*in-pureté* de Marx *bouleverse* l'Ordre, elle change l'Ordre dans la mesure où elle modifie la métaphore de l'Ordre, en l'espèce, "le cercle des cercles". Mais ici, on se tient au fait que le cas de Hegel par rapport à l'Ordre, il est tout à fait particulier : "Chez Hegel, les choses sont plus radicales", a écrit Althusser, et il continue:

⁶⁹⁴ Cf.: De Martino, E. *La terra del rimorso. Contributo a una storia religiosa del Sud*. Torino: Einaudi, 2023.

L'Ordre est rond, pas de problème: tout étant cercle, et le Tout étant cercle de cercles, et à l'infini. Mieux, il n'y a plus cette contrariété entre l'Ordre rond de Kant et de Rousseau (la Terre est ronde) et cette autre dimension, qui n'a rien de courbe, et qui concerne le haut et le bas: le ciel étoilé et la loi morale dans le dualisme vertical de Kant. Hegel est conséquent. On ne peut pas sortir de la rondeur d'un cercle ou d'une sphère dès qu'on est dedans: vous êtes bien dans le monde? Vous voulez y ajouter le Ciel? D'accord: vous êtes donc dans ce monde rond qui est arrondi par le Ciel au-dessus du toit, et est aussi arrondi de cette loi morale dont vous êtes engrossé, puisqu'elle est au-dedans de vous. On est donc dans la sphère absolue. Comment en sortir? Impossible. Mais d'ailleurs la question d'en sortir n'a aucun sens, puisque pas possible, c'est une « parole verbale », comme dit le *Canard enchaîné*, dont on sous estime le niveau philosophique. On est là où on est, et pas ailleurs. Soit, direz-vous, à cause des grilles, des barrières, des limites, des fers barbelés, des bornes. Et derrière les bornes, il y a la plaine, tous les prisonniers, même non évadés, le savent, sous les pavés il y a le sable, disaient les rêveurs révoltés de mai 68. Non, dit Hegel, il n'y a rien derrière les limites, pour une raison simple : *il n'y a pas de limites*. Sinon, vous retombez dans les sottises de Kant, qui, comme Descartes avec sa forêt, ne cesse de penser dans la catégorie de limites⁶⁹⁵.

Détourner l'Ordre hégélienne ne semble pas facile: où est-ce qu'ils sont, les limites? Hegel, aussi comme Marx, s'insère dans sa *topique* ronde. Mais voilà le problème: cette topique ronde, précisément parce qu'elle est ronde, elle a un centre, et aussi une limite établie dans la courbe du cercle. Pensons un peu à la topique marxienne. Il y a, d'un côté, la structure, ou l'infrastructure, et, de l'autre, les superstructures. L'Ordre, c'est quoi? C'est le Tout, certes, mais le Tout en tant qu'infrastructure et superstructures. Il y a un haut et il y a un bas, et ce qui est haut se dit et ne se dit que par rapport à ce qui est bas *et vice-versa*. Le plus intéressant, sans doute, c'est qu'au-dessus de l'haut, au-dessus des superstructures, il n'y a pas de limites, ni même en-dessous du bas, en-dessous de l'infrastructure, on ne trouve aucune limite. S'il y a une limite, peut-on dire, elle se trouverait entre l'haut et le bas, entre l'infrastructure et les superstructures, c'est-à-dire aux points de rencontre entre eux. Il s'agit plutôt d'une limite comme d'une ligne de séparation sur laquelle il faudrait surtout interroger, et on le ferait. Ici, l'Ordre inauguré par la topique marxienne est changé par rapport à celle hégélienne: non seulement on voit qu'il y a quelque chose qui ressemble à la limite, dans ce cas, *entre* l'infrastructure et les superstructures, ce qui est tout à fait différent d'affirmer qu'il n'y a pas de limite, comme l'affirme Hegel; ainsi que les limites par rapport au Tout semblent s'effacer complètement, ce qui diffère aussi par rapport à la limite du cercle identifié au Tout dans le cas hégélien, la courbe de la ligne.

Althusser, néanmoins, n'avance pas beaucoup sur ce point dans *Être marxiste en philosophie*, sur la le cercle hégélien. Est-ce qu'on pourrait le représenter en tant qu'un 0? Graphiquement, la représentation du 0 ne ressemble pas au cercle: il y a une distance figurative fort marquée entre le "○" et le "0", car celui-ci se donne à voir plutôt comme une ellipse dont le centre se dédouble dans une distance prise. En fait, le problème général, de l'âme de la métamorphose du cercle hégélien à la topique marxienne synthétise aussi la distance prise entre ces deux écritures de pensée, celle de Hegel et celle de Marx. Néanmoins, je pense qu'il est possible de rompre avec l'interprétation selon laquelle Althusser a été un anti-hégélien convaincu, et même d'affirmer que cette interprétation est complètement absurde. Il ne s'agit pas de dire que Marx serait l'héritier de Hegel, certaines traditions du marxisme se sont occupées dans une bavarde sans fin sur ce sujet,

⁶⁹⁵ Althusser, L. *Être marxiste en philosophie*. Paris: PUF, 2015, p. 208-209.

et sur laquelle Althusser a mis un point final à ces balivernes. Il ne s'agit pas d'héritage, mais bien de ce que Hegel a apporté soit à Marx, soit à Althusser du point de vue de leurs lentilles, lesquelles diffèrent entre eux de manière assez éclatante.

La suture, un problème de couture

La métaphore géométrique du Tout apparaît déjà comme une forme d'écriture, ou quelque chose qui est moins qu'une écriture, si l'on affirme que de l'écriture on peut dire le plus ou le moins, en excès ou en défaut. Première interrogation: est-ce que le zéro serait identique au vide? En supposant qu'il soit convertible en cercle, tout en négligeant l'ellipse que, graphiquement, le zéro nous donne à voir, pourrait-on dire que le cercle serait le vide? La portée de ces questions est spéculative, et rien de plus. Et non sans prétention, elle nous ramène au cœur d'un problème qui a hanté la conjoncture philosophique des années 1960, dont la réception de l'écriture de Frege a servi à des propos inusités. Notamment, quelque chose qui, dans une certaine mesure, a à voir directement avec Hegel.

Faisons, tout d'abord, un pas descriptif dans cette direction, essayons de cartographier le cercle, et d'en extraire les moyens pour l'interroger. Observons attentivement le $\bigcirc$. On y trouve le dedans, le dehors, et la limite de la courbe qui les sépare. La seule présence explicite est la trace de la courbe, la circonférence, tant à l'extérieur qu'à l'intérieur, ce qu'il y a, c'est le *vide*. La distance entre le *vide* intérieur et le *vide* extérieur est mesurée par l'épaisseur d'une ligne, laquelle, par définition, n'a pas d'épaisseur, en bonne géométrie euclidienne. Si le *vide* intérieur est limité, donc fini, l'autre, à l'extérieur, n'est pas limité sinon par le fait que la circonférence existe en tant que telle, une trace. La supposition, construite par opposition au vide fini, qu'il y aurait un vide infini à l'extérieur tombe dans la disgrâce simplement par l'existence elle-même tracée de la ligne qui les sépare, le dedans du dehors *et vice-versa*. Peut-on dire que le vide à l'extérieur est un vide infini, un vide infini moins le vide fini? Dans ce cas, l'infini se contredirait par l'existence même du fini. Mais si à l'extérieur de la limite, qui est la courbe, il y a l'indéfini, où l'on ne trouve pas de limites dans ce qui est au-delà, c'est une tendancieuse lâcheté qui s'impose à mesure que l'on soustrait de l'infini cette petitesse délimitée, finie, tout en affirmant que cet infini n'est pas du tout infini car il lui manque quelque chose, cette petitesse elle-même. C'est en ce sens que le fini contredit l'infini, et tout repose dans la limite, source engendrée par cette contradiction.

C'est la contradiction qu'a rapprochée Hegel de Frege dans un moment spécifique de la conjoncture des années 1960, précisément la contradiction enveloppée dans le concept de zéro. Rappelons-le d'après l'écriture de Frege: "0 est le nombre cardinal qui appartient au concept 'non identique à soi-même'"⁶⁹⁶. L'examen de cette définition nécessite quelques éclaircissements à propos de l'entreprise de Frege. Alors, il faut que nous la reproduisons pour l'essentiel de notre discussion. C'est d'après les axiomes de Peano que la

⁶⁹⁶ Frege, G. *Die Grundlagen der Arithmetik. Eine logisch mathematische Untersuchung über den Begriff der Zahl*. Breslau: Verlag von Wilhelm Koebner, 1884, p. 87 [Trad. fr. Frege, G. *Les Fondements de l'arithmétique*. Paris: Seuil, 1969, p. 200]: "0 ist die Anzahl, welche dem Begriffe 'sich selbst ungleich' zukommt".

question d'un fondement logique et non-psychologique de l'arithmétique commence à se dessiner. Frege a pour problème central dans ses *Die Grundlagen der Arithmetik* (1884) la propre définition de nombre cardinal et notamment celle de zéro et de l'un, pour ensuite résoudre la question de la succession en des termes exclusivement logiques. Donner un fondement logique aux nombres suppose dépouiller les aspects subjectifs ou psychologiques de cette entreprise, dont la question centrale à laquelle doit répondre un nombre en tant qu'un fait indépendant c'est "combien?".

En évitant les équivoques par rapport à la notion de l'unité [*Einheit*], Frege propose donc le traitement exclusivement logique des nombres à travers la notion de concept en tant que contenu propositionnel ou de jugement portant sur des objets dont le sens ne peut être donné que par la proposition elle-même. Dans ce cadre, c'est le concept logique de relation qui jouera le rôle central en articulant des concepts et leurs extensions dans des propositions par des correspondances biunivoques, ce que Frege appelle *équinuméricité*. Pour rendre compte de l'identité requise par les extensions des concepts, Frege accepte la définition leibnizienne, laquelle annonce: *eodem sunt quorum unum potest substitui alteri salva veritate*. Réservons-la, car cette formule nous sera précieuse pour examiner la fortune théorique à la conjoncture des années 1960. Maintenant, juste pour aller à l'essentiel des thèses de Frege, c'est la définition de nombre proposée par lui qui nous intéresse, surtout pour le fondement logique de la succession, ainsi que les aspects qui le rapprochent de l'écriture de la pensée de Hegel.

La relation entre deux nombres, l'un à la suite de l'autre, est définie de la manière suivante : "il existe un concept F et un objet x qui tombe sous ce concept tels que le nombre cardinal qui appartient à ce concept est n et que le nombre cardinal qui appartient au concept 'qui tombe sous F mais n'est pas identique à x' est m", ce qui se traduit par "n suit immédiatement m dans la suite naturelle des nombres"⁶⁹⁷. Comment alors passer de 0 à 1? Par définition, "0 est le nombre cardinal qui appartient au concept 'non identique à soi-même'". Si on pense que 0 c'est le nombre qui tombe sous le concept "identique à 0", contrairement, il n'y a pas de nombre qui tombe sous le concept "identique à 0 mais non identique à 0", d'où le 0 appartient à ce concept. Par là, on se tient au concept "identique à 0" et un objet 0 qui tombe sous lui. On a donc que "le nombre cardinal qui appartient au concept 'identique à 0' est identique au nombre cardinal qui appartient au concept 'identique à 0'" et que "le nombre cardinal qui appartient au concept 'identique à 0 mais non identique à 0' est 0. Par la définition de succession, appartenir à "identique à 0", c'est le même (*eodem sunt*, d'après la formule de Leibniz) que son successeur, d'où, par définition, "1 est le nombre cardinal qui appartient au concept 'identique à 0'", ce qui veut dire "1 suit immédiatement 0 dans la suite naturelle des nombres"⁶⁹⁸. Ce qui est remarquable ici, c'est qu'il ne serait pas possible la succession de 0 à 1 sans la définition de 0, une définition en soi *contradictoire*, et le passage justement de 0 à 1, il se donne aussi par contradiction. Cela nous donne à voir une double contradiction (!).

⁶⁹⁷ Trad. fr., *idem*, p. 202.

⁶⁹⁸ Trad. Fr. *Idem*, p. 203.

Yves Duroux, dans son exposition de Frege publiée dans les *Cahiers pour l'analyse* (1966), observe que, dans cette “machine relationnelle” qu’il développe, “(...) l’opération successeur est engendrée par un double jeu de contradiction dans le passage du zéro au un”, “(...) par une double contradiction”, où on a “zéro se donnant comme contradictoire; le passage de zéro à un se donnant par la contradiction contradictoire”, ce qui nous permet d’en concevoir que “le moteur qui anime la succession chez Frege est purement une négation de la négation”⁶⁹⁹. Il est certain que Frege a fui le problème du couple corrélat identité & différence ; il prend le chemin par la correspondance biunivoque et s’appuie sur la formule leibnizienne pour y échapper. La critique de la représentation, dont il est sous-jacent la critique du psychologisme, résulte fondamentale pour assurer la pensabilité des nombres en des termes strictement logiques. C’est cela qui veut dire la notion d’“objet indépendant” [*Einselständiger Gegenstand*], la pensée pourtant sans représentation, sans image, qui s’oppose à la représentation, laquelle est identifiée, marquée par Frege à travers l’article défini ou les noms au pluriel.

C’est dans le geste de Frege, celui d’une construction non psychologique enveloppée surtout par la définition de zéro et l’opération de succession, que Miller va retrouver une façon de dévoiler une conception de sujet alliée à celle proposée par Lacan. Il s’agit, certes, d’une tournure, et quoiqu’elle se construise en ton de transgression par rapport au projet de Frege, elle nous réserve une façon d’ouverture d’un cercle, du cercle logique. Comment Miller a lu Frege?

La logique du signifiant, elle est supposée par Miller comme étant une logique générale à tous les champs du savoir, y compris, certes, celui de la psychanalyse. En même temps, il s’agit aussi d’une *logica minima*, au sens où elle est restreinte à ses pièces indispensables et, partant, son bénéfice réside dans cette “économie la plus grande de la dépense conceptuelle”⁷⁰⁰. La différence de la logique du signifiant par rapport à la logique “logicienne”, c’est que celle-là “(...) traite de l’émergence de l’autre et qu’elle doit se faire connaître comme logique de l’origine de la logique”⁷⁰¹. Pour atteindre cette logique du signifiant, Miller propose qu’on fasse une rétroaction par la logique logicienne. Notamment, dans cette rétroaction, il invoque la plus radicale méconnaissance saisie elle-même par sa proximité excessive de sa reconnaissance, c’est-à-dire la reconnaissance à l’évidence du champ logique qui repose, en fait, sur une profonde méconnaissance, d’où la rétroaction peut opérer tel qu’il s’agit d’un *refoulement*. Mais pourquoi “suture”?

La suture nomme le rapport du sujet à la chaîne de son discours; on verra qu’il y figure comme l’élément qui manque, sous l’espèce d’un tenant-lieu. Car, y manquant, il n’en est pas purement et simplement absent. Suture par extension, le rapport en général du manque à la structure dont il est élément en tant qu’il implique position d’un tenant-lieu.⁷⁰²

⁶⁹⁹ Duroux, Y. “Psychologie et Logique” In.: *Cahier pour l'analyse*. vol. 1. p. 36 (<http://cahiers.kingston.ac.uk/pdf/cpa1.2.duroux.pdf>).

⁷⁰⁰ Miller, J.- A. “La suture” In.: *Cahier pour l'analyse*. vol. 1. p. 39 (<http://cahiers.kingston.ac.uk/pdf/cpa1.2.duroux.pdf>).

⁷⁰¹ *Idem, ibidem*.

⁷⁰² *Idem, ibidem*.

La lettre morte doit revivre, et pour y parvenir, il faudrait traverser “ce qu’un discours explicite de lui-même” en distinguant “de son sens, sa lettre”, précisément la lettre morte de Frege. La thèse centrale à faire revivre chez Frege, c’est que “dans le procès de la constitution de la suite, dans la genèse de la progression, la fonction sujet, méconnue, opère”⁷⁰³. On a déjà pu examiner, pourtant, que la notion de l’Unité chez Frege, c’est ce qu’il doit se défaire à tout prix pour qu’on ne tombe pas dans l’abîme de leurs équivocités, et la ressource pour se détourner de l’unité en tant que telle, c’est refuser l’assimilation d’un nombre cardinal à un nom propre. C’est en ce point que Miller observe la méconnaissance fondamentale dénoncée par l’écriture de Frege, que le nombre ne peut être et ne peut jamais fonctionner comme un *nom*:

De là s’origine l’idéologie qui du sujet fait le producteur de la fiction, sauf à le reconnaître comme le produit de son produit - idéologie où le discours logique se conjugue au psychologique, le politique tenant dans la rencontre une position maîtresse qu’on voit s’avouer chez Occam, se dissimuler chez Locke, avant de se méconnaître en sa postérité.⁷⁰⁴

Le “sujet” est exclu du champ de la logique, du nombre par Frege, mais c’est une exclusion tombante sous l’aspect psychologique de ce sujet ; ce qui est aboli, ce sont les facultés venues de la tradition empiriste, tels la *mémoire*, comme souligne Miller, elle-même requise “(...) à clore la collection sans laisser des éléments qui sont interchangeables se perdre, et de répétition opérant inductivement”⁷⁰⁵. L’hypothèse c’est que, à l’exclusion de l’aspect psychologique, il restera pourtant la *répétition*. En rappelant que pour Frege le concept, l’objet et le nombre ont des sens tout à fait particuliers, à savoir complètement dissociés de la représentation, Miller constate que la chose (empirique) doit disparaître pour qu’elle se fasse objet (logique), dans la juste mesure que il convient au concept que certains objets tombent sous lui en entretenant une certaine relation. Cette hypothèse de disparition de la chose pour donner lieu à l’objet semble suggérer que le concept serait un concept *redoublé* en tant que “le concept de l’identité à un concept”. Il ne serait qu’à partir de ce *redoublement* que la dimension logique naît, un *redoublement*, certes, posé dans le concept par la notion d’identité. Il devient clair que le concept joue un rôle de fiction par laquelle l’identité opère le redoublement nécessaire à fin que se construise l’un (nombre) avant même qu’il soit constitué comme *unité*. C’est ici que joue l’extension du concept “identique au concept...” dans la définition de nombre. Partant, écrit Miller:

(...) l’unité qu’on pourrait dire unifiant du concept en tant que l’assigne le nombre se subordonne à l’unité comme distinctive en tant qu’elle supporte le nombre. Quant à la position de l’unité distinctive, son fondement est à situer dans la fonction de l’identité qui, conférant à toute chose du monde la propriété d’être une, accomplit sa transformation en objet du concept (logique).⁷⁰⁶

⁷⁰³ *Idem*, p. 40.

⁷⁰⁴ *Idem*, p. 41.

⁷⁰⁵ *Idem*, *ibidem*.

⁷⁰⁶ *Idem*, p. 42.

Or, tout dépend de la notion d'identité enveloppée dans ce processus, à laquelle est pourtant assignée une *fonction de vérité* et sur laquelle Frege s'appuie. Il s'agit ici de la formule issue de Leibniz, car elle affirme que si une chose peut être substituée par une autre, la vérité est préservée (*salva veritate*). En ce sens, Miller saisit au mieux ce que Frege exprime, l'"identité-à-soi":

Si on suit l'énoncé de Leibniz, la défaillance de la vérité, dont la possibilité un instant est ouverte, sa perte dans la substitution à une chose d'une autre, serait aussitôt suivie de son rétablissement dans une nouvelle relation: la vérité se retrouve en ce que la chose substituée, parce qu'identique à elle-même, peut faire l'objet d'un jugement et entrer dans l'ordre du discours; identique-à-soi, elle est articulable.⁷⁰⁷

Le concept empirique d'une chose est remplacé, par *redoublement*, par le concept identique à lui-même, et l'objet qui relève de celui-ci est la chose même en tant qu'unité, et le nombre assigné à cette chose sera le 1, d'où il découle que "(...) cette fonction du nombre 1 est répétitive pour toutes les choses du monde"⁷⁰⁸. Passer de la répétition de l'1 à la succession exige cependant le 0, mais le 0 n'est pas possible sinon par vérité, car il n'a aucun rapport avec le réel. En tant que concept "non identique à soi", il englobe un objet qui est, en fait, *aucun*. Miller insiste sur le fait que le 0 ne peut être soutenu que par la fonction de vérité, et rien d'autre: "Si aucun objet ne relève du concept de la non-identité-à-soi, c'est parce qu'il faut sauver la vérité. S'il n'y a pas de choses qui soient identiques à elles-mêmes, c'est que la non-identité à soi est contradictoire avec la dimension de la vérité"⁷⁰⁹. Ce qui *suture* le discours logique, c'est donc le 0. Un objet non identique à soi sert à supprimer toute référence au réel assurant la logique, tout en étant rejeté de la vérité:

Le 0 qui s'inscrit à la place du nombre consomme l'exclusion de cet objet. Quant à cette place, dessinée par la subsumption, où l'objet manque, rien n'y saurait être *écrit*, et s'il y fait tracer un 0, ce n'est que pour y figurer un blanc, rendre visible le manque. (...) Le zéro entendu comme un nombre, qui assigne au concept subsumant le manque d'un objet, est comme tel une chose - la première chose non-réelle dans la pensée. Si du nombre zéro, on construit le concept, il subsume, comme son seul objet le nombre zéro. Le nombre qui l'assigne est donc 1.⁷¹⁰

Cette *circulation* "du nombre zéro à son concept, de ce concept à son objet et à son nombre"⁷¹¹, c'est ce qui produit le 1. La paradoxale vient du fait que, chez Frege, le 0 est compté comme 1, ce qui devient encore plus notable par la succession. Car, en considérant le concept de succession, tel que le conçoit Miller dans son exemple, c'est-à-dire comme "membre de la suite des nombres naturels se terminant par trois", le nombre assigné ici par ce concept doit être forcément 4, dont le nombre 3 "fonctionne comme le nom

⁷⁰⁷ *Idem*, p. 43.

⁷⁰⁸ *Idem, ibidem*.

⁷⁰⁹ *Idem*, p. 44.

⁷¹⁰ *Idem, ibidem*.

⁷¹¹ *Idem, ibidem*.

unifiant d'une collection"⁷¹². Si, "dans l'ordre du réel, le 3 subsume 3 objets (...) dans l'ordre du nombre, qui est celui du discours contraint par la vérité, ce sont les nombres que l'on compte : avant le 3, il y a 3 nombres - il est donc le quatrième"⁷¹³. C'est ainsi que le 0 compte pour 1:

(...) ce qui dans le réel est absence pure et simple se trouve par le fait du nombre (par l'instance de la vérité) noté 0 et compté pour 1. C'est pourquoi nous disons l'objet non-identique à soi provoqué - rejeté parla vérité institué - annulé par le discours (la subsumption comme telle) - en un mot, suturé.⁷¹⁴

Miller conclut ce point par la position de l'1 comme "symbole originaire de l'émergence du manque au champ de la vérité", et "le signe +" comme indiquant "la transgression par laquelle le 0 manque vient à être représenté par 1"⁷¹⁵. Bref, le zéro assure, en tant que nombre, la logique logicienne, à la mesure qu'il suture le manque. Les nombres s'ensuivent par une répétition soutenue par le zéro, lequel opère en franchissant la limite du champ de la vérité en se représentant comme 1. Le zéro apparaît donc comme "manque de l'objet contradictoire". Pour Miller, le paradoxe central vient du fait que "(...) le trait de l'identique représente le non-identique, d'où se déduit l'impossibilité de son redoublement" (qu'il traduit dans l'impossibilité du méta-langage) "(...) et par là la structure de la répétition, comme procès de la différenciation de l'identique"⁷¹⁶. En des termes de la logique du signifiant de Lacan, cette "métonymie du zéro" dans la suite des nombres qui commence par "la métaphore du zéro" porte l'*objet impossible*:

(...) que le discours de la logique convoque comme le non-identique à soi et rejette comme le négatif pur, qu'il convoque et rejette pour se constituer comme ce qu'il est, qu'il convoque et rejette n'en voulant rien savoir, nous le nommons, pour autant qu'il fonctionne comme l'excès opérant dans la suite des nombres: le sujet. Son exclusion hors du discours qu'intérieurement il intime est: suture⁷¹⁷.

Posé comme lien de l'intersubjectivité, l'Autre lacanien ne s'intègre pas à une définition de l'objectivité. C'est du rapport entre le sujet et l'Autre qu'il s'agit ici, l'Autre, bien entendu, à qui est réservé le lieu de la vérité. Par là, ce rapport entre le sujet et l'Autre s'identifie avec le rapport entre le zéro et "l'identité de l'unique comme support de la vérité"⁷¹⁸. L'unaire doit être exclu du domaine de l'Autre, dont cette exclusion vient à barrer le sujet devant l'Autre et, en effet, en provoquant des déplacements du sujet qui résultent dans "l'émergence de la signification signifiée au sujet", c'est-à-dire ce que Lacan appelle d'après ces

⁷¹² *Idem*, p. 45

⁷¹³ *Idem, ibidem*.

⁷¹⁴ *Idem, ibidem*.

⁷¹⁵ *Idem*, p. 46.

⁷¹⁶ *Idem, ibidem*.

⁷¹⁷ *Idem*, p. 47.

⁷¹⁸ *Idem, ibidem*.

premiers séminaires l'histoire du sujet. C'est l'extériorité du sujet à l'Autre qui institue l'inconscient, voyons la déduction fondamentale de Miller sur ce point:

Car, - s'il est clair que la tripartition qui étage 1) le signifié-au-sujet, 2) la chaîne signifiante dont l'altérité radicale par rapport au sujet le retranche de son champ, et enfin 3) le champ extérieur de ce rejet, ne peut pas être recouverte par la dichotomie linguistique du signifié et du signifiant,- si la conscience du sujet est à situer au niveau des effets de signification régis, au point qu'on peut les dire ses reflets, par la répétition du signifiant,- si la répétition elle-même est produite par l'évanouissement du sujet et son passage comme manque, - alors il n'est rien que l'inconscient qui puisse nommer la progression constituante de la chaîne dans l'ordre de la pensée⁷¹⁹.

Le résultat immédiat, c'est la substitution de la représentation du sujet, pris comme signifiant et fondateur de la répétition, ainsi qu'excluant la conscience, pour le signifiant qui le précède, donc la conscience ne peut pas y être, sinon au niveau de ses effets et non de sa cause. Ainsi, il y a une exclusion à la même mesure que le sujet s'insère dans la chaîne comme représentation, chaîne laquelle, écrit Miller, déroulée dans le temps, posée en succession temporelle, la linéarité de la chaîne elle-même s'engendre par une circularité (insertion/exclusion) sous la fonction de la vérité assurante:

Le temps de l'engendrement ne peut être que circulaire, et c'est pourquoi ces deux propositions sont vraies en même temps, qui énoncent l'antériorité du sujet sur le signifiant, et celle du signifiant sur le sujet, mais il n'apparaît comme tel qu'à partir de l'introduction du signifiant. La rétroaction, c'est essentiellement ceci: la naissance du temps linéaire. Il faut garder ensemble les définitions qui font du sujet l'effet du signifiant, et du signifiant le représentant du sujet: rapport circulaire, pourtant non réciproque⁷²⁰.

La division du sujet, c'est l'autre nom de son aliénation, et la chaîne signifiante se fait elle-même "structure de la structure". Miller finit par la causalité structurale, causalité dont le sujet y est impliqué, en affirmant qu'elle doit trouver son statut à travers cette *logique minimale* qu'il nous présente dans *La Suture*. Le plus intéressant, c'est que ce sujet ne se construit avec aucune ressource venue de la psychologie, c'est un sujet tout à fait non psychologique. Mais notre attention doit être retenue par ce que provoque le *redoublement* et, surtout, les effets de signification qui tombent sous la conscience du sujet par la répétition du signifiant, lesquels se tiennent pour ses *reflets*, ainsi que son expression temporelle, dont la circularité de l'engendrement de ce qui soutient la chaîne signifiante en donnant naissance, par rétroaction, au temps linéaire.

Reprenons un point que je juge intéressant. En ce qui concerne l'écriture, rappelons certains mots de Miller:

⁷¹⁹ *Idem*, p. 48.

⁷²⁰ *Idem*, p. 48-49.

Le 0 qui s'inscrit à la place du nombre consomme l'exclusion de cet objet. Quant à cette place, dessinée par la subsomption, où l'objet manque, rien n'y saurait être écrit, et s'il y faut tracer un 0, ce n'est que pour y figurer un blanc, rendre visible le manque⁷²¹.

La circulation effectuée par Frege, la circulation dont résulte le 1, propose la subsomption d'un nombre qui appartient au concept "non identique à soi-même", le 0 ; mais cet objet, qui par le *redoublement*, n'a rien à voir avec la chose (empirique), est l'objet qui répond à *aucun*, donc à un manque. C'est pourquoi Miller assume qu'il s'agit de "la première chose non-réelle dans la pensée". À son tour, ce manque se donne à voir en tant qu'un objet seulement par le redoublement (pourquoi ne pas dire ici "une illusion d'une absence", comme si le vide était capable d'assumer d'autres aspects que celui du Néant?) (ce *redoublement* n'est autre que celui de l'opération de la correspondance biunivoque?), il apparaît comme comptable, d'où Miller envisage, par rapport à la succession, que le 0 est compté pour 1. Le 0 est compté à force de l'exclusion de l'objet qui appartient au concept "non-identique à soi-même", et puisqu'il se compte, il *s'inscrit* et il s'inscrit en produisant des effets, notamment, le fondement du terrain de la logique logicienne, et, par son équivalence au sujet, par la prééminence du signifiant en même temps qu'il est affirmée l'antériorité du sujet sur le signifiant. Le temps linéaire est un effet de cette circulation. La prééminence du signifiant joue le même rôle que le 0 comptable pour 1, ainsi que la prééminence du sujet vient du 0, toutes les deux sont pourtant assurées par la vérité car elles sont substituables l'une par l'autre. Tout cela est assuré, bien entendu, par la fonction de vérité leibnizienne qui - sans trêve (*iterum*) - prend toutes les substitutions comme des vérités. La fonction de vérité, c'est ce qui autorise la circulation.

Par rapport à la *rétroaction* proposée par Miller, elle est une démarche qui répète la "question en retour" [*Rückfrage*] qu'explicite Derrida dans son "Introduction" à *L'origine de la géométrie* de Husserl. Il s'agit d'une tactique afin de résoudre la difficulté concernant la phénoménologie éidétique de l'histoire, qui, à la différence des singularités éidétiques dont la facticité singulière est toujours présente, ainsi permettant l'analyse statique et structurale par réduction ; elle se trouve devant la question d'une perception historique, dont le sens nécessaire et la nécessité de l'origine de la géométrie exigent une tradition tout en considérant l'idéalité de la valeur de la géométrie au présent. Si la simple répétition du sens d'un objet idéal qui est déjà constitué ne nous permet pas grand-chose par rapport à l'histoire, par rapport au sens originaire, il faut que la réduction, encore opérative par des variations, puisse rendre compte de l'acte lui-même de fondation de la géométrie, un acte qui a créé l'objet auquel, justement par la réduction itérative, l'*eidōs* a été déterminé.

C'est cette réduction qu'empêche la rechute dans un empirisme qui ferait du premier géomètre historiquement datable le *fons & origo* de toute la géométrie, bref, l'*eidōs* de l'objet acquis par la réduction *doit* d'une certaine façon être déjà-là, à l'origine de la géométrie. "Ce *devoir*", souligne Derrida, "marque la nécessité d'une pré-scription éidétique et d'une normalité apriorique présentement reconnue et intemporellement assignée à un fait passé"⁷²². Certes, il faut que la géométrie soit née pour qu'on puisse

⁷²¹ *Idem*, p. 44.

⁷²² Husserl, E. *L'Origine de la Géométrie*. Traduction et introduction par Jacques Derrida. Paris: PUF, 1962, p. 34.

définir son sens nécessaire et la nécessité de son origine, mais, à l'absence des déterminations matérielles, seulement une détermination structurelle récurrente capable d'instituer la possibilité de la géométrie, qui est toute prête maintenant, pose la "réduction réactivante" capable d'interroger leur sens d'origine, d'où la "question en retour":

Comme dans son synonyme allemand, la question en retour est marquée par la référence ou la résonance postale et épistolaire d'une communication à distance. Comme la '*Rückfrage*', la question en retour se pose à partir d'un premier envoi. A partir du *document* reçu et *déjà* lisible, la possibilité m'est offerte d'interroger à nouveau et *en retour* sur l'intention originaire et finale de ce qui m'a été livré par la tradition. Celle-ci, qui n'est que la médiation elle-même et l'ouverture à une télécommunication en général, peut alors, comme le dit Husserl, '*se laisser questionner*'.⁷²³

C'est un cercle qui est instauré par la *question en retour*, "moment réactionnaire et donc révolutionnaire de ce *Wechselspiel*", pourtant *nécessaire* en tant que "forme pure de toute expérience historique"⁷²⁴. S'il est bien compris le sens de la tactique de Husserl explicité par Derrida, on peut maintenant revenir à *La Suture* de Miller pour voir comment la *question en retour* devient-elle *rétroaction*. Chez Miller, le problème se pose autrement, particularisé, je dirais, à l'histoire du sujet au sens lacanien. Dans la mesure où il s'agit de l'*histoire* du sujet, la tactique husserlienne peut rendre ses services, car la condition du problème est strictement la même: comment opérer sur une structure immuable le jeu du transitoire, temporelle qui remanie les sens qu'affecte le sujet d'après la chaîne signifiante? D'un côté, le "sujet" se comporte ainsi comme l'idéalité présente, déjà réduite, qu'on peut traduire par sa structure; d'autre côté, contrairement, ce même sujet "se déroule dans le temps", plus précisément encore, la chaîne signifiante se fait en succession, le sujet raconte "son histoire" en clinique et le refoulé réapparaît dans la chaîne, dont leur répétition y est la marque distinctive. Bref, "il faut garder ensemble", comme l'a écrit Miller, "les définitions qui font du sujet l'*effet du signifiant*, et du signifiant le *représentant du sujet*". L'origine de la répétition est autant problématique que l'origine de la géométrie. Toutes les deux se donnent à voir en tant que rapport circulaire. Toutes les deux doivent refuser soit les sens historique et empirique de la tradition, dans le cas de la géométrie, soit les sens, les signifiés parfois liés à un symbolisme naïf orienté par une psychogenèse du développement, qui, dans le cas de la psychanalyse, figure comme sa rechute réductrice au *moi* imaginaire en complet détriment du symbolique, de la chaîne signifiante.

Cependant, Miller signale une différence:

Ce que cette démarche répète de celle que Jacques Derrida nous a appris être exemplaire de la phénoménologie ne dissimule qu'aux gens pressés cette différence cruciale que la méconnaissance ici prend son départ de la production du sens. Disons qu'elle n'est pas constituée comme un oubli, mais comme un refoulement.⁷²⁵

⁷²³ *Idem*, p. 36.

⁷²⁴ *Idem*, *ibidem*.

⁷²⁵ Miller, J.-A. "La suture" In.: *Cahier pour l'analyse*. vol. 1. (1966), p. 39.

Déjà, il faudrait ajouter ici le "battement en éclipses", expression qu'utilise Miller pour parler de l'articulation de la structure du sujet dans son point le plus sensible, celui de la plus faible résistance du discours logique, la propre suture⁷²⁶. La substitution de l'oubli par le *refoulement* n'est pourtant pas si simple qu'on puisse imaginer. Elle évoque plutôt la notion de *Nachträglichkeit* ou de l'"après-coup", en accord avec la traduction proposée par Lacan d'après sa lecture et interprétation de *L'homme aux Loups*. Aussi, l'*après-coup* ne s'inscrit pas au régime de la réalité, mais dans celui de la *vérité*:

Soyons catégorique, il ne s'agit pas dans l'anamnèse psychanalytique de réalité, mais de vérité, parce que c'est l'effet d'une parole pleine de réordonner les contingences passées en leur donnant le sens des nécessités à venir, telles que les constitue le peu de liberté par où le sujet les fait présentes⁷²⁷.

Ce n'est pas du passé dont s'occupe l'analyse. Elle se préoccupe de l'avenir, dont l'intervention de l'analyste, leurs ponctuations, produit des restructurations des événements passés, des restructurations qui s'opèrent *nachträglich*, telle une réinscription qui ne se donne ni à la réalité de ces événements ni en altérant en quelque sorte les faits accomplis. Il s'agit d'une réinscription pour l'avenir qui s'opère au présent dans un régime de vérité, la *vérité* de l'analysant. C'est dans le régime de vérité de l'analysant que le passé est changé, la vérité de son passé qui produit pourtant des effets à l'avenir par des interventions, à chaque fois, au présent de l'analyse.

En outre, distinguer le sens de la lettre d'un discours, rendre vie à une lettre dite "morte", opération qui autorise l'intervention de Miller sur l'écriture de Frege, les *Grundlagen*, n'est pas sans rapport avec la notion de "document déjà lisible" qui offre la possibilité d'interrogation, de la question en retour, sur ce que la tradition a fait venir au *hic et nunc*. Toutefois, il faut bien le tenir en compte, qu'il s'agit de la *lettre* (*/l'être*) pour la pratique psychanalytique, "(...) ce support matériel que le discours concret emprunte au langage"⁷²⁸, "(...) la structure essentiellement localisée du signifiant"⁷²⁹. Que l'inconscient soit tel comme l'écriture, c'est une proposition qui nous permet d'interroger la réciproque, à savoir si par hasard, ou non ; si oui ou non ; si oui, dans quelle mesure ; si non, le pourquoi du non ; si, enfin, l'écriture est-elle aussi l'inconscient, ou plutôt inconsciente. Certes, personne n'espère que l'écriture soit l'inconscient, pourtant elle n'est pas sans rapport avec l'inconscient. En ce sens, qu'est-ce qui se passe avec le "document déjà lisible" et surtout avec la notion de "lisible" et le "déjà"? On est devant une circulation de grande envergure, celle qui présuppose les prétendus rapports entre l'écriture et l'inconscient préalablement énoncés par les rapports entre l'inconscient et l'idéologie, le vrai trou laissé à nous par Althusser, certes, mais aussi par tous ceux qui ont,

⁷²⁶ *Idem*, p. 49: "A traverser le discours logique au point de sa plus faible résistance, celui de sa suture, vous voyez articulée la structure du sujet comme 'battement en éclipses', tel ce mouvement qui ouvre et ferme le nombre, délivre le manque sous la forme du 1 pour l'abolir dans le successeur".

⁷²⁷ Lacan, J. "Fonction et champ de la parole et du langage" In.: *Écrits*. Paris: Éditions du Seuil, 1966, p. 256.

⁷²⁸ Lacan, J. "L'instance de la lettre dans l'inconscient" In.: *Écrits*. Paris: Éditions du Seuil, 1966, p. 495.

⁷²⁹ *Idem*, p. 501.

d'une façon ou d'une autre, envisagé le problème de l'*illusion nécessaire*, surtout après le nom propre de Freud.

Derrière tout, on peut lire chez Lacan, en *Science et Vérité*, un projet qui cherche à penser l'objet de la psychanalyse et la position de la psychanalyse par rapport au sujet de la science, dont la logique logicienne joue le rôle qu'on a vu Miller développer autour du terme devenu "lacanien" de *suture*. Dans cette écriture de Lacan, il est éclatante la série de constructions en palimpseste en ce qui concerne à un autre nom propre: Spinoza. L'intervention de Miller à la leçon du 30 novembre 1966 dans le *Séminaire 14* intitulé *La logique du fantasme* prouve la pertinence d'une discussion fort ambiguë au sujet de "Spinoza" et les prétentions de la psychanalyse par rapport à la recherche de plus en plus rigoureuse de cette machine qui est le symbolique. Déjà les mots préliminaires de l'intervention de Miller font consister ce "Spinoza" en jeu:

Pour Kant, ce qu'il y a d'impensable dans le système de Spinoza se résume dans cette proposition : 'Le spinozisme parle de pensées qui se pensent elles-mêmes'. Qu'il y ait des pensées qui se pensent elles-mêmes, disons que c'est à l'accepter et à l'entendre que la découverte de Freud nous a convoqués. Qu'il y ait des pensées qui se pensent elles-mêmes, reçoit de Fichte le nom de 'postulat de la déraison'. C'est là, sans doute, une expression qui doit nous retenir, en ce qu'elle marque, sans équivoque, la limite de la philosophie de la subjectivité, dans son impossibilité à concevoir rien d'une pensée qui ne serait pas l'acte d'un sujet.

Le point central est la "correspondance biunivoque des idées et des idées de l'idée", entendue par Miller en tant que "conscience de la conscience", et le défi n'est autre que de construire cette correspondance hors de la solution spinoziste d'un "entendement infini", d'où la recherche dans le domaine de la logique logicienne d'un prédécesseur de Frege, George Boole; pour en arriver à la sentence qui condamne "Spinoza". Afin de la situer, regardons un peu son contexte en ton conclusif:

En même temps, si quelque chose comme une conscience de conscience se manifeste, il faut dire que, dans le champ de la réflexion, elle est un phénomène d'aberration, un impair ou un élément en trop venant rompre la correspondance biunivoque des idées et des idées de l'idée. Que dire de cet élément «conscience de conscience», sinon qu'il a la position d'un point de réflexion tel qu'il a à supporter la différence du tout et de la partie, à lui seul. À lui tout seul, il assure la propriété réfléchible de la collection infinie. Ce point est en quelque sorte, dans la pensée consciente, dans son espace, un point à l'infini. C'est là que vient s'écraser la collection infinie posée par Spinoza. Et les aberrations, et le manque de ce point sont assez marqués par une catégorie que Sartre emploie ici et là, à propos de la mauvaise foi, qui est la catégorie de l'*évanescence*. Ce point est évanescent... Nous dirons plutôt que ce point, dans la réflexion, vacille nécessairement du + au -1. Et que dans cette vacillation, il faut reconnaître un être évidemment hétérogène, aussi bien à la réalité qu'à la réflexion, un être toujours de surcroît sur la réalité et la réflexion lorsqu'il vient à s'identifier, toujours en défaut sur elle lorsqu'il s'en sépare. Cet être hétérogène, disons que c'est l'être du sujet.

Pour le moment, soulignons l'incidence de la "mauvaise foi" sartrienne⁷³⁰, surtout par le problème qu'elle prétend rendre compte et qui coïncide, dans une certaine mesure et encore à préciser, avec le problème de l'*illusion*. Encore une fois, on retrouve le problème du *redoublement*, "l'idée de l'idée". Et

⁷³⁰ Cf.: Sartre, J.-P. *L'Être et le Néant*. Paris: Gallimard, 1943, p. 95-126.

Lacan, de manière énigmatique, écrit une petite assertion dans *Science et Vérité* portant le nom propre “Spinoza” : “La cause de soi spinozienne peut emprunter le nom de Dieu. Elle est Autre Chose. Mais laissons cela à ces deux mots que nous ne ferons jouer qu’à épingleur qu’elle est aussi Chose autre que le Tout, et que ce Dieu, d’être autre aussi, n’est pas pour autant le Dieu du panthéisme”⁷³¹ ⁷³². Cette “Autre Chose”, à qui se prête à la lecture, court le risque de mourir au désert, exception faite aux trois mirages qui y sont “Autre”, “Chose” et, curieusement, le verbe “épingleur”, qui invoque le verbe épiner, à la savoureuse manière dont Diderot a nommé le personnage qui raconte le délire onirique de D’Alembert, la Mademoiselle De l’Espinasse⁷³³. Et cela nous reconduit à Autre Chose par rapport à celle à qui s’est dédié Lacan, quoique le passage de l’épiner au épingleur met en lumière l’épinglage en tant que *capitonnage*⁷³⁴, bref, les rapports ou plutôt les liens entre l’Imaginaire et le Symbolique, notamment en ce qui concerne la structure de la psychose. Jusqu’à quel point on touche le *clavier en délire*, cela touche le *problème de l’éléphant*⁷³⁵.

⁷³¹ Lacan, J. “Science et Vérité” In.: *Écrits*. Paris: Éditions du Seuil, 1966, p. 865.

⁷³² Cette “Autre Chose” a quelque rapport avec la critique de Spinoza faite par Hegel. D’une certaine façon, l’insuffisance de Spinoza tombe sur la restriction, la limitation de leur conception de Dieu à la “Chose absolue” [*absolute Sache*], laquelle ne dépasse pas la nécessité, et encore si elle est aussi nécessaire au développement de l’Idée Absolue, cette limite sienne ne lui permet pas d’atteindre à la “Personne absolue” [*absolute Person*], point d’inflexion de la conscience religieuse chrétienne, cf.: *GW* 23.3, 923-924. On se tient ici au fait de la difficulté de s’établir avec le spinozisme l’élément de l’intersubjectivité nécessaire, pourtant, à l’économie de geste lacanien de l’Ordre Symbolique.

⁷³³ Diderot, D. “Le Rêve de D’Alembert” In.: *Oeuvres philosophiques*. Paris: Garnier, 1964, pp. 311-313: “Je suis donc tel, parce qu’il a fallu que je fusse tel. Changez le tout, vous me changez nécessairement; mais le tout change sans cesse... L’homme n’est qu’un effet commun, le monstre qu’un effet rare; tous les deux également naturels, également nécessaires, également dans l’ordre universel et général... Et qu’est-ce qu’il y a d’étonnant à cela?... Tous les êtres circulent les uns dans les autres, par conséquent toutes les espèces... tout est un flux perpétuel... Tout animal est plus ou moins homme; tout minéral est plus ou moins plante; toute plante est plus ou moins animal. Il n’y a rien de précis en nature... Le ruban du père Castel... Oui, père Castel, c’est votre ruban et ce n’est que cela. Toute chose est plus ou moins une chose quelconque, plus ou moins terre, plus ou moins eau, plus ou moins air, plus ou moins feu; plus ou moins d’un règne ou d’un autre... donc rien n’est de l’essence d’un être particulier... Non, sans doute, puisqu’il n’y a aucune qualité dont aucun être ne soit participant... et que c’est le rapport plus ou moins grand de cette qualité qui nous la fait attribuer à un être exclusivement à un autre... Et vous parlez d’individus, pauvres philosophes! laissez là vos individus; répondez-moi. Y a-t-il un atome en nature rigoureusement semblable à un autre atome?... Non... Ne concevez-vous pas que tout tien en nature et qu’il est impossible qu’il y ait un vide dans la chaîne? Que voulez-vous donc dire avec vos individus? Il n’y en a point, non, il n’y en a point... Il n’y a qu’un seul grand individu, c’est le tout. Dans ce tout, comme dans une machine, dans un animal quelconque, il y a une partie que vous appellerez telle ou telle; mais quand vous donnerez le nom d’individu à cette partie du tout, c’est par un concept aussi faux que si, dans un oiseau, vous donniez le nom d’individu à l’aile, à une plume de l’aile... Et vous parlez d’essences, pauvres philosophes! laissez là vos essences. Voyez la masse générale, ou si, pour l’embrasser, vous avez l’imagination trop étroite, voyez votre première origine et votre fin dernière... O Architas! vous que avez mesuré le globe, qu’êtes-vous? un peu de cendre... Qu’est-ce qu’un être?... La somme d’un certain nombre de tendances... Est-ce que je puis être autre chose qu’une tendance?... non, je vais à un terme... Et les espèces?... Les espèces ne sont que des tendances à un terme commun qui leur est propre... Et la vie?... La vie, une suite d’actions et de réactions... Vivant, j’agis et je réagis en masse... mort, j’agis et je réagis en molécules... Je ne meurs donc point?... Non, sans doute, je ne meurs point en ce sens, ni moi, ni quoi que ce soit... Naître, vivre et passer, c’est changer de formes... Et qu’importe une forme ou une autre? Chaque forme a le bonheur et le malheur qui lui est propre. Depuis l’éléphant jusqu’au puceron... depuis le puceron jusqu’à la molécule sensible et vivante, l’origine de tout, pas un point dans la nature entière qui ne souffre ou qui ne jouisse”.

⁷³⁴ Lacan, J. “Leçon du 13 juin 1956” In.: *Les Séminaires (1957-1978)*. Paris: Édition de l’Association Lacanienne Internationale, (publications pour les membres), s/d, p. 437: “À partir de là, nous allons peut-être nous apercevoir et pouvoir bien situer ce dont il s’agit quand cette phrase dite de la dévolution se présente d’une façon assez développée pour que nous puissions voir les rapports réciproques du tu comme corps étranger avec l’assomption ou non par le sujet, l’épinglage, le capitonnage, le poids, la prise du sujet par un signifiant”. L’édition de Miller a omis une partie de ce passage, cf.: Lacan, J. *Séminaire 3. Les psychoses*. Paris: Éd. du Seuil (Points), 1981, p. 439.

⁷³⁵ Cf.: Deligny, F. “Ce voir et se regarder ou L’éléphant dans le séminaire” In.: *L’Arachnéen et autres textes*. Paris: L’Arachnéen, 2008.

Il faut observer aussi que Frege, au même temps qu'il refuse la représentation, néanmoins, il accepte la logique prédicatif, encore si elle vient d'être reformulée par sa notion de concept et d'objet à propos d'un contenu propositionnel de jugement. En soi-même, le jugement finit par tomber lui aussi sous la représentation que la logique présuppose. En ce sens, Frege se trouve très loin de Hegel. Et même qu'elle soit isolément posée, quoiqu'elle soit essentielle à lui, la construction logique du concept de zéro se fait par l'opération de la contradiction, ainsi comme la succession se fait aussi par une autre contradiction; et cela approche en tant que performance du noyau de l'écriture de la pensée hégélienne, tantôt par son avidité logique, tantôt par leur opérativité.

Toutefois, pour son côté aussi contradictoire par rapport à la représentation et la logique posée comme prédicative, Frege reste en deçà des efforts de Hegel contre la représentation. En deçà et très loin surtout de l'esprit intégralement réfractaire de Hegel par rapport à n'importe quelle tentative de formalisation, au langage mathématique, et quasiment en antidote "par anticipation" en relation à l'avenir des efforts de formalisation d'une logique logicienne, voire d'une logique mathématicienne, peut-être en préluant l'antinomie *mathème/poème*⁷³⁶. Alors, est-ce qu'on a pu vraiment échapper de la circulation? Juste pour en donner une idée sur le terrain où ces questions se font, le *mos geometricus* paraît quelque chose comme un essai de formalisation prosaïque, néanmoins encore "incarné", pour le dire à la façon de Lacan; en dépouillant la chair des os, il s'agit de tout autre chose, laquelle la logique du signifiant va basculer sans cesse jusqu'à leur dissolution peu à peu en topologie. Il s'agit des machines ici, de l'au-delà du principe de plaisir. Par contre, celui qui a permis toute une dialectique de l'imaginaire chère à Lacan, Hegel, tout en reconnaissant l'impureté du langage⁷³⁷, de la représentation, de l'impossibilité d'échapper de la circulation, refuse promptement la posture formalisante qui va galoper à bout de souffle à travers le tout XXe siècle.

J'impense ergo... (?)

La *suture* est une tentative d'échapper au cercle en interrogeant la limite du cercle. La tactique qui vise exclusivement la relation, *e.g.*, la correspondance biunivoque, semble éliminer la limite en tant que problème ; cependant, des figures autres d'ores et déjà vont commencer à assumer le vide laissé par la limite (curieuse manière d'exprimer la chose). Il reste sur ce sujet, néanmoins, un petit aspect, ou plutôt une petite opération qu'on pourrait sauvegarder pour nous et par rapport à l'écriture, aux opérations du texte: *l'impensée*.

L'*Avertissement* écrit par Miller et Milner pour le volume 8 des *Cahiers pour l'analyse* (1967) traite de la *nature de l'impensée*. Rousseau occupe presque tout le volume, déjà au titre *L'impensée de Rousseau*, où se trouve aussi l'écriture d'Althusser sur le *Contrat Social* et leurs fameuses opérations de *décalages*. Il s'agit d'un *Avertissement* très synthétique, de presque six paragraphes, auquel les auteurs ont eu le temps d'ajouter

⁷³⁶ Cf.: Badiou, A. "Méditation onze. La nature: poème ou mathème?" In.: *L'Être et l'Événement*. Paris: Éd. du Seuil, 1988, p. 101-106.

⁷³⁷ Cf.: *GW* 21, 105.

deux notes de bas de page. La première porte une sentence de Husserl d'après la traduction faite par Ricoeur des *Idées directrices pour une phénoménologie*, traduction pionnière et d'impact à l'époque: "L'environnement indéterminé s'étend d'ailleurs à l'infini. Cet horizon brumeux, incapable à jamais d'une totale détermination, est nécessairement là". Tout de suite après, ne vient qu'une référence d'un travail encore impactant, *Descartes selon l'ordre des raisons*, de Guérout. La présence des deux citations et le lien qui s'établit entre eux ne sont pas arbitraires.

La rémission à Guérout nous transporte à l'*Avant-propos* de son travail, où il énonce son but : l'analyse objective des structures de l'œuvre de Descartes. Ces structures se caractérisent par une tonalité remarquablement philosophique, à savoir la démonstration, d'où découle l'exigence d'un "processus de validation". Ce que Guérout retient de Descartes lui-même, c'est un antidote contre la menace des conflits d'interprétation.

Opérer en tant qu'historien de la philosophie implique de suivre le procès de validation contre toute tentative d'"épiloguer" une œuvre philosophique. Il est nécessaire de parcourir la chaîne démonstrative pas à pas afin d'extraire la structure objective de l'œuvre. Cependant, cela suppose un lecteur, un sujet qui lit l'œuvre et qui demeure toujours le même. En d'autres termes, ce lecteur doit être porteur d'une vérité interprétante invariablement suffisante pour qu'il ne subisse aucune variation interprétative:

On plaide sans doute pour les diversités d'interprétation en alléguant le tempérament de l'interprète, sa situation existentielle, etc.: "A chacun sa vérité." Soit! Mais la vérité du sujet qui interprète nous est parfaitement égale, sauf s'il s'agit de quelque penseur exceptionnel (Husserl, Brunschvicg, Jaspers, etc.) dont nous désirons avant tout connaître les réactions personnelles⁷³⁸.

La vérité du sujet interprétant est supposée, mieux encore, elle est posée comme égale pour n'importe quel lecteur. Cette égalité est établie par la force du "processus de validation" et également par l'"architectonique" propre de l'œuvre philosophique. Cette dernière "vise à incliner ou à contraindre l'intelligence du sujet à un jugement de ratification relatif à la vérité de l'enseignement doctrinal"⁷³⁹. L'œuvre philosophique engendre le lecteur, mais ce lecteur ne peut être engendré s'il ne possède pas la disposition préalable et universelle, égale pour tous les sujets, pour la *reconnaissance* du processus de validation. Il doit aussi être susceptible, avant tout, d'être captivé par l'architectonique de l'œuvre philosophique, laquelle le force simultanément, par nécessité - par inclination ou par contrainte -, à se tourner vers la *reconnaissance* du processus de validation.

La "ratification" n'est rien d'autre ici que la circulation requise, qui dissimule le problème de la position du sujet lecteur avant la lecture. Ce problème pourrait conduire à une rechute dans une extériorité par rapport à l'écriture. C'est pourquoi la vérité du sujet interprétant est posée. Cependant, elle est posée en opposition au "tempérament de l'interprète", à la "situation existentielle" et à "etc" (!). Elle s'oppose à "Husserl" avec un "ü", peut-être une faute de l'éditeur ou de l'auteur ? En tout cas, il s'agit d'une opposition à

⁷³⁸ Guérout, M. *Descartes selon l'ordre des raisons. I. L'Âme et Dieu*. Paris: Aubier, 1968, p. 11.

⁷³⁹ *Idem, ibidem*.

quelque chose "d'exceptionnel" qui éveille un désir dans le "nous" (e.g., l'auteur ou "tout le monde qui dispose également de la capacité de la ratification") de "connaître les réactions *personnelles*". Un désir qui doit être *en dehors de l'écriture*.

Or, c'est l'écriture de Guérout qui a invoqué l'écriture de Husserl, et Miller et Milner ne font qu'en mettre en "évidence" la manière *discrète* ("note 1", "note 2") comment le *continu* se fait à la conscience de ses lecteurs. Le champ perceptif *actuel*, a écrit Husserl, ce monde qui est pour moi et qui est *présent-là*, il est inépuisable, il s'étend dans l'*illimité*, "selon un ordre fixe des êtres" [*Seinsordnung*]. On retrouve ici le *cercle*, et l'*horizon* en étant la *limite environnante* d'un centre, mais avec la différence que cet horizon s'élargit à l'indéterminé encore s'il soutient là une limite, la limite, inscrite par une "actualité perçue":

L'actuellement perçu, le plus ou moins clairement co-perçu et déterminé (ou du moins, déterminé dans une certaine mesure) est en partie pénétré, en partie entouré par un *horizon obscurément conscient d'effectivité indéterminée*. Je peux y projeter des rayons du regard clarifiant de l'attention, avec un succès variable. Des présentifications visant à le déterminer, d'abord obscures, puis prenant vie peu à peu m'en livrent quelque chose, un enchaînement de souvenirs de ce genre se forme, le cercle de vision déterminée s'élargit toujours plus, et, éventuellement, si largement que la connexion s'établit avec le champ perceptif actuel comme environnement *central*. Mais en général le résultat est différent: une nuée vide d'indéterminité obscure se peuple de possibilités ou de conjectures (*Vermutlichkeiten*) intuitives, et seule est préfigurée la 'forme' du monde, précisément en tant que 'monde'. L'environnement indéterminé est, pour le reste, infini. L'horizon nébuleux, jamais complètement déterminable, est nécessairement là.

S'il est déjà construite une opposition entre Guérout et Husserl, c'est à partir de Guérout que cette opposition gagne leur consistance. Il faut pourtant qu'on récupère le problème qu'anime l'*Avertissement* de Miller et Milner:

Comment transformer en corps homogène et complet une collection d'énoncés donnée dans l'objectivité sinon en recomposant l'ensemble des règles qui les produisent, de façon à vérifier leur compatibilité, établir leur ordre, effectuer leur puissance, c'est-à-dire: étendre, par l'exercice de la syntaxe, l'actualité de leur suite, afin d'augmenter leur quantité jusqu'au point où se dissipe le virtuel?⁷⁴⁰

Or, c'est la lecture de Guérout qui prend la forme d'une interrogation, et si cette lecture devient interrogation, c'est parce qu'elle n'a jamais été posée en tant qu'interrogation dans l'écriture de Guérout (point 1). De plus, derrière le "nous", il y a quelqu'un *qui demande* avant même que ce "nous" ne s'universalise en "sujet interprétant". C'est ce "nous", Miller et Milner, y compris le lecteur, *qui pose la question* sur la dissipation de toute virtualité d'une collection d'énoncés, sur une collection qui pourrait bien dépasser l'écriture en tombant sur *des écritures*.

Qu'importe, c'est la recomposition des règles qui produit cette collection d'une ou plusieurs écritures, une recomposition qui les ordonne, ce qui se traduit alors par "étendre (...) l'actualité de leur suite", "par l'exercice de la syntaxe", c'est-à-dire par les articulations des énoncés considérés d'après l'instauration de la collection, homogène par les règles immanentes à la collection elle-même (cercle?). Ce

⁷⁴⁰ Miller, J.-A.; Milner, J.-C. "Avertissement" In.: *Cahier pour l'analyse*, vol. 8 (1967), p. 3.

sont les règles de cette collection qui, par supposition, doivent augmenter en quantité “jusqu’au point où se dissipe le virtuel”. Et la réponse est déjà-là toute prête: “Une fois menée à son terme, cette opération de *l’effectuation maximum* est détermination absolue du champ”⁷⁴¹.

Cependant, s’il est possible de mener à terme, quel qu’il soit; s’il y a une détermination absolue, en dehors de laquelle il n’y a rien à considérer, forcément il s’agit d’une opération *finie* sur un champ lui-même *fini*. Le *maximum* d’une “fonction interprétante” a pour condition la *limite* de ce qui est interprété. La collection doit donc être finie, sinon il est impossible qu’il y ait un *maximum*. Soit. En acceptant la finitude de la collection, en acceptant que l’“effectuation maximum” soit accomplie, en maintenant ce cercle fermé, bref, en donnant pleinement son assentiment à toutes ces conditions, est-ce pour autant possible que le virtuel soit intégralement dissipé? Dans ces conditions posées, ainsi comme le cercle n’a pas d’arêtes, il n’a pas de virtuel. Échappons-nous pourtant de cette circulation, tout en acceptant les conditions imposées, c’est-à-dire la construction *en finitude*?

La dire positive est récuser que l’inactuel se reforme à mesure qu’on l’épuise, et que des énoncés nouveaux soient toujours à venir d’un impensé toujours à rejoindre, telle la moitié renaissante des paradoxes éléates - car un discours est une séquence, discrète par essence, incommensurable au continu de conscience⁷⁴².

Affirmer cette opération revient à tomber dans les paradoxes des éléates, c’est-à-dire que l’affirmation du cercle fini plonge dans l’abîme de l’infini, de l’inépuisable chaque fois qu’on réalise avoir atteint la limite, le *maximum*, la saturation de la collection; elle échappe à la moitié du chemin. À l’actualité de la suite de la collection, il est opposé une certaine inactualité, mais par rapport à quoi? À chaque avancement *actuel* de l’opération, ce qui a déjà été opéré, l’inactuel, échappe à ce qui a été effectué par l’opération.

Le paradoxe réside dans le fait que ce qui a été opéré devient autre à la mesure de ce qui s’opère; la discontinuité du discours ne se rapporte pas au continu de la conscience, ou plutôt simplement, l’inactuel change à partir de l’actuel en raison de la nature même des énoncés par rapport à la nature du sujet interprétant. C’est dans ce contexte qu’intervient la citation de Husserl: “L’environnement indéterminé s’étend par ailleurs à l’infini. Cet horizon brumeux, incapable à jamais d’une totale détermination, est nécessairement là.” Cette incapacité d’une totale détermination reçoit le nom d’*impensée*. L’*impensée* consiste d’abord en ce qui vient s’ajouter à la collection en la rendant non totalisable, en faisant de l’actuel le synonyme de la perte de ce qui est toujours-déjà inactuel. Néanmoins, Miller et Milner mettent à l’épreuve l’argument de l’*impensée*:

S’il n’y a donc pas d’impensé à penser, c’est maintenant une chaîne intégrale qui se détache de son environnement pour subsister comme un corps d’arguments disposés en *processus de validation*. Chacun y implique le précédent qui le régit, hormis celui qui se régit soi-même, d’être le principe de

⁷⁴¹ *Idem, ibidem.*

⁷⁴² *Idem, ibidem.*

la validation. A ce titre, il est *l'énoncé autonome*, qui accomplit sa propre position, impliquée par tous les autres, validé par soi-même, c'est-à-dire *l'évident*, point inaperçu de la décision.⁷⁴³

Pour la conscience dans son "attitude naturelle" [*die natürliche Einstellung*], "l'environnement indéterminé s'étend d'ailleurs à l'infini" [*Die unbestimmte Umgebung ist im übrigen unendlich*], où l'impensée n'est qu'un effet de cet infini. En supposant la suspension de l'impensée, on suspend aussi cet infini, ce qui n'est pas autre chose que détacher une chaîne intégrale, la concevoir comme un corps, dit-on, indépendant et sans aucun rapport à son environnement; détachement qui n'est autre chose qu'assumer le fini en tant que pleinement en soi autonome, en portant des arguments encerclés afin que le processus de validation s'instaure (c'est le moment de la citation de Guérout). La série logique s'instaure, elle s'opère par leurs règles ordonnantes, par des processus de rémission à des prémisses validantes d'énoncé à énoncé jusqu'au point d'un certain qui n'a aucun antécédent, qui ne présente pas des prémisses qui le fassent consister, valider en tant qu'énoncé.

Or, cet *énoncé autonome*, c'est le centre du corps détaché, le centre du fini à partir duquel toutes les énoncés de cette collection dépendent. Puisque tous les énoncés se valident à travers l'énoncé autonome, cet énoncé-là ne peut pas être validé sinon par soi-même: c'est une évidence, cet énoncé. On se trouve au centre du cercle. Mais une *évidence* comme telle, écrivent Miller et Milner, c'est un "point inaperçu de la décision":

Puisque sa déduction manque à tout discours, il est voué à *l'impensé de ce qui va de soi*. Ce n'est pas nier qu'il puisse être dit - au contraire: occasionnel ou répété, son explicite ne tire pas à conséquence. Mais c'est maintenir que, présent dans chaque pensée, il ne peut être pensé, et qu'il ouvre, hors de la conscience possible, sur ce qui détermine la thèse du discours⁷⁴⁴.

À cet énoncé autonome, à cette évidence, les prémisses manquent, et aucune déduction n'est possible, certes. C'est à cause de l'effacement de l'environnement, du détachement d'un ensemble alors compris comme une finitude autosuffisante - sans dehors admissible - que tout discours aura ainsi une évidence à son centre gravitationnel dont la déduction manque. La contradictoire, l'admission qu'il n'ait pas de l'impensée nous mène directement à l'impensée qui joue le rôle ici de l'évidence, du *centre* d'un discours quelconque, clos en soi-même, et ce *centre*, ou *évidence*, en tant que manque, se fait non-dit. Et même si on puisse le dire, n'ayant pas de quoi en tirer, de quoi en extraire, ce centre-là se maintient ferme, car condition lui-même de tout discours. Soit par l'affirmation de l'impensée à partir de l'impossibilité de la saturation du discours, soit par la contradictoire, la négation de l'impensée, qui tourne à lui affirmer par l'évidence constitutif du discours, il faut admettre que l'impensée est "présent dans chaque pensée".

Toutefois, à partir de ce point, un carrefour apparaît: si l'impensée est toujours présente dans n'importe quel discours, est-ce qu'elle est du côté de l'écriture ou du côté du sujet interprétant? Pour Miller et Milner, l'écriture n'est pas en question, s'il ne s'agit que de la pensée (en fait, la spécificité disparaît devant

⁷⁴³ *Idem*, p. 3 - 4.

⁷⁴⁴ *Idem*, p. 4.

la généralité du terme “discours”, dont l’écriture figure comme une sorte de “porteur de ce discours”) et, surtout, c’est du côté du “sujet interprétant” que tombe l’*impensée* car sujet d’un discours, car le discours en jeu est déjà supposé tout prêt (comme celui de Descartes dans le cas de Guérault). Et l’effet majeur c’est que la détermination du discours échappe à la conscience possible: l’*impensée* ouvre le chemin sur ce qui détermine la thèse du discours hors de la conscience, mais un “hors” qui est “dedans” le discours lui-même:

Détermination impensée - dont la quasi-transparence autorise l’illusion d’autonomie du processus -, ici *impensable*, parce qu’incompatible avec les énoncés actuels, en sorte que sa validation aussitôt les invaliderait. La cause, on le sait (conjoncture pratique, ou époque du concept), ne s’effectue qu’à se donner à méconnaître. Ce que je pense n’est que l’effet de ce que j’impense.⁷⁴⁵

L’impensée est posée en dehors de la conscience, pourtant, en l’affectant au dedans du discours dont la conscience s’attache, interprète. L’incompatibilité retombe sur le côté du sujet interprétant en tant qu’il produit aussi un discours, un discours sur le discours, d’où l’affirmation que cette incompatibilité agit sur les énoncés actuels: si l’*évidence*, le *centre* du discours à interpréter; si l’*impensée* elle-même est déterminée et soumise à leur validation, les énoncés actuels de l’interprète seront forcément invalidés, d’où la position de l’*impensée* comme *impensable*, d’où leur nature de quasi-transparence.

C’est cette nature ambivalente de l’*impensée*, à la fois point lumineux d’où ressort le discours, centre radiant des faisceaux de toutes les énoncés valides, et, derrière ce côté clair de la lune réfléchissant les rayons du soleil en lui convergents à jaunir en clarté, leur face obscurcie, obscure, où personne sait d’après la terre ce qui se passe, parfois méfiant aussi de son existence, de l’existence d’un autre côté. Cette image *lunatique*, à mon avis, ici se fait allégorie d’une situation *en miroir*, c’est une sorte de *redoublement* qui s’opère à l’actualité de l’interprétation ou, de manière générique, de production d’un discours sur un autre discours. Retenons-en le beau jeu de miroirs: le rapport du soleil à la lune qui, à son tour, se rapporte à la terre, et nous qui nous rapportons au soleil, au jour, et à la lune, à la nuit, aussi bien qu’au soleil pendant la nuit à travers leurs reflets sur la face visible de la lune.

La face obscure de la lune autorise, car *impensée*, *impensable*, “l’illusion de l’autonomie du processus”, une autonomie qui n’est pas autre chose que le détachement de l’environnement (de la conjoncture pratique, de l’époque du concept, comme écrivent Milner et Miller), mais à préciser aussi qu’il s’agit d’un *détachement*⁷⁴⁶ qui échappe à toute conscience possible. Ni Guérault ni Husserl: l’un est simplement l’envers de l’autre, et ils servent d’exemple parfaitement adéquat du jeu en miroir que l’*impensée* autorise. Toutefois, l’autorité de l’impensée vient plutôt de ses effets: “la cause”, écrivent-ils, “ne s’effectue qu’à se donner à méconnaître”. La *méconnaissance* ne peut pas y être sinon hors toute conscience possible, elle apparaît à la conscience pourtant comme l’*évidence*, passible d’être dite, d’être énoncée, bref, elle ne peut y être sinon *reconnue*.

⁷⁴⁵ *Idem, ibidem.*

⁷⁴⁶ Cf.: Lanciote, D. “A máquina s’imaginante de Spinoza” In.: *Cadernos Espinosanos*. n. 49 (2023).

Cela pose des problèmes. Par exemple, si ce qui est méconnu est impensé et que sa cause tombe hors de la conscience, c'est-à-dire si ce qui apparaît à la conscience n'est que reconnu, est-ce qu'on pourrait connaître ce qu'on méconnaît, surtout en tenant compte de ce que la dénomination d'impensée suggère dans son sens négatif, à savoir "non-pensée", "non-pensable"? Encore, cette question présuppose que connaître et avoir conscience sont une seule et même chose, et le sens négatif d'*impensée* présuppose à son tour une certaine transcendance. Si on refuse ces deux présuppositions, lesquelles nous amènent forcément au carrefour de la phénoménologie, c'est que l'*impensée* nous réserve un autre sens, mais pas par l'exclusion de celui négatif. C'est que l'*impensée* est aussi immanente à la pensée de la même façon qu'elle s'écrit "*in*-pensée", autrement il devient injustifiable la toute dernière sentence de l'*Avertissement*: "Ce que je pense n'est que l'effet de ce que j'impense". Si c'est le cas, cela veut dire que le sens négatif d'impensée doit se subordonner à leur sens immanent, que la négation en tant que méconnaissance s'insère *dans* la pensée elle-même, ce qui exclut la position du problème par les chemins de la conscience. Voilà pourquoi Miller, dans son intervention au séminaire de Lacan, commence par l'*impensable* pour Kant, l'*impensable* pour Kant par rapport à Spinoza, à savoir que "le spinozisme parle de pensées qui se pensent elles-mêmes", et qu'accepter ces pensées qui se pensent elles-mêmes, c'est également accepter la découverte de Freud.

Lire ou Écrire/s'approprier *escreviver*

La tension entre Guérault et Husserl n'est qu'un des reflets d'un conflit fondamental qui reste pour nous encore méconnu, autant que ses reflets nous restent encore indéterminés. La corrélation *lecture/écriture* semble invariante par truisme, mais son articulation est loin d'être évidente. Il est clair, néanmoins, que le terrain a changé d'une certaine façon et par procuration aux écritures de pensée du XVII^{ème} siècle. Ce n'est pas seulement la présence de Spinoza qui l'accuse, mais aussi Leibniz joue son rôle, parfois en étant substitué par le *nom propre* de Frege. Au croisement, il est tracé le problème de la découverte de Freud, le problème de l'*inconscient*, mais que d'après Lacan se pose en des termes de la triade du Réel, de l'Imaginaire et du Symbolique.

On a cherché le cercle et la circulation. Le problème de l'écriture nous vient à s'imposer depuis le début, et il reste encore obscur. Maintenant, on va se décaler vers un champ plus connu ou, au moins, plus explicite, en laissant en suspens l'écriture. Notre propos préliminaire, c'est traiter la théorie de l'idéologie d'Althusser, et maintenant, on est en bonne mesure de voir la raison pour laquelle l'écriture a mérité toute notre attention à la recherche d'un chemin à travers lequel on pourrait avancer sur le problème de l'idéologie. Avant qu'on écrive, on lise (par hypothèse, bien entendu, et qui ne se réfère toujours pas à une affaire d'origine). Et Althusser qui *en écriture* nous a proposé qu'on lise, il est lui-même écrivain et aussi lecteur. Comment Althusser lit-il ? Au goût de la plaisanterie *à la lacanienne*, Althusser lit l'évidence. Il lit par l'évidence, l'*ex-vidance*, c'est-à-dire à travers la vie qui danse, par ce qui peut donc être vidé ou ce qu'il n'est plus vide (*ex*), à savoir ce qui est *plein*.

Ce sont les occurrences du nom propre "Spinoza" dans *Lire Le Capital* (1964) qui peuvent nous aider ici à repérer la question de la lecture. Il est bien connu que derrière la question de la *topique*, c'est la conception du *Tout* qu'il s'agit. La métaphore de l'édifice défait l'appréhension du *Tout* en tant que cercle, ou mieux, en tant que sphère dont tout converge vers son centre. C'est dans ce contexte-là qu'une occurrence de "Spinoza" me semble pointer vers un chemin fructueux pour nous proposer. Voyons-la de près:

Si le tout est posé comme structuré, c'est-à-dire comme possédant un type d'unité tout différent du type d'unité du tout spirituel, il n'en va plus de même: il devient impossible, non seulement de penser la détermination des éléments par la structure sous la catégorie de la causalité analytique et transitive, mais encore il devient impossible de la penser sous la catégorie de la causalité expressive globale d'une essence intérieure univoque immanente à ses phénomènes. Se proposer de penser la détermination des éléments d'un tout par la structure du tout, c'était se poser un problème absolument nouveau dans le plus grand embarras théorique car on ne disposait d'aucun concept philosophique élaboré pour le résoudre. Le seul théoricien qui ait eu l'audace inouïe de poser ce problème et d'en esquisser une première solution, c'est Spinoza. Mais l'histoire l'avait, nous le savons, enseveli sous des épaisseurs de nuit. C'est à travers Marx seulement, qui pourtant le connaissait mal, que nous commençons seulement à peine à deviner les traits de ce visage piétiné.⁷⁴⁷

Suspendons la discussion sur le "Tout" et retenons la thèse suivante: "Marx connaissait mal Spinoza". Examinons ensuite un autre passage d'Althusser où l'occurrence de "Spinoza" est très significative:

La philosophie de Spinoza introduit une révolution théorique sans précédent dans l'histoire de la philosophie, et sans doute **la plus grande révolution philosophique de tous les temps**, au point que nous pouvons tenir Spinoza, **du point de vue philosophique**, pour **le seul ancêtre direct de Marx**. Pourtant cette révolution radicale a été l'objet d'un **refoulement** historique prodigieux, et il en a été et ce qu'il en est encore en certains pays, de la philosophie marxiste: elle a servi d'injure infamante au chef d'inculpation "d'athéisme". **L'insistance avec laquelle les XVII^e et XVIII^e siècles officiels se sont acharnés sur la mémoire de Spinoza**, la distance que tout auteur devait inéluctablement prendre à l'égard de Spinoza pour avoir le droit d'écrire (cf. Montesquieu), **témoignent non seulement de la répulsion mais aussi de l'extraordinaire attrait de sa pensée**. L'histoire du spinozisme **refoulée** de la philosophie, se déroule alors comme une histoire souterraine qui agit en d'autres lieux, dans l'idéologie politique et religieuse (le déisme) et dans les sciences, mais pas sur la scène éclairée de la philosophie visible. Et quand le spinozisme réparaît sur cette scène, dans la "querelle de l'athéisme" de l'idéalisme allemand, puis, dans les interprétations universitaires, c'est plus ou moins sous le signe d'un malentendu. J'en ai assez dit, je pense, pour suggérer dans quelle voie doit s'engager, en ses différents domaines, la construction du concept d'histoire; pour montrer que la construction de ce concept produit sans conteste une réalité qui n'a rien à voir avec la séquence visible des événements enregistrés par la chronique⁷⁴⁸.

Le contraste est étonnamment intéressant : d'une part, "Marx connaissait mal Spinoza", d'autre part, "Spinoza serait l'unique ancêtre de Marx". La simple juxtaposition de ces deux thèses provoque, au minimum, un paradoxe; au maximum, on est face à une notable contradiction. Cette juxtaposition nue et crue, néanmoins, ne pose une contradiction qu'en méprisant ce qui permet la construction toute entière, laquelle présuppose le "point de vue philosophique", car c'est "du point de vue philosophique" que Spinoza

⁷⁴⁷ Althusser, L. *et alii*. "L'objet du 'Capital'" In.: *Lire Le Capital*. Paris: PUF, 1996, p. 403.

⁷⁴⁸ *Idem*, p. 288.

serait l'unique ancêtre de Marx. La notion de "point de vue" ici n'est pas simplement quelque chose de banal, elle ne joue pas un rôle ordinaire, quoiqu'elle soit banale pour son usage quotidien. Déjà une pratique historiciste de la lecture en philosophie est écartée. De la même façon qu'on a pris ces deux extraits sans suivre la succession linéaire de l'écriture d'Althusser, Althusser lui-même a affirmé le rapport ancestral entre Spinoza et Marx, c'est-à-dire hors de la succession temporelle, chronologique, voire chronique, qui nourrit sans cesse l'historicisme. C'est le point de vue qui tourne, mais s'il tourne autour de lui-même, il devient un cercle. L'horizon reste, pourtant, le même. Qu'on se rappelle toute la discussion que l'on a menée sur le point de vue entre Machiavel, Marx et Engels, au moins pour s'apercevoir qu'il ne s'agit pas d'une simple expression ordinaire.

En fait, c'est du *point de vue philosophique* que Spinoza a introduit, écrit Althusser, "la plus grande révolution philosophique de tous les temps", ce qui signifie que Spinoza a bouleversé les choses, l'ordre des choses. Cependant, cette révolution a été *refoulée*, ce qui n'empêche pas qu'on la retrouve, cette histoire, dans un "autre" endroit que celui de l'histoire explicite de la pratique philosophique. Si c'est le *point de vue philosophique* qui nous permet d'appréhender la révolution de Spinoza, c'est qu'il n'est pas simplement un point de vue philosophique quelconque; il s'installe dans un "autre" par rapport au point de vue philosophique explicite, évident et dominant. Derrière le fleuve qu'écoule ce dernier, ou plutôt au-dessous de ce fleuve, il y a tout un aquifère au souterrain, où Spinoza a fait sa révolution, "la plus grande révolution philosophique de tous les temps". L'autre point de vue philosophique, c'est le point de vue de l'autre de la philosophie qu'en elle-même se fait apparaître comme *refoulé*: "L'histoire du spinozisme refoulée de la philosophie se déroule alors comme une histoire souterraine qui agit en d'autres lieux, dans l'idéologie politique et religieuse (le déisme) et dans les sciences, mais pas sur la scène éclairée de la philosophie visible".

Le plus important à noter ici, c'est que si cette *autre* histoire, l'histoire souterraine, ne se donne pas à voir sur la scène de la philosophie visible, elle est pourtant tout à fait *lisible*. Certes, elle n'est lisible qu'en se décalant aux lieux où elle est lisible, l'*autre* de la philosophie. Échapper au champ visuel de la philosophie équivaut à y être absent, et, en tout cas, être en absence c'est encore *être* d'une certaine façon. Althusser nous repère ici: cette histoire souterraine s'exemplifie par la "première renaissance spinoziste" en deux mouvements, celui de la querelle de l'athéisme, dont le *nom propre* de Montesquieu est invoqué, jusqu'au "cas Lessing", point d'inflexion qui transforme la *querelle de l'athéisme* en *querelle du panthéisme* [*Pantheismusstreit*] vers les années 1780. En ce sens, si "l'histoire du spinozisme" est dite "refoulée de la philosophie", cela veut dire qu'elle est encore *lisible* dans l'histoire de la philosophie, c'est à travers cet être en absence, le refoulé, qu'elle devient lisible pour nous. Mais comment peut-on la lire ?

Rappelons ce que Freud a écrit à propos du refoulé, notamment dans *Die Verdrängung* (1915)], à savoir que le *refoulé* est caractérisé par trois moments: 1) *le refoulement original* [*Unterverdrängung*] ; 2) *le refoulement proprement dit* [*Verdrängung*]; et enfin, 3) *le retour du refoulé* [*die Wiederkehr des Verdrängten*], dont les symptômes sont leurs indices⁷⁴⁹. "Spinoza" a été nié, leurs écritures ont été niées, et la marque

⁷⁴⁹ Freud, S. "Die Verdrängung" In.: *Gesammelte Werke*, X. London: Imago Publishing Co. LTD, 1946, pp. 247 - 261 (Trad. fr.: Freud, S. "Le refoulement" In.: *Métapsychologie*. Paris: PUF, 2010, p. 35-41).

originaires de cette négation demeurent toujours inscrits explicitement par l'alpha privatif; Spinoza est un *athée*, le spinozisme est un *a-théisme*. Ensuite, Spinoza se convertit entièrement à l'opposé, non-dieu; aucun dieu devient *tout* dieu. Tantôt l'athéisme, tantôt le *panthéisme*, sont des représentations d'une seule et même négation, mais il s'agit d'une négation comme d'une *répulsion*. Spinoza est nié car athée, Spinoza est nié car panthéiste, et on pourrait bien y ajouter que Spinoza a été nié car *acosmiste*. Ce qui résiste, ce ne sont pas les adjectifs qui reçoivent "Spinoza", mais la négation comme inaltérable, en permanence, le *refoulé* dont ces adjectifs apparaissent comme leurs symptômes. Freud rappelle qu'il ne s'agissait pas seulement de la *répulsion* dans le *refoulé*, mais l'*attraction* s'y exerce également: "Au demeurant, on a tort de mettre en relief que la répulsion qui, venant du conscient, agit sur ce qui est à refouler. On fera tout autant entrer en ligne de compte l'attraction que le refoulé originaire exerce sur tout ce avec quoi il peut se mettre en liaison"⁷⁵⁰.

Cela fait sauter un *palimpseste* d'Althusser, une appropriation qu'il a faite de l'écriture de Freud: "L'insistance avec laquelle les XVIIe et XVIIIe siècles officiels se sont acharnés sur la mémoire de Spinoza (...) témoigne non seulement de la répulsion mais aussi de l'extraordinaire attrait de sa pensée". À force de la répulsion et de l'attraction que la révolution "Spinoza" a provoquée depuis son apparition, répulsion et attraction qui ont fait du spinozisme une permanente et chaque fois croissante tension, un rêve avec les yeux ouverts qui n'a jamais accompli son désir, toujours s'effaçant, se déformant, se substituant, ce spinozisme, il fait toujours son retour. Et dans son retour à la conjoncture d'Althusser, il n'apparaît pas comme athéisme ni comme panthéisme, mais comme *marxisme*: "Pourtant cette révolution radicale a été l'objet d'un refoulement historique prodigieux, et il en a été et ce qu'il en est encore en certains pays, de la philosophie marxiste". Il est vrai que Marx connaissait mal Spinoza, mais il est vrai aussi que Spinoza serait l'unique ancêtre de Marx, *par refoulement*, par le *retour du refoulé* qui fait du *marxisme* lié au *spinozisme* dans la mesure où ils exercent la même répulsion, la même attraction ; dans la mesure où ils ont subi et subissent le même destin.

Assumons la thèse que Spinoza est l'ancêtre de Marx. Alors, il faudrait se demander comment on pourrait le lire, c'est-à-dire quelle est la condition de possibilité de leur lisibilité ? En d'autres termes, comment peut-on affirmer à partir de l'histoire explicite de la philosophie que Spinoza serait l'ancêtre de Marx en considérant que cette histoire qui les met en rapport tous les deux est donnée dans une autre de cette histoire de la philosophie, que ce rapport est donné dans une histoire souterraine qui n'est pas pourtant lisible ou, au moins, qui n'est pas *immédiatement* lisible? Voyons ce qu'a écrit Freud à ce propos:

(...) qu'il n'est même pas exacte que le refoulement tienne tous les rejetons du refoulé originaire à l'écart du conscient. Quand ceux-ci sont suffisamment éloignés de la représentance [*Repräsentanz*] refoulée, soit par adoption de déformations [*Entstellungen*], soit par le grand nombre de maillons intermédiaire intercalé [*oder durch die Anzahl der eingeschobenen Mittelglieder*], alors l'accès au conscient est libre pour eux, et sans plus⁷⁵¹.

⁷⁵⁰ *Idem*, p. 250 (Trad. fr.: *Idem*, p. 35).

⁷⁵¹ *Idem*, p. 251-252 (Trad. fr.: *Idem*, p. 36).

Par l'analogie du mécanisme du refoulement qu'Althusser s'est approprié, ce qui apparaît à l'histoire explicite de la philosophie serait tel que le conscient chez Freud. Par là, l'autre histoire, celle souterraine, ne peut apparaître à la surface de la première qu'à la condition d'avoir été éloignée du contenu originaire par une chaîne de substitutions et de déformations qu'elle a subies. S'il est déjà rempli la condition de lisibilité, maintenant il est exigé qu'on soit capable de *lire* cet *autre*, c'est-à-dire qu'il y ait une certaine procédure qui nous permette d'accéder à ce contenu déformé ou éloigné et qu'on puisse ainsi saisir cet *autre*, l'histoire souterraine. Encore Freud et la technique analytique pourraient venir à notre secours:

Quand nous exerçons la technique psychanalytique, nous invitons sans cesse le patient à produire ces rejets du refoulé qui, par suite de leur éloignement ou de leur déformation, peuvent passer la censure du conscient. Elles ne sont à vrai dire rien d'autre, ces idées incidentes que nous réclamons de lui au prix du renoncement à toutes les représentations-but conscientes et à toute critique, et à partir desquelles nous réinstaurons une traduction consciente de la représentance refoulée. Nous observons, à cette occasion, que le patient peut faire défiler ainsi une telle série d'idées incidentes, jusqu'au moment où, dans le cours de celle-ci, il se heurte à une formation de pensée dans laquelle la relation au refoulé transparaît si intensément dans son action qu'il doit répéter sa tentative de refoulement⁷⁵².

Bien sûr, on ne peut pas contraindre une écriture philosophique à engendrer des rejets de la même manière qu'on le fait en psychanalyse. Mais on peut dire que les rejets dans une écriture philosophique se manifestent dans son discours explicite, dans l'histoire qu'elle nous raconte à la lumière du jour. En ce sens, il serait possible de lire une écriture philosophique à travers ses rejets, en ne suivant que les rejets lisibles et leurs déformations, ainsi que leurs séries de substitutions, en l'occurrence, liées en quelque façon au *nom propre* "Spinoza". Ce qui est le plus intéressant dans le cas du rapport entre Marx et Spinoza, c'est la chaîne de substitutions, laquelle prouve l'équivalence entre les deux *noms propres* et, en effet, entre leurs écritures. Une fois que les symptômes sont des rejets, des dérivés du refoulé, c'est à travers eux que tout devient lisible et, par conséquent, il devient possible de *traduire* cette histoire, l'histoire de ce qui a été précisément refoulé par l'histoire explicite de la philosophie.

Par la même analogie, on dirait qu'à chaque fois qu'on trouve dans une écriture des thèses qui semblent déformées, il surgit tout le soupçon qui n'est confirmé que par la résistance de cette même écriture sur le même sujet, autour du même *nom propre* ou d'une thèse qui vient à lui être substituée. Souvent, il ne s'agit pas d'une affaire d'un auteur, mais plutôt d'un effet de conjoncture, la cause des déformations et des substitutions dont les raisons dernières se trouvent ailleurs, c'est-à-dire hors de la philosophie. Ainsi, Althusser a construit la série qui s'attache à "Spinoza" jusqu'à s'attacher à "Marx", une série faite de déformations et de substitutions, précisément celle qui fait émerger le *marxisme* en tant que résultat de l'*athéisme* passant par le *panthéisme*. C'est cette série qui approche suffisamment les deux, Spinoza et Marx; c'est elle qui nous approche pour que nous puissions opérer sur ces écritures en proximité l'une par rapport à l'autre, en produisant ainsi des interactions entre elles.

⁷⁵² *Idem*, p. 251-252 (Trad. fr.: *Idem*, pp. 36-37).

Au demeurant, cette série requiert une certaine appréhension du temps qui ne peut se réduire à la simple ligne du récit chronologique ou chronique de l'histoire explicite de la philosophie, car le *retour du refoulé* à chaque *répétition* se produit, provoquant une sorte de scansion temporelle. Par là, il n'est pas sans intérêt de reprendre ce que Althusser a écrit à propos de la construction des différents temps historiques, en contraste avec le temps de la simple chronique, à la séquence immédiate de l'extrait dont nous avons fait la citation auparavant:

De la même manière que nous savons, depuis Freud, que le temps de l'inconscient ne se confond pas avec le temps de la biographie, qu'il faut au contraire *construire le concept du temps de l'inconscient* pour parvenir à l'intelligence de certains traits de la biographie, de la même manière, il faut construire les concepts des différents temps historiques, qui ne sont jamais donnés dans l'évidence idéologique de la continuité du temps (qu'il suffirait de couper convenablement par une bonne périodisation pour en faire le temps de l'histoire), mais qui doivent être construits à partir de la nature différentielle et de l'articulation différentielle de leur objet dans la structure du tout.⁷⁵³

Sauvé par l'analogie ("de la même manière... de la même manière..."), Althusser a mis la distance mesurée entre la psychanalyse et la lecture de l'histoire de la philosophie. Si on regarde bien les choses ici, et aussi par des termes venus de la linguistique structurale, c'est seulement d'après un point de vue synchronique qu'on arrive à établir la construction d'un temps qu'on pourrait dire diachronique, et cela ne veut dire autre que la soumission de la diachronie à la synchronie. Cela n'est pas sans rapport avec la *Nachträglichkeit*. La reconstruction du temps "Spinoza", un temps qui rencontre un autre temps, celui de Marx, ne produit pas d'effets au passé. Rien ne changera ce qui a eu lieu dans telle ou telle conjoncture passée ; toutefois, à la mesure qu'il est reconstruit, ce temps référencé à "Spinoza", il altère l'avenir à travers cette intervention qui se fait au présent, de sorte qu'on retrouve ici l'élément politique de cette manière de lire. Avant même de traiter de cet élément, il faut qu'on précise encore plus la question de la lecture chez Althusser.

Solennel, autant qu'avec une indubitable finesse rhétorique, Althusser avance la tonalité de sa conjoncture théorique: les gestes d'immédiate simplicité supposés - tels le voir, l'écouter, le parler et le lire - sont mis en question. Si Freud a été responsable pour interroger l'écouter, le parler et le taire, Il entend un *tout autre discours* par rapport à ce qui est dit, à ce qui ne se dit pas, au silence. Marx, à son tour, a interrogé le lire et l'écrire. Il ne se méfie pas seulement de ce qu'il lit, de ce qui est écrit, il se méfie des yeux, de ces yeux de lecteur aussi bien que des yeux de l'écrivain et de leur peine. Derrière la simplicité de ces gestes, tous les deux, chacun à sa manière, chacun à ses propos, chacun à son moment historique, ils s'interrogent : qu'est-ce

⁷⁵³ Althusser, L. *et alii*. "L'objet du 'Capital'" In.: *Lire Le Capital*. Paris: PUF, 1996, pp. 288-289.

que *ça veut dire* écouter, parler et se taire, le lire et l'écrire?⁷⁵⁴ À l'innocence des yeux qui voient, l'écriture s'impose immédiatement, dans une transparence dont le vrai se fait entendre par une voix univoque, un reflet qui se convertit de l'image au son. Dans cette transparence, c'est immédiatement que l'écriture s'efface en voix, qu'elle se fait présence d'un discours tellement évident que c'est comme si le livre était toujours ouvert, comme si ouvrir un livre qu'on tient en mains, tangible, visible, c'est une chose qui n'a jamais dû se passer, car il a été depuis toujours ouvert, car cette voix qui est la sienne, elle a occupé toujours sa place. Althusser reprend ici la célèbre *coupure épistémologique* qui divise par des problématiques diverses le jeune Marx du Marx mature. C'est l'innocence du regard d'un jeune homme imprégné de Hegel et surtout de Feuerbach, qui est confronté à l'économie politique, qui prend l'existence du monde comme il le voit en tant que l'essence même de la nature des choses:

Pour le jeune Marx, connaître l'essence des choses, l'essence du monde historique humain, de ses productions économiques, politiques, esthétiques et religieuses, - c'est bel et bien *lire* (lesen, herauslesen) en toutes lettres la présence de l'essence « abstraite » dans la transparence de son existence « concrète ». Qu'en cette lecture immédiate de l'essence dans l'existence, s'exprime le modèle religieux du Savoir Absolu hegelien, cette Fin de l'Histoire, où le concept devient enfin visible à ciel ouvert, présent parmi nous en personne, tangible dans son existence sensible, - où ce pain, ce corps, ce visage et *cet* homme sont l'Esprit même: voilà qui nous met sur la voie de comprendre que la nostalgie d'une lecture à *livre ouvert*, et du « *Grand Livre du Monde* » galiléen lui-même, est plus vieille que toute science, qu'elle rumine encore sourdement les phantasmes religieux de l'épiphanie et de la parousie, et le mythe fascinant des Écritures, où, vêtue de ses mots, la vérité avait pour corps le Livre : la Bible. Voilà qui nous introduit à soupçonner que pour traiter la nature ou le réel comme un Livre, où, selon Galilée, parle le discours muet d'une langue « composée de carrés, de triangles et de cercles », il fallait être possédé d'une certaine idée du lire, qui fait d'un discours écrit la transparence immédiate du vrai, et du réel le discours d'une voix.⁷⁵⁵

Les écritures se cachent derrière l'Écriture, mais pas comme si on pouvait la détacher par abstraction, comme s'il s'agissait d'extraire l'essence de l'apparence, car le monde lui-même est cette Écriture, sacrée, laquelle se fait à tout le temps en personne la voix résonnant à l'aube, *fiat*. Remarquons et réservons les termes d'une série de cette citation : "en personne", "épiphanie", "parousie", "mythe". Mais ajoutons-là aussi l'"être possédé", la possession d'une idée qui commande avant même qu'on se mette à lire l'écriture leur discours comme transparent, dont le vrai est immédiat, immédiatement donné, et le corrélat de la voix qui prend le lieu du réel en tant que son identique. Le simple geste du *lire* serait un effet d'une idée qui nous possède, et ses effets sont l'effacement de l'écriture, je dirais, en tant que modalité de matérialité, en

⁷⁵⁴ "Aussi paradoxal que puisse sembler ce mot, nous pouvons avancer que, dans l'histoire de la culture humaine, notre temps risque d'apparaître un jour comme marqué par l'épreuve la plus dramatique et la plus laborieuse qui soit, la découverte et l'apprentissage du sens des gestes les plus « simples » de l'existence: voir, écouter, parler, lire, - ces gestes qui mettent les hommes en rapport avec leurs œuvres, et ces œuvres retournées en leur propre gorge, que sont leurs « absences d'œuvres ». Et contrairement à toutes les apparences encore régnantes, ce n'est pas à la psychologie, qui s'édifie sur l'absence de leur concept, que nous devons ces connaissances bouleversantes, — mais à quelques hommes: Marx, Nietzsche et Freud. C'est depuis Freud que nous commençons de soupçonner ce qu'écouter, donc ce que parler (et se taire) veut *dire*; que ce « *veut-dire* » du parler et de l'écouter découvre, sous l'innocence de la parole et de l'écoute, la profondeur assignable d'un second, d'un *tout autre* discours, le discours de l'inconscient. J'oserais soutenir que c'est depuis Marx que nous devrions commencer de soupçonner ce que, du moins dans la théorie, lire et donc écrire *veut dire*" (Althusser, L. "Du « Capital » à la philosophie de Marx" In.: *Lire Le Capital*. Paris: PUF, 1996, p. 6).

⁷⁵⁵ Althusser, L. "Du « Capital » à la philosophie de Marx" In.: *Lire Le Capital*. Paris: PUF, 1996, p. 7.

substituant *immédiatement* par la voix de la vérité venue d'un discours tellement évident qu'on le dit *transparent*.

Est-ce la transparence ici, elle, qu'efface la matérialité de l'écriture en la faisant se convertir immédiatement dans un discours d'une voix, la voix qui est la vérité, la voix qui est le réel lui-même ; est-ce cette transparence ne serait-elle pas celle d'un fleuve où celui qui le regarde ne voit pas le fond sinon au prix de voir leur propre image réfléchie dans une pellicule d'eau ? C'est qu'il semble bien y avoir le cas, c'est surtout la présence de l'idée qui possède le lecteur. C'est la nature de cette idée qui doit être interrogée. Certes, Althusser précise que cette idée est au moins pareille à celle qu'impose, chez le jeune Marx, "la lecture immédiate de l'essence dans l'existence", dont le concept est mis à la lumière du jour, écrit-il, *en personne*: "où ce pain, ce corps, ce visage et cet homme sont l'Esprit même". Or, ce pas d'Althusser a des résonances avec *La Sainte Famille*, notamment, "Le mystère de la construction spéculative". La lecture "à livre ouvert", ou lire immédiatement l'essence à travers l'existence, c'est comme si on touchait l'essence derrière un corps devant nous, c'est comme si ce corps-là était lui-même transparent dans son immédiateté qui consiste dans leur présence devant nous. Accéder à l'essence d'une existence quelconque, c'est traverser cette existence vers un monde caché derrière, c'est ne voir que ce derrière comme si cette existence était une pellicule d'eau transpercée par les yeux au fond de soi, au fond qui est leur essence elle-même.

Pourrait-on donc concevoir que cette lecture dépend de l'idée qui distinguerait rigidement l'essence de l'apparence ? D'une certaine façon, c'est très intéressant de remarquer que cette lecture s'associe chez Althusser à Hegel, et si la subtile citation de *La Sainte Famille* est correctement assimilée, bref, si elle nous dit quelque chose, cette rigidité de distinction pourrait tomber aussi sur le *nom propre* de Hegel, c'est-à-dire en maintenant la rigide distinction entre l'essence et l'apparence pour soutenir l'idée qui divise l'essence de l'existence afin qu'on soit capable de lire le monde en transparence, on soutient aussi que le nom propre de Hegel se divise aussi entre son apparence et son essence. Et dans la mesure, la juste mesure que cette distinction c'est le présupposé du regard innocent mis en question par Althusser, ce Hegel doit se dédoubler à force de la distinction à critiquer. Ça veut dire que ce Hegel qu'Althusser attache fermement à la lecture d'un livre ouvert se joue dans un double sens, celui de son essence et celui de son existence.

Et si ce Hegel construit par Althusser ne dépasse pas une image, d'où vient cette image ? Le Hegel en jeu ici est celui de la *PhG*, le même Hegel qui dissout la distinction entre l'essence et l'apparence, mais la preuve n'en sera donnée que dans une autre écriture, celle de la Doctrine de l'essence dans la *WdL*. Mais ici est-ce qu'il s'agirait aussi d'un Hegel exotérique, c'est-à-dire d'un Hegel de la "Fin de l'Histoire", le Hegel des *Vorlesungen* sur la philosophie de l'histoire ? Au moment où le "Savoir Absolu" correspond à la "Fin de l'Histoire", on soupçonne que ce Hegel-là vient d'une image spécifique, à laquelle s'oppose justement Spinoza. En *La Sainte Famille*, il est intéressant d'y voir "le mystère de la construction spéculatif", le mystère de l'"aller et retour", c'est-à-dire la façon dont de chaque fruit sensible, concret, est abstrait la substance "Fruit", en restant dans un état mortifié qu'exige son retour à la diversité manifeste, ou plutôt les incarnations du "Fruit" à travers l'activité, la vie du Sujet Absolu. Derrière les pages acides et fort ironiques de Marx et d'Engels, on voit ce qui caractérise "l'essentiel de la méthode *hégélienne*", à savoir "concevoir la

substance comme sujet, comme processus immanent, comme personne absolue”⁷⁵⁶. Or, ne serait-ce pas la thèse du *devenir-Sujet de la Substance* non seulement l’essentiel à Hegel, mais aussi l’essentielle ligne de démarcation de Hegel par rapport à Spinoza d’après sa lecture à travers la clé de l’“acosmisme”?

Que le premier qui ait jamais posé le problème du *lire*, et par voie de conséquence de l’*écrire*, Spinoza, ait été aussi le premier au monde à proposer à la fois une théorie de l’histoire et une philosophie de l’opacité de l’immédiat; qu’en lui pour la première fois au monde un homme ait ainsi relié l’essence du lire et l’essence de l’histoire dans une théorie de la différence de l’imaginaire et du vrai, - nous fait entendre pourquoi c’est par une raison nécessaire que Marx n’ait pu devenir Marx qu’en fondant une théorie de l’histoire et une philosophie de la distinction historique entre l’idéologie et la science, et qu’en dernière analyse cette fondation se soit consommée dans la dissipation du **mythe religieux** de la *lecture*.⁷⁵⁷

Qu’on ne confonde pas une “théorie de l’histoire” avec une “philosophie de l’histoire”. Althusser se réfère ici, bien sûr, au *Tractatus theologico-politicus*, où on trouve le problème du lire conjoint à une théorie de l’histoire, cependant la richesse de l’écriture de la pensée de Spinoza ne s’arrête guère à cette référence. Dans l’échange épistolaire avec Tschirnhaus, il est frappant la dissociation entre conscience et l’écrire, par exemple. On y reviendra. L’important, c’est le parallèle qui s’instaure comme un effet de la thèse selon laquelle “Spinoza serait l’unique ancêtre de Marx”: ainsi comme Spinoza a produit une théorie de l’histoire et a mis en question le lire et l’écrire au sein d’une philosophie de l’opacité de l’immédiat, Marx a fondé une théorie de l’histoire et a distingué l’idéologie de la science. Tous les deux ont affronté positivement le *mythe religieux de la lecture*, c’est-à-dire tous les deux n’ont pas resté au côté négatif, voire seulement critique par rapport à ce mythe-là; tout au contraire, ils ont fondé des théories positives qui ont dépassé le mythe en le dénonçant comme faux, par où le côté strictement positif se fait, en reprenant la sentence de Spinoza, la tactique par excellence du *uerum index sui et falsi*⁷⁵⁸. Il faut qu’on continue l’écriture d’Althusser un peu plus:

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,

⁷⁵⁶ Marx, K.; Engels, F. “La Sainte Famille” In.: *Oeuvres*. T. 3, Philosophie. Paris: Gallimard, 1982, p. 487.

⁷⁵⁷ *Idem, ibidem*.

⁷⁵⁸ Par rapport à l’écriture, il est étonnant ce qui a écrit Foucault dans *L’Archéologie du Savoir*: “Individualisation matérielle du livre, qui occupe un espace déterminé, qui a une valeur économique, et qui marque de soi-même, par un certain nombre de signes, les limites de son commencement et de sa fin; établissement d’une oeuvre qu’on reconnaît et qu’on délimite en attribuant un certain nombre de textes à un auteur. (...) “C’est que les marges d’un livre ne sont jamais nettes ni rigoureusement tranchées: par-delà le titre, les premières lignes et le point final, par-delà sa configuration interne et la forme qui l’autonomise, il est pris dans un système de renvois à d’autres livres, d’autres textes, d’autres phrases: noeud dans un réseau. Et ce jeu de renvois n’est pas homologue, selon qu’on a affaire à un traité de mathématiques, à un commentaire de textes, à un récit historique, à un épisode dans un cycle romanesque; ici et là l’unité du livre, même entendue comme faisceau de rapports, ne peut être considérée comme identique. Le livre a beau se donner comme un objet qu’on a sous main; il a beau se recroqueviller en ce petit parallélépipède qui l’enferme: son unité est variable et relative. Dès qu’on l’interroge, elle perd son évidence; elle ne s’indique elle-même, elle ne se construit qu’à partir d’un champ complexe de discours”. (Foucault, M. *L’Archéologie du Savoir*. Paris: Gallimard, 1969, pp. 33-34). Si on interroge l’unité du livre, toute son évidence se perd, c’est qui équivaut à dire que elle, l’unité du livre, “ne s’indique elle-même”. Or, on peut soupçonner qu’ici, derrière cette indication il est sous-jacent un palimpseste qu’on lit *uerum index sui et falsi*, d’où la fausseté qui est l’unité du livre.

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*. Il fallait bien en venir à l'histoire pour y traquer ce mythe du lire en son repaire, puisque c'est de l'histoire, où ils lui rendaient le culte de leurs religions et de leurs philosophies, que les hommes l'avaient projeté sur la nature, pour ne pas périr dans l'audacieux projet de la connaître. C'est de l'histoire pensée, de la théorie de l'histoire seule, que l'on pouvait faire rendre raison à la religion historique de la lecture: en découvrant que l'histoire des hommes, qui tient dans des Livres, n'est pourtant pas un texte écrit sur les pages d'un Livre, en découvrant que la vérité de l'histoire ne se lit pas dans son discours manifeste, parce que le texte de l'histoire n'est pas un texte où parlerait une voix (le Logos), mais l'inaudible et illisible notation des effets d'une structure de structures. On pourra se convaincre, en suivant certains de nos exposés, que loin de tenir ici des propos métaphoriques, je prends à la lettre les termes que j'emploie. Rompre avec le mythe religieux de la lecture: cette nécessité théorique a pris chez Marx la forme précise de la rupture avec la conception hegelienne du tout comme totalité « spirituelle », très précisément comme totalité *expressive*. Ce n'est pas un hasard, si, soulevant la mince feuille de la théorie de la lecture, nous découvrons sous elle une théorie de l'expression, et si nous découvrons cette théorie de la totalité expressive (où chaque partie est *pars totalis*, immédiatement expressive du tout qui l'habite en personne) comme la théorie dans laquelle, pour la dernière fois, et sur le terrain de l'histoire elle-même, chez Hegel, se sont rassemblés tous les mythes religieux complémentaires de la voix qui parle (le Logos) dans les séquences d'un discours; de la Vérité qui habite son Écriture; - et de l'oreille qui entend, ou de l'œil qui lit ce discours, pour y découvrir (s'ils sont purs) la parole de Vérité qui habite en personne chacun de ses Mots. Faut-il ajouter qu'une fois rompue la complicité religieuse établie entre le Logos et l'Être; entre ce Grand Livre qu'était, en son être même, le Monde, et le discours de la connaissance du monde; entre l'essence des choses et sa lecture; - une fois rompus ces pactes tacites où les hommes d'un temps encore fragile se couvraient d'alliances magiques contre la précarité de l'histoire et le tremblement de leurs audaces, - faut-il ajouter qu'une fois rompus ces liens, une nouvelle conception du *discours* devenait enfin possible?⁷⁵⁹

Le modèle à confronter, il vient de s'éclaircir, n'est pas simplement celui de l'écriture hégélienne, mais celui de Marx des *Manuscrits de 44*, un Marx qui lisait à livre ouvert, un Marx qui lisait "l'essence humaine dans la transparence de son aliénation". C'est vrai qu'en constatant que le nom propre de Hegel vient d'une prise interprétative de Marx on ne dissipe pas toutes les ambiguïtés qui y sont présentes. Il est plus certain d'envisager contre *quoi* Althusser dirige son discours que contre qui spécifiquement il se réfère et, en ce sens, à l'envers de l'opacité de l'immédiat, l'immédiat se fait le discours manifeste, expressif, lisible et surtout audible en tant que voix en personne, voix qui habite l'écriture, qui s'incarne en écriture, ce qui caractérise proprement le "mythe religieux de la lecture". Mais s'il y a une idée qui précède et commande cette lecture religieuse, il devient clair qu'elle est une *projection*, une *projection* qu'efface l'écriture en tant qu'écriture, en tant que modalité de matérialité, en donnant lieu à la voix de la vérité.

La tension majeure ici se tient au rôle de l'écriture elle-même, car, d'un côté, "l'histoire des hommes, qui tient dans des Livres, n'est pourtant pas un texte écrit sur les pages d'un Livre", et d'autre côté, par contre, "la vérité de l'histoire ne se lit pas dans son discours manifeste, parce que le texte de l'histoire n'est pas un texte où parlerait une voix (le Logos), mais l'inaudible et illisible notation des effets d'une structure de structures". L'histoire des hommes n'est pas le texte d'un Livre (restriction à l'Écriture Sacrée, ou généralisation, n'importe quel livre ?), la vérité de cette histoire est un texte, mais un texte dont l'écriture serait l'inaudible et illisible notation des effets d'une structure de structures.

⁷⁵⁹ Althusser, L. "Du « Capital » à la philosophie de Marx" In.: *Lire Le Capital*. Paris: PUF, 1996, pp. 8-9.

C'est peu de dire qu'on est devant des mots très cryptographiés, une énigme. Néanmoins, *Le Capital* est notre exemplaire, certainement l'exemplaire d'une écriture supposée en quelque mesure hors de la lecture religieuse. Il semble qu'il y a une structure de l'écriture, où, diamétralement opposée à la lecture religieuse, voire à l'écriture religieuse, se trouve *Le Capital* et à cause, écrit Althusser, "d'une distance, d'un décalage intérieur au réel, inscrits dans sa structure".

Quelle est la structure de structures, où se compris *Le Capital*? C'est ici qu'on reprend la *topique* avec force, et la notion de vide, car ce sont la distance et le décalage intérieur au réel qui s'inscrivent dans *Le Capital*, et où il y a une distance prise, un décalage produit, il y a un vide à combler. Ce que Althusser nous écrit c'est qu'il faut que le vide soit présent et maintenu vide dans une écriture pour qu'elle ne soit pas immédiatement remplie par une voix qui l'efface. Le paradoxe hante cette construction où le vide se tient au réel et pas à l'écriture, mais il se tient là pour que l'écriture ne soit pas effacée par l'incarnation d'une voix dans l'immédiat d'une lecture, ce qui veut dire que la *topique* joue aussi le rôle de *vide*.

Le paradoxe se tient au fait qu'en occupant une place dans l'écriture qu'il écrit, Marx se débarrasse de la projection de la Vérité sur son propre discours; en s'incluant dans l'écriture, Marx laisse de côté, au vide, sa position d'extériorité par rapport à ce qu'il énonce. L'écriture devient elle-même un effet de la structure qui la produit en tant que structure. Le dehors et le dedans encore là. Qu'est-ce que signifie laisser la position de l'extériorité, laisser le dehors vide?

Le paradoxe est d'une extrême importance, et il faut qu'on travaille sur lui suffisamment pour qu'on puisse éclaircir l'énigme qui consiste à ce que j'énoncerai artificiellement comme étant celui de *la séparation pour l'unification* (thèse). Car quand on parle de la séparation et de l'unification, on parle de la ligne qui sépare en se traçant et unifie en s'effaçant. L'exigence, c'est qu'il faut séparer, distancier, décaler pour que tout soit appréhendé comme une seule et même chose, mais est-ce que cela veut dire qu'il faudrait tracer ou du moins établir une limite? Pour affronter cette thèse et la mener à bien, je propose qu'on reprenne les éléments qui condensent pratiquement tout à ce à quoi Althusser s'oppose et qui caractérisent synthétiquement le mythe religieux de la lecture. Je propose qu'on reprenne la *parousie* [παρουσία] et l'*épiphanie* [ἐπιφάνεια], lesquelles illustrent bien ce point. Il suffit du petit récit de l'autorité de Saint Mathieu pour avancer sur la précision de ces deux notions:

Lorsque Jésus naquit à Bethléem de Judée, du temps du roi Hérode, voici, des sages venus d'Orient vinrent à Jérusalem, disant : « Où est-il né, roi des Juifs ? En effet, nous avons vu son étoile à l'orient et nous sommes venus l'adorer ». Lorsque le roi Hérode l'apprit, il en fut troublé, et tout Jérusalem à ce sujet; et, ayant assemblé tous les principaux sacrificateurs et scribes du peuple, je leur demandai où le Christ était né. Pourtant, ils lui dirent, à Bethléhem de Judée, ainsi en a-t-il été écrit par le prophète. "Et toi, Bethléem, terre juive, tu n'es pas la moindre dans les principaux [lieux] de Judée, à travers toi, en effet, sortira le commandant qui gouvernera mon peuple d'Israël." Alors Hérode, ayant secrètement appelé les sages, leur demanda l'heure de l'étoile qui leur était apparue, et les envoyant à Bethléem, il dit : venez l'adorer ». Quand ils entendirent le roi, ils partirent. Et voici, l'étoile qu'ils avaient vue à l'orient les précédait jusqu'à ce qu'entre-temps, elle se soit fixée là où était l'enfant. Cependant, voyant l'étoile, ils se réjouirent d'une grande joie et entrant dans la maison, ils trouvèrent l'enfant avec Marie, sa mère, et se prosternant, ils l'adorèrent et ouvrirent les offrandes du trésor qu'ils lui avaient apporté, or, encens et mira. Et, dans des rêves conseillés de s'opposer, de ne

pas retourner à Hérode, ils retournèrent dans leur région par une autre route. Quand ils revinrent, voici, un ange du Seigneur apparut dans les songes disant à Joseph : « Lève-toi et prends l'enfant et sa mère et fuis en Égypte et restes-y jusqu'à ce que je te le dise ! Car Hérode cherchera l'enfant pour le détruire.⁷⁶⁰

Le gamin survit, comme on le sait bien. Et l'ange réapparaîtra encore en rêve à Joseph après la mort d'Hérode pour lui dire qu'ils pourraient déjà rentrer en Judée. L'*épiphanie*, c'est la première *manifestation* de Christ, l'incarnation de Dieu en Christ (en effet, c'est une *prosopopée* ou *personnification* de Dieu), et, d'une façon générale, c'est aussi la *manifestation* de la nature dans son signifié caché en se dévoilant. L'étoile guide les mages, non par hasard, de l'Orient à l'Occident, le sens de ce récit, et cette étoile elle-même est un dévoilement, un signe de ce sens. Dès le moment qu'elle apparaît, les mages ressentent l'*espoir* (la "grande joie") qu'ils vont rencontrer le garçon. L'ange vient en rêve, il alerte, impératif, et *oriente* le destin des mages et de Joseph. Ce n'est pas tout. Jésus a été prophétisé pour être le roi d'Israël. C'est pourquoi Hérode se met en colère, il s'agit d'un problème de *souveraineté* à propos de qui sera le commandant [*dux*] qui régira le peuple d'Israël. Et Hérode a raison de persécuter Jésus, en effet, c'est une "raison d'état". Toutefois, contre le divin, il faut l'avouer, on ne peut pas faire grand-chose : le destin est accompli et l'enfant s'enfuit en Égypte.

Qu'est-ce que c'est la parousie ? C'est le retour ou la deuxième venue de Christ qui aura lieu au voisinage du "jugement dernier", moment dont Christ se fera présent comme "Roi du Royaume de Dieu" en le présidant. Tous, les vivants et les morts, seront jugés, et la question devient plus dramatique d'après la sentence de Saint Mathieu : "et ceux-ci s'en vont au châtiment éternel, mais les justes à la vie éternelle" [*et ibunt hii in supplicium aeternum / iusti autem in vitam aeternam*]. La *crainte* saisit viscéralement tous les cœurs dans cet épisode qui est la *fin* de l'Histoire. Comme l'écrit Paul de Tarse, II Cor. 5:10 : "Il est nécessaire que nous comparaissons tous devant le siège du jugement de Christ, afin d'obtenir chacun son dû, selon ce qu'il a engendré de son corps, soit bien, soit mal" [*omnes enim nos manifestari oportet ante tribunal Christi ut referat unusquisque propria corporis prout gessit sive bonum sive malum*]. Et encore sur la parousie, écrit Saint Mathieu (24:27) : "Comme, en effet, l'éclat sort de l'est et se montre toujours à l'ouest, ainsi sera l'avènement du Fils de l'homme" [*Sicut enim fulgur exit ab oriente et paret usque in occidente ita erit et adventus Filii hominis*]. Tantôt le début de l'Histoire, le surgissement de Jésus, l'*épiphanie*, tantôt la fin de l'Histoire, la parousie, sont marqués par quelque chose de divin, quelque chose de spirituel qui pose ses pattes sur la matière et s'en mêle. C'est là qu'on peut saisir le sens de la séparation nécessaire pour

⁷⁶⁰ Matheus, 1:1-13: "cum ergo natus esset Iesus in Bethleem Iudaeae in diebus Herodis regis ecce magi ob oriente venerunt Hierosolyman dicentes ubi est qui natus est rex Iudaeorum vidimus enim stellam eius in oriente et venimus adorare eum audiens autem Herodes rex turbatus est et omnis Hierosolyma cum illo et congregans omnes principes sacerdotum et scribas populi sciscitabatur ab eis ubi Christus nasceretur At illi dixerunt ei in Beethleem Iudaeae sic enim scriptum est per prophetam et tu Bethleem terra Iuda nequaquam minima es in principibus Iuda ex te enim exiet dux qui reget populum meum Israhel Tunc Herodes clam vocatis magis diligenter didicit ab eis tempus stellae quae apparuit eis et mittens illos in Bethleem dixit ite et interrogate diligenter de puero et cum inveneritis renuntiare mihi ut et ego veniens adorem eum qui cum audissent regem abierunt et ecce stella quam viderant in oriente antecedeat eos usque dum veniens staret supra ubi erat puer videntes autem stellam gavisii sunt gaudio magno valde et intrantes domum invenerunt puerum cum Maria matre eius et procidentes adoraverunt eum et apertis thesauris suis obtulerunt ei munera aurum tus et murrum et responso accepto in somnis ne redirent ad Herodem per aliam viam reversi sunt in regionem suam qui cum recessissent ecce angelus Domini apparuit in somnis Joseph dicens surge et accipe puerum et matrem eius et fuge in Aegyptum et esto ibi usque dum dicam tibi futurum est enim ut Herodes quaerat puerum ad perdendum eum".

l'unification, car ce qui est séparé en nature, la matière et l'esprit, ne peuvent pas se mêler sinon par la force du divin (!), il s'agit de l'équivalent exact de l'immédiateté du lire, du connaître.

Chaque fois que la limite est traversée, il se produit l'immédiateté et le réel devient opaque, tout devient flou, onirique, et le monde se donne à voir comme un rêve. C'est un rêve que les choses autour de nous soient données aux sens par leur existence même immédiatement, les présages et les orientations, le signe d'un chemin à parcourir, est-ce qu'il ne serait, ce monde tel l'horizon de Husserl, rien d'autre qu'un prolongement de soi, des yeux que, ainsi comme pensaient quelques anciens Grecs, sortaient en lumière de soi tâtonnante la nature des choses ? S'il s'agit d'un prolongement, voire d'une *projection*, le regard procure le fond du fleuve, au même temps qu'il voit ce fond-là, il se voit en se regardant. Cette image semble bien ajustée: la *projection* n'est pas simplement la transposition de soi dans un autre, mais le reflet vu de soi-même sur un autre lequel est aussi vu dans le même acte de voir. La *projection*, elle est proprement la notion qui indique la traversée de la ligne, d'où l'effet de transparence de l'immédiat comme la traversée de la pellicule qui reflète en ne voyant que le fond, et Par là le retour à la question de la limite, cette ligne tenue au suffisant pour qu'elle nous sépare en nous confondant par son transparence, car s'il y a de la projection, cet autre qu'on voit ne serait sinon nous-mêmes, et tandis qu'on ne voit qu'à nous-même dans l'autre, cet autre devient tellement insoupçonné que le fond des choses vues à travers l'autre, elles deviennent aussi, à la même mesure, insoupçonnées, à savoir comme tout y vient à être comme allant de soi. La projection, me semble-t-il, est tout à fait de nature psychanalytique (un emprunt, une appropriation faite par Althusser?), mais aussi elle nous invoque la *théorie de l'imaginaire* de Spinoza, la construction spinoziste de la *machine s'imaginant*, non sans une articulation, chez Althusser, avec Feuerbach. Toutefois, si le modèle de la lecture religieuse vient de Marx des *Manuscrits de 44*, sous-posée à cette écriture, c'est l'hypogramme "Feuerbach" qu'on y trouve, c'est-à-dire il s'agit d'un Feuerbach lu par Marx, un rapport d'une écriture avec une lecture déjà achevée dans une autre écriture, laquelle on lit.

La difficulté se tient ici au fait qu'au côté de la question de l'opacité de l'immédiat et dans un rapport assez intime avec elle, on touche aussi la question de la théorie de l'histoire, laquelle dépend, certes, du *problème du devenir*, un problème invariant de la pratique philosophique. À l'écriture de Jean (Johannes 1:1-4), on tombe sous la *famigerada* sentence qui réinscrit la genèse biblique tout entière: « Au commencement était la Parole et la Parole était en (en présence de/au temps de/à côté de) Dieu et Dieu était la Parole » [*In principio erat Verbum et Verbum erat apud Deum et Deus erat Verbum*], dont il est connu de tous que le mot *verbum* traduit Λόγος, du grec koinè [Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ Λόγος, καὶ ὁ Λόγος ἦν πρὸς τὸν Θεόν, καὶ Θεός ἦν ὁ Λόγος]. Le discours manifeste, le discours qui se manifeste (*sich offenbaren*) va de l'Orient à l'Occident, de la servitude à la liberté, bref, de l'Origine à la Fin. L'image qui se dessine ici n'est autre que celle d'un certain Hegel, comme on l'a vu : "(...) et sur le terrain de l'histoire elle-même, chez Hegel, se sont rassemblés tous les mythes religieux complémentaires de la voix qui parle (le Logos) dans les séquences d'un discours". Cette image de Hegel, elle vient de pair avec celle de Feuerbach, c'est-à-dire c'est à la mesure de Marx, c'est à la juste mesure des *Manuscrits de 44* que ces deux images non seulement se font complémentaires, mais aussi chacune se fait la face d'une seule et même monnaie, où il est étroitement lié et

la *théorie de l'histoire* et la *philosophie de l'opacité de l'immédiat*. Ce sont alors deux hypogrammes dans l'écriture des Manuscrits de 44, l'hypogramme "Feuerbach" et l'hypogramme "Hegel" que Althusser met en évidence à travers l'unique notion de *lecture religieuse*, une lecture qui fait de l'essence quelque chose de transparent, d'immédiatement lisible par l'existence. Il ne s'agit que d'une lecture impliquée dans le simple geste du *voir*, du *voir l'écriture* et en extraire l'essence en tant que discours manifeste.

La lecture religieuse

Quelle est donc la structure générale des *Manuscrits de 44* dont Althusser identifie comme étant celle de la lecture religieuse? La thèse fondamentale est celle de la lecture immédiate et transparente de l'essence à travers l'existence, on le sait bien. Mais quel est son dessin? Dans *La Pensée*, Althusser publie en février 1963 une "chronique philosophique" sur la traduction des *Manuscrits de 44* par Émile Bottigelli, parue aux Éditions Sociales (à mon avis, il s'agit d'une traduction très questionnable). Véritable point de rencontre entre Marx et l'économie politique bourgeoise, les *Manuscrits de 44* apparaissent, selon l'expression de Bottigelli, comme une sorte de "phénoménologie"⁷⁶¹, où, ajoute Althusser, la notion de travail aliéné joue le rôle central, un "rôle de *fondement originaire*"⁷⁶², "mais qu'elle ne peut jouer ce rôle qu'à la condition de *le recevoir* en mandat et mission de toute une *conception de l'Homme* qui va tirer de l'essence de l'homme la nécessité et le contenu des *concepts économiques* qui nous sont familiers"⁷⁶³. Or, les *Manuscrits de 44*, ce qui n'est pas du tout un secret (en effet, Marx l'avoue explicitement⁷⁶⁴), se trouvent dans une problématique entièrement feuerbachienne, même s'ils sont "tentés par l'hésitation d'un retour en arrière, de Feuerbach à Hegel"⁷⁶⁵.

Pour le jeune Marx de ces moments parisiens, ce qui se cache derrière l'économie politique bourgeoise, c'est proprement "l'aliénation dans l'essence du travail par le fait qu'elle ne considère pas le rapport direct entre l'ouvrier (le travail) et la production"⁷⁶⁶. Toutefois, ce rapport n'est analysé par Marx

⁷⁶¹ Marx, K. *Manuscrits de 1844*. Présentation, traduction et notes de Émile Bottigelli. Paris: Éditions Sociales, 1972, p. XLI.

⁷⁶² Althusser, L. "Les 'Manuscrits de 1844' de Karl Marx (Économie politique et philosophie)" In.: *Pour Marx*. Paris: La Découverte, 1996, p. 159.

⁷⁶³ *Idem, ibidem*.

⁷⁶⁴ Marx, K. *Manuscrits de 1844*. Présentation, traduction et notes de Émile Bottigelli. Paris: Éditions Sociales, 1972, p. 3: "C'est seulement de *Feuerbach* que date la critique humaniste et naturaliste *positive*. Moins il est tapageur, plus l'effet des oeuvres de *Feuerbach* est sûr, profond, ample et durable, et ce sont, depuis la *Phénoménologie* et la *Logique* de Hegel, les seuls écrits où soit contenue une révolution théorique réel". (Marx, K. "Ökonomisch-philosophische Manuskripte" In.: *MEGA*. Band 2. Berlin: Dietz Verlag, 1982, p. 317: "Von Feuerbach datirt erst die *positive* humanistische und naturalistische Kritik. Je geräuschloser, desto sichrer, tiefer, umfangreicher und nachhaltiger ist die Wirkung der *Feuerbachischen* Schriften, die einzigen Schriften - seit Hegels *Phänomenologie* und *Logik* - worin eine wirkliche theoretische Revolution enthalten ist").

⁷⁶⁵ *Idem*, p. 158.

⁷⁶⁶ Marx, K. *Manuscrits de 1844*. Présentation, traduction et notes de Émile Bottigelli. Paris: Éditions Sociales, 1972, p. 59 (Marx, K. "Ökonomisch-philosophische Manuskripte. Heft I" In.: *MEGA*. Band 2. Berlin: Dietz Verlag, 1982, p. 366: "Die Nationalökonomie verbirgt die Entfremdung in dem Wesen der Arbeit dadurch, daß sie nicht das unmittelbare Verhältniß zwischen dem Arbeiter, (der Arbeit) und der Production betrachtet").

qu'à travers leur dépendance d'une problématique intégralement anthropologique, dont l'humain et son être conscient et son essence générique doivent être supposés pour qu'il puisse justifier la description du travail en tant que négation de l'humain, ce qu'il considère pourtant comme un fait, quelque chose d'entièrement visible à l'œil nu⁷⁶⁷:

L'aliénation de l'ouvrier dans son objet s'exprime selon les lois de l'économie de la façon suivante: plus l'ouvrier produit, moins il a à consommer; plus il crée de valeurs, plus il se déprécie et voit diminuer sa dignité; plus son produit a de forme, plus l'ouvrier est difforme; plus son objet est civilisé, plus l'ouvrier est barbare; plus le travail est puissant, plus l'ouvrier est impuissant; plus le travail s'est rempli d'esprit, plus l'ouvrier a été privé d'esprit et est devenu esclave de la nature⁷⁶⁸.

Remarquons le jeu en miroir dans lequel Marx exprime sa constatation de fait, le contraste en négatif, un jeu de renversement engendré par l'objectivation de l'activité du travail, dont la marque distinctive, sentie à la peau de l'ouvrier, c'est que les produits de son travail lui sont totalement étrangers. Il est remarquable par là que Marx établit une parfaite analogie entre le travail aliéné et la religion:

De même que, dans la religion, l'activité propre de l'imagination humaine, du cerveau humain et du coeur humain, agit sur l'individu indépendamment de lui, c'est-à-dire comme une activité étrangère divine indépendamment de lui, c'est-à-dire comme une activité étrangère divine ou diabolique, de même l'activité de l'ouvrier n'est pas son activité. Elle appartient à un autre, elle est la perte de soi-même.⁷⁶⁹

Mais la "perte de soi-même" présuppose, évidemment, quelque chose qui aurait lieu *avant* cette perte, qu'il y aurait un "soi-même" préalable. Certes, on parle de l'activité vitale de l'humain, un vrai moyen pour qu'il satisfasse ses besoins et pour qu'il puisse se conserver *en vie*. Cependant, à la différence des animaux (et celle-ci constitue une troisième ligne en parallèle avec celle de la religion), l'humain ne

⁷⁶⁷ *Idem*, p. 57: " Nous partons d'un fait économique *actuel*. L'ouvrier devient d'autant plus pauvre qu'il produit plus de richesse, que sa production croît en puissance et en volume. L'ouvrier devient une marchandise d'autant plus vile qu'il crée plus de marchandises. La *dépréciation* du monde des hommes augmente en raison directe de la *mise en valeur* du monde des choses. Le travail ne produit pas que des marchandises; il se produit lui-même et produit l'ouvrier en tant que *marchandise*, et cela dans la mesure où il produit des marchandises en général". (*Idem*, p. 364: "Wir gehn von einem Nationalökonomischen, *gegenwärtigen* Faktum aus. Der Arbeiter wird um so ärmer, je mehr Reichthum er producirt, je mehr seine Production an Macht und Umfang zunimmt. Der Arbeiter wird eine um so wohlfeilere Waare, je mehr Waaren er schafft. Mit der *Verwerthung* der Sachenwelt, nimmt die *Entwerthung* der Menschenwelt in direktem Verhältniß zu. Die Arbeiter als eine producirt nicht nur Waaren; sie producirt sich selbst und d[en] Arbeiter als eine *Waare* und zwarin dem Verhältniß, in welchem überhaupt Waaren producirt").

⁷⁶⁸ *Idem*, p. 59 (*Idem*, p. 366: "Die Entfremdung des Arbeiters in seinem Gegenstand drückt sich nach nationalökonomischen Gesetzen so aus, daß je mehr der Arbeiter producirt, er um so weniger zu consummiren hat, daß je mehr Werthe er schafft, er um so werthloser und so unwürdiger wird, daß je geformter sein Produkt um so mißförmiger der Arbeiter, daß je civilisirter sein Gegenstand um so barbarischer der Arbeiter, daß um so mächtiger die Arbeit, um so ohnmächtiger der Arbeiter wird, daß je geistreicher die Arbeit um so mehr geistloser und Naturknecht der Arbeiter wird").

⁷⁶⁹ Marx, K. *Manuscripts de 1844*. Présentation, traduction et notes de Émile Bottigelli. Paris: Éditions Sociales, 1972, p. 60 (Marx, K. "Ökonomisch-philosophische Manuskripte. Heft I" In.: *MEGA*. Band 2. Berlin: Dietz Verlag, 1982, p. 367: "Wie in der Reüigion [*sic, corrigitur*: "Religion"] die Selbstthätigkeit der menschlichen Phantasie, des menschlichen Hüns und des menschlichen Herzens unabhängig vom Individuum, d. h. als eine fremde, göttliche oder teuflische Thätigkeit auf es wükt, so ist die Thätigkeit des Arbeiters nicht seine Selbstthätigkeit. Sie gehört einem andern, sie ist der Verlust seiner selbst")

s'identifie pas avec son activité vitale, car il en a la conscience, car il a conscience tout court, y compris la volonté, ce qui a pour conséquence que sa vie est aussi un objet pour lui:

L'activité vitale consciente distingue directement l'homme de l'activité vitale de l'animal. C'est précisément par là, et par là seulement, qu'il est un être générique. Ou bien il est seulement un être conscient, autrement dit sa vie propre est pour lui un objet, précisément parce qu'il est un être générique. C'est pour cela seulement que son activité est libre. Le travail aliéné renverse le rapport de telle façon que l'homme, du fait qu'il est un être conscient, ne fait précisément de son activité vitale, de son *essence* qu'un moyen de son *existence*.⁷⁷⁰

C'est une condition impérative que l'humain soit caractérisé, plus précisément, que la demande anthropologique sur l'essence de l'humain soit répondue; et c'est pourquoi Marx a soumis cette question préalable à toute autre question à une comparaison par rapport aux animaux en traçant une ligne de distinction en série pour appréhender ce qui fait de l'humain justement l'humain. L'essence de l'humain, c'est son être générique [*Gattungswesen*], et dans la mesure où le travail aliéné renverse [*umkehren*] son essence en le faisant un moyen pour son existence même, ce renversement éloigne la propre existence de l'humain de son essence. Et dans la mesure aussi où la liberté est l'équivalent plein de son être générique, d'un être dont la vie est pour lui aussi un objet, comme quelque chose devant lui [*Gegenstand*]; dans la mesure où son objet lui est arraché, sa conscience se fait la conscience d'une perte et une perte de la conscience elle-même, c'est-à-dire cette liberté est renversée, et l'humain tombe dans une servitude:

C'est précisément dans le fait d'élaborer le monde objectif que l'homme commence donc à faire réellement ses preuves d'être générique. Cette production est sa vie générique active. Grâce à cette production, la nature apparaît comme *son* oeuvre et sa réalité. L'objet du travail est donc *l'objectivation de la vie générique de l'homme*: car celui-ci ne se double pas lui-même d'une façon seulement intellectuelle, comme c'est le cas dans la conscience, mais activement, réellement, et il se contemple donc lui-même dans un monde qu'il a créé. Donc, tandis que le travail aliéné arrache à l'homme l'objet de sa production, il lui arrache sa *vie générique*, sa véritable objectivité générique, et il transforme l'avantage que l'homme a sur l'animal en ce désavantage que son corps non-organique, la nature, lui est dérobé.⁷⁷¹

⁷⁷⁰ *Idem*, p. 63 (*Idem*, p. 369: "Das Thier ist unmittelbar eins mit seiner Lebensthätigkeit. Es unterscheidet sich nicht von ihr. Es ist *sie*. Der Mensch macht seine Lebensthätigkeit selbst zum Gegenstand seines Wollens und seines Bewußtseins. Er hat bewußte Lebensthätigkeit. Es ist nicht eine Bestimmtheit, mit der er unmittelbar zusammenfließt. Die bewußte Lebensthätigkeit unterscheidet d[en] Menschen unmittelbar von der thierischen Lebensthätigkeit. Eben nur dadurch ist er ein Gattungswesen. Oder er ist nur ein Bewußtes Wesen, d. h. sein eignes Leben ist ihm Gegenstand, eben weil er ein Gattungswesen ist. Nur darum ist seine Thätigkeit freie Thätigkeit. Die Entfremdete Arbeit kehrt das Verhältniß dahin um, daß der Mensch eben, weil er ein bewußtes Wesen ist, seine Lebensthätigkeit, sein *Wesen* nur zu einem Mittel für seine *Existenz* macht").

⁷⁷¹ *Idem*, p. 64 (*Idem*, p. 370: "Eben in der Bearbeitung der gegenständlichen Welt bewährt sich der Mensch daher erst wirklich als *Gattungswesen*. Diese Production ist sein Werkthätiges Gattungsleben. Durch sie erscheint die Natur als sein Werk und seine Wirklichkeit. Der Gegenstand der Arbeit ist daher die *Vergegenständlichung des Gattungslebens des Menschen*; indem er sich nicht nur, wie im Bewußtsein, intellektuell, sondern werkthätig, wirklich verdoppelt, und sich selbst daher in einer von ihm geschaffnen Welt anschaut. Indem daher die entfremdete Arbeit dem Menschen den Gegenstand seiner Production entreißt, entreißt sie ihm sein *Gattungsleben*, seine wirkliche Gattungsgegenständlichkeit und verwandelt seinen Vorzug vor dem Thier in den Nachtheil, daß seift unorganischer Leib, die Natur, ihm entzogen wird").

La production humaine est l'activité réelle par laquelle l'humain se rencontre avec son essence, son être générique. Cet *être générique*, il a toujours déjà été là, c'est ce qui crée le monde, *son* monde, le monde humain, et Marx ne nous présente pas une histoire de l'essence humaine, il la présuppose déjà achevée et il la pose déjà dérobée, arrachée à l'humain par le travail aliéné, où l'arrachement, en fait, c'est un renversement. Tout est clair comme la lumière du jour, et le *renversement* est la clé, ou plutôt le tour de passe-passe. Et le travail aliéné consiste précisément en ce renversement où s'instaure une proportion des effets organiquement liés : plus le travail est aliéné, plus l'humain se déshumanise, c'est-à-dire plus il devient un animal ; plus il est contrôlé par quelque chose d'autre, ou plutôt plus il devient dépendant d'une autre chose ; plus son essence s'éloigne de son existence, plus son essence ne devient qu'un simple moyen de survie. Mais alors se pose une question aussi simple que l'essence devenue moyen de l'existence : comment a-t-il, Marx, lu cette description ? Comment Marx a-t-il pu lire et écrire sur cette situation générale de la condition humaine ? Bref, comment a-t-il pu engendrer un dispositif explicatif pour ce phénomène assumé comme universellement vécu par l'espèce humaine ?

Si Marx peut le lire et l'écrire, s'il peut théoriser le phénomène en question, c'est qu'il ne subit pas en quelque sorte cette condition qui pourtant est la condition humaine, la condition générale de ceux qui travaillent pour simplement exister en vie. Or, tout en étant humain aussi, Marx doit être hors de cette condition, ou plutôt il doit y être, car il est aussi comme tout le monde un humain, mais à la condition de n'y être pas. C'est un fait que Marx n'est pas un ouvrier, c'est vrai qu'il ne s'inscrit pas dans la condition du travail aliéné, aussi comme il est vrai, dans la même mesure, qu'il ne peut voir cette condition du travail aliéné qu'en étant hors du travail aliéné. De cette condition malheureuse, de ce déchirement provoqué par le travail aliéné qui soumet les humains à la servitude, Marx se trouve lui-même simplement en dehors, et c'est de cette extériorité qu'il lit, écrit, et théorise. Libéré de cette servitude, en étant humain - trop humain - et suffisamment, c'est-à-dire entièrement humain, pour y voir de près la condition qui est celle du travail aliéné, une condition qui éloigne l'essence humaine de l'humain, qui ne la fait que devenir un simple moyen de l'existence, l'existence qui dérobe l'être générique humain ; Marx, la regarde, la décrit, l'analyse et la théorise pourtant tout en étant lui-même éloigné, de l'extérieur, hors de la condition du travail aliéné pour qu'il y ait la condition elle-même du regard théorique.

Or, de quelle distance on se demande ici sinon celle d'un bout de vie, d'une vie vécue entre deux écritures, les *Manuscrits de 1844* et *Le Capital de 1867* ? Néanmoins, cette distance, on ne la peut guère mesurer par la chronologie d'un écoulement de vie vécue. On ne vit pas la vie de Marx, et à peine on s' imagine un jour où il se réveille (tôt ou tard ?), prend son café (ou thé ?) et va lire le journal (ou un bouquin ?) au toilette (ou au jardin ? Est-ce qu'il y avait un jardin disponible pour y aller ?), et s'il se préoccupait dans ce jour-là de la politique du présent, des mesures pour l'avenir ou les échecs du passé, proche ou lointain, personne ne le sait pas, tout comme on ne sait jamais ce que pense hic et nunc notre copain(e).

C'est vrai que les historiens de la culture, les biographes et d'autres sont assez capables pour nous dire, pas le jour (sauf des exceptions et fort approximatives d'une note de journal intime très détaillée), mais

les habitudes d'un moment de vie, d'un événement, grand ou petit, d'une vie, soit politique, soit quotidienne; et il est autant vrai tout ça et tant d'autres choses que, le temps reculé, ils ne disposent que des écritures, de Marx (parfois, une lettre personnelle écrite par lui-même, une note écrite par lui, par quelqu'un d'autre, proche ou loin, *etc.*), des autres (le récit d'un événement qui a eu lieu justement quand Marx habitait à Paris) et des écritures des écritures d'autres (une thèse sur les conditions de vie à Paris en 1844 ou à Londres en 1860, une analyse d'une révolte populaire ou d'une grève en livre *etc.*), bref, un pamphlet, une thèse de doctorat, un livre d'un historien, une lettre de Marx ou d'une de ses filles &c., tout a en commun le fait d'être des écritures. Et s'il y a une distance prise entre ces deux écritures, des *Manuscrits de 44* et de *Le Capital*, on ne pourrait sinon partir de ces deux écritures eux-mêmes pour y trouver la nature de cette distance que ne se mesure simplement pas par le temps chronologique. Certes, il y a des dates, des datations, mais l'effet de différence entre deux écritures ne peut pas se tenir par une ligne-temps comme leur présupposé irréductible sinon au prix - et très cher - d'interroger ce présupposé même. Plutôt, l'intérêt de la pensée, en l'espèce, écrite, voire une écriture de pensée, se tient avant tout à son caractère d'écriture, dont la différence entre les dates entre des écritures référées à un même *nom propre* ne peuvent qu'être l'effet de ce qui se passe entre ces deux écritures en jeu.

Néanmoins, s'il est vrai qu'en pratique philosophique, ce sont les *écritures de pensée* qu'il faut mettre en rapport et sans le secours des extériorités, même celles reconnues comme des auxiliaires à l'appréhension, à la compréhension des contenus des écritures ; que ces extériorités doivent être mises à côté en écartant surtout la chronologie, et aussi la biographie et même l'historiographie enveloppée dans une vie écrivante, c'est-à-dire en écartant les points de réduction tels que le "chronologisme", le "biographisme", l'"historicisme", le "psychologisme" *etc.*, tout en restant devant nous les écritures, ces modalités de matérialités, souvent encadrées dans des codex, délimitées par des marges et à la limite d'une feuille de papier, des traces ordonnées de la droite à la gauche, de l'haut jusqu'en bas, ligne par ligne, et leurs espacements *etc.*; on ne court pas l'abyssal risque de la transparence d'un immédiat contact avec des écritures? Or, le risque c'est procéder à la manière du jeune Marx des années 1844, c'est-à-dire à la distance prise d'une extériorité regardante, une distance qui fait de la condition aliénée de l'humain lisible en toute transparence, un regard pur parce qu'éloigné, un regard vrai, parce que capable de saisir immédiatement, prise la distance, la condition réelle des ouvriers, précisément, le rapport direct entre l'ouvrier (le travail) et la production. Bref, on pourrait dire que la condition de l'immédiat est la distance d'une extériorité déjà occupée par un regard éloigné.

Si le dehors du cercle est occupé, si l'extériorité n'a pas été laissée vide, le voir tombe dans l'innocence d'une lecture qui s'affirme au nom de la Vérité, à savoir la distance ne devient pas autre que l'immédiat lui-même, et l'immédiat n'est pas autre que combler le vide d'une distance prise. Mais s'il faut, par hypothèse, séparer pour unifier, il ne serait pas fort paradoxal de dire que ce qui sépare, la distance prise, résulte dans la même chose que l'immédiat qu'on veuille réfuter ? L'inscription de Marx dans l'écriture, en l'espèce, dans *Le Capital*, ne serait pas tout le contraire d'une séparation, comme on a vu auparavant? S'il faut qu'il y ait une séparation, il se trouve qu'on est devant, peut-être, deux types de distance, ou plutôt une

seule et même distance dont la différence intervient au sein de cette distance elle-même, à savoir il s'agit de la distance *vide* ou *pleine*. La distance se maintient dans les deux cas, à la différence que dans *Le Capital* elle est maintenue vide, l'extériorité est maintenue vide, tandis que dans les *Manuscrits de 44*, la distance est comblée, ils se construisent en rapport à une extériorité comblée par la présence de Marx.

Althusser, dans ses cours sur Feuerbach auxquels on reviendra au moment opportun, pointe deux conséquences sur la méthode de la connaissance de l'essence humaine d'après l'"effet Feuerbach" chez le jeune Marx des *Manuscrits de 44*, dont la première est la suivante:

Il ne s'agit que de 'lire' (*herauslesen*), en dévoilant son texte, le grand livre ouvert de l'objet spécifique de l'homme - lire le texte sans rien y changer, sans rien y ajouter. Pratiquement, on peut en faire la preuve à propos des *Manuscrits de 1844*: Marx ne modifie aucun des concepts des économistes, il les lit simplement, en les rapportant à leur essence cachée: l'aliénation du travail humain, et à travers cette aliénation, l'essence humaine.⁷⁷²

Retenons ceci: si Marx ne modifie aucun des concepts des économistes en les lisant, en fait, il ratifie les concepts des économistes, il ratifie le discours des économistes pour en extraire son essence. D'où il s'ensuit la deuxième conséquence:

(...) que l'on ne lit finalement que des textes, que l'on ne déchiffre finalement que des textes, ou des discours, écrits ou non. C'est pourquoi, dans les *Manuscrits de 1844*, Marx fait semblant de parler de la réalité de la pratique économique: en fait il ne parle que des discours des économistes classiques, il ne parle pas sur l'objet qui serait une pratique, il parle sur un objet qui est un discours. C'est ce qui faisait Feuerbach de son côté: il parlait de cet objet qu'est la *religion*, qui a aussi cette propriété d'être un *discours*, très précisément d'être un *discours* idéologique en tant qu'*idéologique*. Je veux dire par là que l'idéologie existe sous la forme d'un *discours*, et que la seule forme d'existence, en tout cas la forme d'existence qui c'est la forme du *discours*, puisque c'est seulement à des objets-discours qu'ils parlent, puisque c'est seulement à des objets-discours que peut s'appliquer la méthode corrélatrice du *dévoilement*, et de l'aveu. Qu'est-ce qu'un aveu? C'est un discours qui rectifie, en dévoilant son sens vrai, un **discours antérieur**.⁷⁷³

Marx ne peut pas rectifier sinon à la condition de ratifier. C'est en s'appuyant sur le discours des économistes et en l'affirmant qu'il peut trouver ce que ce discours cache, son essence. Le plus intéressant ici, c'est la façon dont Althusser appréhende le discours de Marx: "Marx fait semblant de parler de la réalité de la pratique économique (...)", et il fait semblant parce qu'il ne dépasse pas le discours des économistes. C'est à la distance par rapport à l'apparence consistante du discours explicite des économistes que Marx s'affirme hors du discours des économistes, dont cette extériorité ne veut dire rien d'autre que parler de la réalité, de la réalité de la pratique économique. Sans doute, Marx, comme on l'a vu, parle de la réalité, de la réalité de l'aliénation du travail sentie à la peau des ouvriers, il affirme cette réalité, ce secret pourtant essentiel, constitutif du discours des économistes, la réalité qui donne support, qui donne le fondement réel, tangible à ce discours. Toutefois, en ratifiant le discours des économistes, Marx affirme aussi la réalité de leurs

⁷⁷² Althusser, L. "Sur Feuerbach" In.: *Écrits philosophiques et politiques*. Tome II. Paris: Stock/Imec, 1997, p. 213.

⁷⁷³ *Idem*, p. 213-214.

discours, sans quoi il ne pourrait jamais conférer réalité au secret caché, ce qui donne l'impression qu'en parlant du secret caché par le discours des économistes, il parle, à la différence des économistes, de la réalité telle qu'elle est en elle-même.

Or, comme une sorte de déclaration d'intention, au chemin vers Paris, Marx écrit à Rude dans une lettre de septembre 1843, lettre qu'en passant Althusser invoque dans son cours sur Feuerbach:

La réforme de la conscience consiste *uniquement* à rendre le monde conscient de lui-même, à lui *expliquer* ses propres actions. Tout notre but ne peut consister qu'à faire en sorte que les questions religieuses et politiques soient formulées de manière humaine et consciente, comme c'est d'ailleurs le cas dans la critique de la religion chez Feuerbach. Notre devise sera donc: réforme de la conscience, non par des dogmes, mais par l'analyse de la conscience mystique, obscure à elle-même, qu'elle se manifeste dans la religion ou dans la politique. On verra alors que, depuis longtemps, le monde possède le rêve d'une chose dont il lui suffirait de prendre conscience pour la posséder réellement. On s'apercevra qu'il ne s'agit pas de tirer un grand trait suspensif entre le passé et l'avenir, mais d'*accomplir* les idées du passé. On verra que l'humanité ne commence pas une oeuvre *nouvelle*, mais qu'elle réalise son oeuvre ancienne avec conscience. Nous pouvons, par conséquent, formuler la tendance de notre revue en un seul mot: examen introspectif (philosophie critique) de notre temps sur ses luttes et ses aspirations. C'est là une tâche pour le monde et pour nous. Ce ne peut être que l'oeuvre de forces réunies. Il s'agit d'une *confession*, voilà tout. Pour se faire pardonner ses péchés, l'humanité n'a qu'à les reconnaître pour tels.⁷⁷⁴

Tout est déjà-là, toujours déjà-là implicitement donné, et il ne faut qu'en faire la critique, c'est-à-dire dévoiler ce qu'il est là pour qu'il soit possible la "réforme de la conscience", un rêve que le monde déjà possède, tel l'idée d'une lecture qui possède le lecteur avant même qu'il se mette à l'exercice de la lecture. La conscience et le rêve, voilà où les choses se mélangent: l'épiphanie et la parousie d'un jeune appelé Marx. Si on se tient à ce qui constitue le contenu d'une écriture, son discours, un discours écrit, il devient assimilable que l'extériorité dont on parle, celle qui se fait un vide comblé, elle vient de l'illusion que de cette position on parle vraiment de la nature des choses, qu'on touche la nature des choses et d'une façon tout à fait immédiate. Marx "fait semblant", écrivit Althusser, car la position d'extériorité qu'il occupe le fait tomber dans la circulation apparemment non-circulaire, c'est-à-dire dans la mesure où il parle de la réalité de la pratique économique, il ne parle, en fait, que du discours des économistes. Cette distance est précisément comblée, la distance entre le discours et la pratique ; elle est immédiatement comblée, de sorte que Marx se

⁷⁷⁴ Marx, K. "Lettre à Ruge. Septembre 1843" In.: *Oeuvres* 3. Paris: Gallimard, 1982, p. 345-346 (Marx, K.; Engels, F. "Marx an Rude, September 1834" In.: *MEW*. Band 1. Berlin: Dietz Verlag, 1976, p. 346: "Die Reform des Bewußtseins besteht nur darin, daß man die Welt ihr Bewußtsein innewerden läßt, daß man sie aus dem Traum über sich selbst aufweckt, daß man ihre eignen Aktionen ihr erklärt. Unser ganzer Zweck kann in nichts anderem bestehen, wie dies auch bei Feuerbachs Kritik der Religion der Fall ist, als daß die religiösen und politischen Fragen in die selbstbewußte menschliche Form gebracht werden. Unser Wahlspruch muß also sein: Reform des Bewußtseins nicht durch Dogmen, sondern durch Analysierung des mystischen, sich selbst unklaren Bewußtseins, trete es nun religiös oder politisch auf. Es wird sich dann zeigen, daß die Welt längst den Traum von einer Sache besitzt, von der sie nur das Bewußtsein besitzen muß, um sie wirklich zu besitzen. Es wird sich zeigen, daß es sich nicht um einen großen Gedankenstrich zwischen Vergangenheit und Zukunft handelt, sondern um die Vollziehung der Gedanken der Vergangenheit. Es wird sich endlich zeigen, daß die Menschheit keine neue Arbeit beginnt, sondern mit Bewußtsein ihre alte Arbeit zustande bringt. Wir können also die Tendenz unsers Blattes in ein Wort fassen: Selbstverständigung (kritische Philosophie) der Zeit über ihre Kämpfe und Wünsche. Dies ist eine Arbeit für die Welt und für uns. Sie kann nur das Werk vereinter Kräfte sein. Es handelt sich um eine Beichte, um weiter nichts. Um sich ihre Sünden vergeben zu lassen, braucht die Menschheit sie nur für das zu erklären, was sie sind.").

voit en parlant de la réalité, tandis qu'il ne dépasse pas la condition discursive. Bref, les choses sont entièrement unifiées, identifiées déjà, les idées se sont plongées dans les choses, le discours se fait affranchir la limite et toucher directement, voire immédiatement, la réalité. Comment a-t-il pu, Marx, passer du rêve à la conscience?

On verra alors que, depuis longtemps, le monde possède le rêve d'une chose dont il lui suffirait de prendre conscience pour la posséder réellement. (...) Il s'agit d'une *confession*, voilà tout. Pour se faire pardonner ses péchés, l'humanité n'a qu'à les reconnaître pour tels.

Ce passage du rêve à la réalité résume tout le semblant de Marx, toute la nature de son discours qui se croit dépasser la discursivité et toucher immédiatement la réalité. On réitère : pour rectifier, il faut ratifier, et il suffit de reconnaître le rêve, c'est-à-dire prendre conscience d'un rêve pour qu'il devienne, enfin, la réalité elle-même ; il suffit d'une simple confession, la reconnaissance des erreurs humaines pour qu'on soit pardonné et pour que le rêve devienne réel. Il n'est pas gratuit que derrière ces mots on trouve le jeu de l'*Er-innerung* et de l'*Entäusserung* hantée par la *Entfremdung*, voire l'hypogramme "Hegel" encore, et cela tantôt à travers Feuerbach, comme lecteur de Hegel, tantôt à travers Marx, lecteur de tous les deux.

C'est la notion de *travail*, en effet, que Marx considère le plus profitable chez Hegel:

La grandeur de la *Phénoménologie* de Hegel et de son résultat final - la dialectique de la négativité comme principe moteur et créateur - consiste donc, d'une part, en ceci, que Hegel saisit la production de l'homme par lui-même comme un processus, l'objectivation comme désobjectivation, comme aliénation et suppression de cette aliénation; en ceci donc qu'il saisit l'essence du *travail* et conçoit l'homme objectif, véritable parce que réel, comme le résultat de son *propre travail*. Le rapport réel actif de l'homme à lui-même en tant qu'être générique ou la manifestation de soi comme être générique réel, c'est-à-dire comme être humain, n'est possible que parce que l'homme extériorise réellement par la création toutes ses *forces génériques* - ce qui ne peut à son tour être que par le fait de l'action d'ensemble des hommes, comme résultat de l'histoire, - qu'il se comporte vis-à-vis d'elles comme vis-à-vis d'objets, ce qui à son tour n'est d'abord possible que sous la forme de l'aliénation. (p. 132)

Et, certainement, cette notion de *travail* joue un rôle très important pour l'écriture de pensée de Hegel, et peut-être son importance remonte à sa jeunesse, depuis quelques interprétations⁷⁷⁵. Elle entre en scène, dans la *PhG*, précisément au bout des expériences de la conscience à la dialectique de la maîtrise et de la servitude, au sein de la *théorie de la reconnaissance*. On y retournera. L'hypogramme "Hegel", néanmoins, trouve ses limites chez le jeune Marx:

L'homme devenu étranger à soi-même et aussi le penseur devenu étranger à son *essence*, c'est-à-dire à l'essence naturelle et humaine. C'est pourquoi ses idées sont des esprits figés qui résident en dehors de la nature et de l'homme. Dans sa *Logique*, Hegel rassemblé et enfermé tous ces esprits figés et a considéré chacun d'eux, d'abord comme négation, c'est-à-dire comme *aliénation* de la pensée de *l'homme*, puis comme négation de la négation, c'est-à-dire comme suppression de cette aliénation, comme manifestation *réelle* de la pensée humaine; mais - **comme il est encore lui-même prisonnier de l'aliénation** - cette négation de la négation est soit le rétablissement de ces esprits figés dans leur

⁷⁷⁵ Notamment, c'est l'opinion de G. Lukács (Cf.: Lukács, G. *Der junge Hegel*. Neuwied/Berlin: Hermann Luchterhand Verlag, 1967).

aliénation, soit le fait de s'arrêter au dernier acte, de se rapporter à soi-même dans l'aliénation qui est l'existence vraie de ces esprits figés; soit encore dans la mesure où cette abstraction se saisit elle-même et ressent un ennui infini de soi-même, l'abandon de la pensée abstraite qui se meut seulement dans la pensée, qui n'a ni oeil, ni dent, ni oreille, ni rien, apparaît chez Hegel comme la décision de reconnaître la *nature* en tant qu'essence et de se consacrer à la contemplation.⁷⁷⁶

Soulignons, tout d'abord, la sentence "le penseur devenu étranger à son essence", évidemment c'est l'essence humaine du penseur humain; et le penseur est devenu étranger à son essence, car l'humain, en général, est devenu étranger à son essence, à soi-même, donc le penseur en tant qu'humain n'échappe guère à l'aliénation. Et cela nous fait retourner à la question de la position d'extériorité de Marx, sa position hors du travail aliéné, et en tant que lui-même penseur. Voilà le parallèle éclatant : c'est parce que Hegel reste encore lui-même prisonnier de l'aliénation qu'il reste coincé à la pensée abstraite, car il est aussi humain, tandis que Marx, c'est parce qu'il se met hors de la condition du travail aliéné, qu'il peut produire un discours direct sur la condition du travail aliéné et, pourtant, il reste, aussi-t-il, humain, pas aliéné, mais humain quand même. C'est ce court-circuit qu'indique la nature du discours de Marx comme un semblant, un discours qui se veut touchant immédiatement la nature des choses, mais à la condition d'une extériorité par rapport à cette nature elle-même, c'est-à-dire à la condition de ne pas être soumis au travail, voire de ne pas subir l'effet de l'aliénation.

Quand Hugo Boxel, *per litteras*, se dirige à Spinoza en affirmant que les fantômes, les esprits *etc.* existent, sauf ceux qui sont du genre féminin, celui-là répond, et non sans sarcasme: "Je ne me merveille pas que ceux qui virent des spectres à poile n'aient pas donné un coup d'œil aux génitaux, probablement de leur embarras à cause de la peur ou de l'inexpérience"⁷⁷⁷. Pareillement, pour le jeune Marx, Hegel sépare le sujet de la pensée en se maintenant dans un cercle en lui-même, dans l'abstraction, complètement étranger à l'humain "doué d'yeux, d'oreilles etc., vivant dans la société, le monde et la nature", en somme, cet humain-là, il n'est pas du tout naturel. Mais en ce faisant, Marx n'aurait pas eu la même peur ou inexpérience de ceux qui ont vu des fantômes, des spectres, toujours en attestant qu'ils ne peuvent pas en être du genre féminin, même sans bien regarder leurs génitaux? N'aurait-il pas mélangé la nature des choses, la nature de l'esprit avec la nature de la matière, en faisant de la ténue ligne qui les sépare une abstraction, une ligne si immédiatement traversée, traversable qu'elle ne devient qu'une ligne transparente?

⁷⁷⁶ Marx, K. *Manuscripts de 1844*. Présentation, traduction et notes de Émile Bottigelli. Paris: Éditions Sociales, 1972, pp. 146-147 (Marx, K. "Ökonomisch-philosophische Manuskripte. Heft I" In.: *MEGA*. Band 2. Berlin: Dietz Verlag, 1982, p. 416: "Der sich selbstentfremdete Mensch ist auch seinem Wesen, d. h. dem natürlichen und menschlichen Wesen entfremdeter Denker. Seine Gedanken sind daher ausser der Natur und d[em] Menschen hausende fixe Geister. Hegel hat in seiner Logik alle diese fixen Geister zusammengesperrt, jeden derselben einmal als Negation, d.h. als Entäusserung des menschlichen Denkens, dann als Negation der Negation, d. h. als Aufhebung dieser Entäusserung, als wirkliche Äusserung des menschlichen Denkens gefaßt; aber - als selbst noch in der Entfremdung befangen - ist diese Negation der Negation theils das Wiederherstellen derselben in ihrer Entfremdung, theils das Stehnbleiben bei dem letzten Akt, d[em] Sichaufsichbeziehen in der Entäusserung, als dem wahren Dasein dieser fixen Geister, (...) theils insofern diese Abstraktion sich selbst erfaßt und über sich selbst eine unendliche Langweile empfindet, erscheint bei Hegel das Auf- geben des abstrakten nur im Denken sich bewegendem Denkens, das ohn' Aug' ohn' Zahn ohn' Ohr, ohn' alles ist, als Entschliessung die Natur als Wesen anzuerkennen und sich auf die Anschauung zu verlegen").

⁷⁷⁷ *OP* : 570 (*Ep.* 54): *Mirror eos, qui Spectra nuda conspexere, oculos in genitalia non conjecisse, fortè præ timore, vel præ ignorantia hujus discriminis.*

La ligne d'un rêve, une ligne entre le sommeil et la veille, *la* ligne entre le rêve et la conscience. Le problème du jeune Marx se résume tout entier à un miroir et au renversement des images de ce miroir: "le monde possède le rêve d'une chose dont il lui suffirait de prendre conscience pour la posséder réellement". Le projet de la réforme de la conscience exige un renversement du reflet du miroir, le monde possède le rêve d'une chose, mais la posséder réellement a pour condition d'être éveillé, c'est-à-dire prendre conscience de cette chose cachée par un rêve qui est depuis toujours là, souterrain au monde onirique. Mais qui doit prendre conscience? L'humanité, l'humanité toute entière. De la lettre à Rude jusqu'aux *Manuscripts de 1844*, un glissement se fait de l'humanité aux ouvriers. Marx particularise? Est-ce qu'il restreint l'éveil seulement aux ouvriers? Non, ce glissement va du même au même, car les ouvriers, ce sont l'humanité perdue, des humains dont l'essence humaine est pour eux-mêmes, dans leurs vies vécues, telle un rêve pour la conscience éveillée. Sur l'effet de l'aliénation, ces ouvriers dorment encore, ne se rappelant de leur vérité rêvée qu'au moment où ils ne travaillent pas, ainsi que dans le petit instant, lors du réveil, quand nous nous rappelons des fragments d'un rêve qui, de plus en plus, aux instants écoulants des yeux qui s'ouvrent, se cachent dans le puits effaçant de l'oubli. "Mais qu'est-ce le rêve?", se demandait Feuerbach dans *L'Essence du Christianisme*. Or, le rêve est "l'inversion de la conscience éveillée"⁷⁷⁸, et "la religion est le rêve de l'esprit humain"⁷⁷⁹. On a déjà pu observer le parallèle fait par Marx entre la religion et l'aliénation. Le jeune Marx lit par une lecture religieuse, certes, mais dans un double sens: celui de l'immédiat, de la transparence, et celui que fait de la religion, à travers l'hypogramme "Feuerbach", l'homologue de l'aliénation, ou, au moins, il construit une analogie assez efficace basée sur un commun point entre l'aliénation et la religion: l'action de l'imagination sur les individus indépendamment d'eux.

La religion, l'imagination et le rêve sont mis en étroit rapport entre eux. À quoi répond le problème de l'aliénation sinon à ce que cet étroit rapport entre ces trois éléments - la religion, l'imagination et le rêve - explicite? "Die Materie lacht in poetisch-sinnlichem Glänze den ganzen Menschen an"⁷⁸⁰, écrivirent Marx et Engels, tous les deux à l'esprit feuerbachien dans leur jeu de miroirs intitulé "critique de la critique critique", *La Sainte Famille* (1844). À toute convergence, on s'en tient au cercle qui - pléonasse ! - s'enferme, et Freud n'avait-il pas bien écrit que le rêve est une écriture? *Da capo*.

⁷⁷⁸ Feuerbach, L. *L'essence du christianisme*. Traduit de l'allemand par Jean-Pierre Osier. Paris: Gallimard, 1968, p. 277 (Feuerbach, L. "Das Wesen des Christentums" In.: *Gesammelte Werke*. Herausgegeben von Werner Schuffenhauer. Berlin: Akademie-Verlag, 1973, p. 248: "Aber was ist der Traum? Die Umkehrung des wachen Bewußtseins").

⁷⁷⁹ *Idem*, p. 107 (*Idem*, p. 20: "Die Religion ist der Traum des menschlichen Geistes").

⁷⁸⁰ Marx, K; Engels, F. "Die heilige Familie oder Kritik der kritischen Kritik Gegen Bruno Bauer und Konsorten" In.: *MEW*. Band 2. Berlin: Dietz Verlag, 1962, p. 135.

Bibliographie

- Althusser, L. *Pour Marx*. Paris: La Découverte, 1996.
- Althusser, L. *et alii. Lire Le Capital*. Paris: PUF, 1996.
- Althusser, L. *Être marxiste en philosophie*. Paris: PUF, 2015.
- Althusser, L. *Écrits sur l'histoire*. Paris: PUF, 2018.
- Althusser, L. *Écrits philosophiques et politiques*. t. 1. Paris: Stock/Imec, 1994.
- Althusser, L. *Écrits philosophiques et politiques*, t. 2. Paris: Stock/Imec, 1997.
- Althusser, L. *Lénine & la philosophie suivi de Marx & Lénine devant Hegel*. Paris: Maspero, 1972.
- Althusser, L. *Sur la reproduction*. Paris: PUF, 2011.
- Althusser, L. "Sur le rapport de Marx à Hegel" In.: D'Hondt, J. (Org.). *Hegel et la pensée moderne. Séminaire sur Hegel dirigé par Jean Hyppolite au Collège de France (1967-1968)*. Paris: PUF, 1970.
- Althusser, L. *Réponse à John Lewis*. Paris: Maspero, 1973.
- Althusser, L. *Solitude de Machiavel et autres textes*. Paris: PUF, 1998.
- Althusser, L. *Psychoanalyse et Sciences humaines. Deux conférences*. Paris: Le Livre de Poche, 1996.
- Althusser, L. *L'avenir dure longtemps suivi de Les Faits*. Paris: Éditions Stock/IMEC, 2007.
- Althusser, L. *Lettres à Franca*. Paris: STOCK/IMEC, 1998.
- Althusser, L. "La découverte du Docteur Freud" In.: *Écrits sur la psychoanalyse*. Paris: Stock/Imec, 1993.
- Althusser, L.; Sève, L. *Correspondance 1949-1987*. Paris: Éditions Sociales, 2018.
- Althusser, L. *Politique et Histoire de Machiavel à Marx. Cours à l'École normale supérieure de 1955-1972*. Paris: Éd. du Seuil, 2006.
- Althusser, L. *Louis Althusser. Les dossiers de la pensée*. Pantin: Les Temps de Cerises, 2006.
- Aristotele. *Metafisica*. Milano: BUR, 2009.
- Badiou, A. *L'Être et l'Événement*. Paris: Éd. du Seuil, 1988.
- Balibar, É. "Althusser's Dramaturgy and the Critic of Ideology" In.: *differences* (2015) 26 (3).
- Balibar, É. *La philosophie de Marx*. Paris: Éd. La Découverte, 2001.
- Balibar, É. *Spinoza politique. Le transindividuel*. Paris: PUF, 2018.
- Bayle, P. "Spinoza" In.: *Dictionnaire Historique et Critique. Cinquième édition de 1740*. Tome Quatrième Q - Z. Genève: Slatkine Reprints, 1995.
- Bertolazzi, C. *El nost Milan e altre commedie*. Torino: Einaudi, 1971.
- Bertolazzi, C. *Scene della vita*. Milano: Istituto Editoriale Italiano, 1917.
- Bralic, V. M. "Salir de un círculo permaneciendo en él' Althusser y la deconstrucción" In.: *Actas Cuarto Coloquio Internacional Louis Althusser*. La Plata: 2023.
- Bruschi, F. *Le matérialisme politique de Louis Althusser*. Milano: Éditions Mimésis, 2020.
- (Col.). *Cahier pour l'analyse*. vol. 1. (1966).
- (Col.). *Cahier pour l'analyse*, vol. 8 (1967).
- Calderón de la Barca, C. P. *La vida es sueño*. Barcelona: Editorial Juventud, S. A., 2004.

- Campos, H. de. *De la raison anthropophage: Et autres textes*. Paris: Nous, 2018.
- Campos, H. de. *A operação do texto*. São Paulo: Perspectiva, 1976.
- Carlino, F. "Lectures de Hegel 'à la lumière du marxisme' et genèse de la 'coupure épistémologique'", In.: *Cahiers du GRM* [En ligne], 8, 2015, mis en ligne le 30 décembre 2015, consulté le 19 décembre 2023. URL: <http://journals.openedition.org/grm/740>; DOI:10.4000/grm.740 .
- Carlino, F. "Da Althusser agli anni trenta: la filosofia marxista in Francia tra hegelianismo e materialismo" In.: *Revista Kriterion*. V. 64, n. 155, 2023. Consulté le 19 octobre 2023. URL: <https://periodicos.ufmg.br/index.php/kriterion/article/view/40257> .
- Cavaillès, J. "Sur la logique et la théorie de la science" In.: *Oeuvres complètes de Philosophie des sciences*. Paris: Hermann, 1994.
- Cervantes, M. *Don Quijote de la Mancha*. IV Centenario, 2004.
- Cirulli, F. *Hegel's Critique of Essence. A reading of the Wesenlogik*. New York/London: Routledge, 2006.
- Chiereghin, F. *Rileggere la Scienza della logica di Hegel*. Roma: Carocci editore, 2011.
- Curley, E. *Spinoza's Metaphysics: An Essay in Interpretation*. Cambridge: Harvard University Press, 1969.
- Deleuze, G. *La logique du sens*. Paris: Éditions de Minuit, 1969.
- Deligny, F. *L'Arachnéen et autres textes*. Paris: L'Arachnéen, 2008.
- Deligny, F. *Oeuvres*. Paris: L'Arachnéen, 2017.
- De Martino, E. *La terra del rimorso. Contributo a una storia religiosa del Sud*. Torino: Einaudi, 2023.
- Derrida, J. "Glas". Paris: Galilée, 1974.
- Derrida, J. *La dissémination*. Paris: Éditions du Seuil, 1972.
- Derrida, J. "La Différance" In.: Collectif. *Théorie d'ensemble*. Paris: Éd. Seuil, 1968, p. 41-66.
- Desanti, J.-T.; Goémé, C. "Sur Jean Cavaillès" In.: *Desanti, Jean-Toussaint. À l'écoute de Jean-Toussaint Desanti [Enregistrement sonore] : l'anthologie sonore : enregistrements / archives choisies et présentées par Christine Goémé*. Vincennes : Frémeaux & associés, [DL 2009]. - 3 disques compacts.
- Diderot, D. "Le Rêve de D'Alembert" In.: *Oeuvres philosophiques*. Paris: Garnier, 1964.
- Dietzgen, J. "Das Wesen der menschlichen Kopfarbeit" In.: Dietzgen, E. (herausgegeben von). *Josef Dietzgens Gesammelte Schriften*. Berlin: Verlag von J.H.W. Dietz Nachf, 1930.
- Dietzgen, J. *L'Essence du travail intellectuel*. Présentation et traduction de J.-P. Osier. Paris: Maspero, 1973.
- Dolar, M. "Beyond Interpellation" In.: *Qui Parle*, Vol. 6, No. 2 (Spring/Summer 1993), p. 75-96.
- Dort, B. *Lecture de Brecht*. Paris: Édition du Seuil, 1960.
- Engels, F. *Anti-Dühring*. Paris: Éditions Sociales, 1963.
- Engels, F. *L'Origine de la Famille, de la propriété privée et de l'État*. Paris: Éditions Sociales, 1972
- Engels, F. *Ludwig Feuerbach et l'aboutissement de la philosophie classique allemande*. Montreuil-sous-Bois: Éditions Science Marxiste, 2019.
- Estop, J. D. S. *Althusser et Spinoza. Détours et retours. Avec trois textes inédits de Louis Althusser sur Spinoza*. Bruxelles: Éditions de l'Université de Bruxelles, 2021.

- Feuerbach, L. *Manifestes Philosophiques*. Traduit de l'allemand par Louis Althusser. Paris: PUF, 1960.
- Feuerbach, L. *L'essence du christianisme*. Traduit de l'allemand par Jean-Pierre Osier. Paris: Gallimard, 1968.
- Feuerbach, L. "Das Wesen des Christentums" In.: *Gesammelte Werke*. Herausgegeben von Werner Schuffenhauer. Berlin: Akademie-Verlag, 1973.
- Frege, G. *Die Grundlagen der Arithmetik. Eine logisch mathematische Untersuchung über den Begriff der Zahl*. Breslau: Verlag von Wilhelm Koebner, 1884.
- Frege, G. *Les Fondements de l'arithmétique*. Paris: Seuil, 1969.
- Freud, S. *Sur la psychopathologie de la vie quotidienne*. Paris: PUF, 2018.
- Freud, S. *L'homme Moïse et la religion monothéiste*. Paris: PUF, 2011.
- Freud, S. *Le malaise dans la culture*. Paris: PUF, 1995.
- Freud, S. "Das Ich und das Es" In.: *Gesammelte Werke*, XIII. Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag, 1967.
- Freud, S. "Das Unbewußte" In.: *Gesammelte Werke*, X. Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag, 1946.
- Freud, S. "Zur Psychopathologie des Alltagslebens" In.: *Gesammelte Werke*, IV. Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag, 1947.
- Freud, S. "Das Umheimliche" In.: *Gesammelte Werke*. Bd. 12. Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag, 1947.
- Freud, S. "Der Mann Moses und die monotheischen Religion" In.: *Gesammelte Werke*, Band 16. London: S. Fischer Verlag, 1961.
- Freud, S. "Warum Krieg?" In.: *Gesammelte Werke*, Bd. 16. Hamburg: S. Fischer Verlag, 1961.
- Freud, S. "Der Dichter und das Phantasieren" In.: *Gesammelte Werke*. Bd. VII. Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag, 1966.
- Gwendoline, J.; Labarrière P.-J. Alexandre Kojève et Tran-Duc-Thao. Correspondance inédite. In: *Genèses*, 2, 1990. *A la découverte du fait social*.
- Foucault, M. *L'Archéologie du Savoir*. Paris: Gallimard, 1969.
- Goethe, J. W. von. *Schriften zur Kunst, Literatur, Naturwissenschaft*. Zürich: Schweizer Druck- und Verlagshaus A. G., 1955.
- Grove, W. R. *On the correlation of physical forces. Sixth edition*. London: G. Longmans and Co., 1874.
- Guérout, M. *Descartes selon l'ordre des raisons. I. L'Âme et Dieu*. Paris: Aubier, 1968.
- Hegel, G. W. F. *L'esprit du christianisme et son destin*. Introduction par Jean Hyppolite. Traduction de Jacques Martin. Paris: VRIN, 1948.
- Hegel, G. W. F. *La Phénoménologie de l'Esprit*. Texte présenté, traduit et annoté par Bernard Bourgeois. Paris: VRIN, 2006.
- Hegel, G. W. F. *Principes de la philosophie du droit*. Paris: PUF, 2020.
- Hegel, G. W. F. *Science de la logique. Livre deuxième. L'Essence*. Présenté, traduit et annoté par Bernard Bourgeois. Paris: VRIN, 2016.
- Hegel, G. W. F. *Vorlesungen über der Geschichte der Philosophie. Teil 4, Philosophie des Mittelalters und der neueren Zeit*. Hrsg. von Pierre Garniron und Walter Jaeschke. Hamburg: Felix Meiner, 1986.
- Hegel, G. W. F. *Gesammelte Werke*. Bd. 1 - 30.1. Hamburg: Felix Meiner Verlag, c. 1968-.

- Husserl, E. *L'Origine de la Géométrie*. Traduction et introduction par Jacques Derrida. Paris: PUF, 1962.
- Hyppolite, J. *Logique et Existence*. Paris: PUF, 1953.
- Kant, I. *Kritik der reinen Vernunft*. Hamburg: Felix Meiner, 2023.
- Kant, I. *Kritik der praktischen Vernunft*. Hamburg: Felix Meiner, 2023.
- Kant, I. *Kritik der Urteilkraft*. Hamburg: Felix Meiner, 2023.
- Lacan, J. *Le Séminaire. Les écrits techniques de Freud*. Paris: Éd. du Seuil (Points), 1975.
- Lacan, J. *Le Séminaire 11*. Texte établi par Jacques-Alain Miller. Paris: Éditions Seuil/ Points, 1973.
- Lacan, J. *Les Séminaires (1957-1978)*. Paris: Édition de l'Association Lacanienne Internationale, (publications pour les membres), s/d.
- Lacan, J. *Écrits*. Paris: Éditions du Seuil, 1966.
- Laclau, E.; Mouffe, C. *Hegemony and Socialist Strategy*. London/New York: Verso, 2021.
- Lanciotte, D. "A tese althusseriana do procès sans Sujet ni Fin(s)" In.: *Ideias*, vol. 10. Campinas: Unicamp, 2019, p. 1-40.
- Lanciotte, D. "Coniunctum, euentum & tempus" In.: Osorio, L. M.; Oliveira, H. A. de; Lanciotte, D. (Orgs.). *Estudos e Ensaios em Homenagem a João Quartim de Moraes*. Campinas: CMU publicações, 2023, p. 27-60.
- Lanciotte, D. "A máquina s'imaginante de Spinoza" In.: *Cadernos Espinosanos*. n. 49 (2023).
- Lasowski, A. W. (org.). *Althusser et Nous*. Paris: PUF, 2016.
- Lebrun, G. *La Patience du Concept. Essai sur le Discours hégélien*. Paris: Gallimard, 1972.
- Lebrun, G. *Contre la dialectique mais pour Jean*. s/d.
- Leibniz, G. W. *Opusculs philosophiques choisis*. Texte latin et traduction par P. Schrecker. Paris: VRIN, [1959] 2001.
- Lénine, V. I. *Oeuvres Complètes*. t. 1-47. Paris/Moscou: Éditions Sociales/Éditions du Progrès, 1962-.
- Longuenesse, B. *Hegel et la critique de la métaphysique*. Paris: VRIN, 2015.
- Löwy, M. *As Aventuras de Karl Marx contra o Barão de Münchhausen. Marxismo e positivismo na sociologia do conhecimento*. São Paulo: Cortez, 2000.
- Lucretius Titus Carus. *De Rerum Natura*. Marcus Deufert (ed.). Bibliotheca Teubneriana. Berlin/Boston: Walter de Gruyter GmbH, 2019.
- Lukács, G. *Der junge Hegel*. Neuwied/Berlin: Hermann Luchterhand Verlag, 1967.
- Macherey, P. *Hegel ou Spinoza*. Paris: La Découverte, 1990.
- Macherey, P. *Marx 1845. Les 'thèses' sur Feuerbach. Traduction et commentaire*. Paris: Éditions Amsterdam, 2008.
- Macherey, P. *Introduction à l'Éthique. La première partie: la nature des choses*. Paris: PUF, 1998.
- Maimon, S. *Lebensgeschichte*. Theil 1. Berlin: Vieweg, 1792.
- Mallet, M.-L.; Michaud, G. (dir.). *L'Herne. Derrida*. Paris: Éditions de l'Herne, 2004.
- Martin, J. *L'individu chez Hegel*. Lyon: ENS Éditions, 2020.
- Marx, K. *Le Capital*. Traduction de J. Roy. Chronologie et avertissement par Louis Althusser. Paris: Garnier-Flammarion, 1969.

- Marx, K. *Le Capital. Critique de l'économie politique*. Paris: PUF, 1993.
- Marx, K.; Engels, F. *Oeuvres 1*. Paris: Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1963.
- Marx, K.; Engels, F. *Oeuvre 3*. Paris: Gallimard, 1982.
- Marx, K. *Manuscrits de 1844*. Présentation, traduction et notes de Émile Bottigelli. Paris: Éditions Sociales, 1972.
- Marx, K.; Engels, F. *The Communist Manifesto*. London/New York: Verso, 1998.
- Marx, K.; Engels, F. *Marx-Engels Gesamtausgabe (MEGA)*. Berlin: Dietz Verlag/De Gruyter, 1975-.
- Marx, K.; Engels, F. *Karl Marx Friedrich Engels Werke*. Berlin: Dietz Verlag, 1961-.
- Melamed, Y. Y. *Spinoza's Metaphysics Substance and Thought*. Oxford: Oxford University Press, 2013.
- Morfini, V. *Interoggetività o Transsindivualità. Materiali per un'alternativa*. Roma: Manifestolibri, 2022.
- Morfini, V. *Genealogia di un pregiudizio. L'immagine di Spinoza in Germania da Leibniz a Marx*. Hildesheim/ Zürich/New York: Georg Olms Verlag, 2016.
- Morfini, V. *Substantia sive Organismus. Immagine e funzione teorica di Spinoza negli scritti jenesi di Hegel*. Napoli: Edizioni Angelo Guerini Associati SpA, 1997.
- Morfini, V. "Temporalità" In.: *Incursioni Spinoziste*. Milano: Mimesis, 2002.
- Morfini, V. "La Wechselwirkung in Marx ed Engels" In.: *Quaderni Materialisti*. n. 17, anno 2018, p. 129-157.
- Morfini, V. *Incursioni Spinoziste*. Milano: Mimesis, 2002.
- Müller, M. L. "A Crítica de Hegel aos postulados da razão prática como deslocamentos dissimuladores" In.: *Veritas*, Porto Alegre, v. 43, n° 4, p. 927-959, Dez. 1998, p. 927-959.
- Myers, H. A. *The Spinoza-Hegel paradox. A study of the choice between traditional idealism and systematic pluralism*. New York: Burt Franklin Reprints, 1974.
- Newton, I. *Philosophiae naturalis principia mathematica*. Londini: Imprimatur S. Pepys, Reg. soc. præs., 1686.
- Guillelmi de Ockham. *Ordinatio*. L. I. D. 2. Q. VIII. In.: *Opera Theologica*. Claras Aquas (Italia): Ex officina typ. Collegii S. Bonaventurae: 1970.
- Pascal, B. *Pensées. Opuscules et lettres*. Édition de Philippe Sellier. Paris: Classiques Garnier, 2011.
- Pippa, S. *Althusser and Contingency*. Milano: Mimesis International, 2019.
- Plotinus. *Enneads*. IV. Cambridge: Loeb, 1984.
- Rametta, G. (a cura di). *L'ombra di Hegel. Althusser, Deleuze, Lacan e Badiou*. Monza: Polimetrica, 2012.
- Romé, N. *For Theory. Althusser and the politics of time*. Laham/Boulder/New York/London: Rowman & Littlefield, 2021.
- Salomé, L. A.-. *In der Schule bei Freud*. Frankfurt am Main/Berlin/Wien: Ullstein, 1983.
- Sartre, J.-P. *L'Être et le Néant*. Paris: Gallimard, 1943.
- L. Annaei Seneca. *Ad Lucilium. Epistolae morales*. Oxonii: Typographeo Clarendoniano, 1965.
- Sève, L. *Marxisme et Théorie de la Personnalité*. Paris: Éditions Sociales, 1974.

Spinoza, B. *Oeuvres*. t. III. Paris: PUF, 2016.

Spinoza, B. *Opera Posthuma*. Riproduzione fotografica integrale. A cura di Pina Totaro & Prefazione di Filippo Mignini. Macerata: Quodlibet, 2008.

Zizek, S. *The Sublime Object of Ideology*. London/New York: Verso, 1989.

Wahl, J. *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*. Paris: PUF, 1951.

Wolfson, H. A. *The Philosophy of Spinoza*. Vol. I. Cambridge: Harvard University Press, 1934.