



National Library
of Canada

Bibliothèque nationale
du Canada

Canadian Theses Service

Services des thèses canadiennes

Ottawa, Canada
K1A 0N4

CANADIAN THESES

THÈSES CANADIENNES

NOTICE

The quality of this microfiche is heavily dependent upon the quality of the original thesis submitted for microfilming. Every effort has been made to ensure the highest quality of reproduction possible.

If pages are missing, contact the university which granted the degree.

Some pages may have indistinct print especially if the original pages were typed with a poor typewriter ribbon or if the university sent us an inferior photocopy.

Previously copyrighted materials (journal articles, published tests, etc.) are not filmed.

Reproduction in full or in part of this film is governed by the Canadian Copyright Act, R.S.C. 1970, c. C-30. Please read the authorization forms which accompany this thesis.

THIS DISSERTATION
HAS BEEN MICROFILMED
EXACTLY AS RECEIVED

AVIS

La qualité de cette microfiche dépend grandement de la qualité de la thèse soumise au microfilmage. Nous avons tout fait pour assurer une qualité supérieure de reproduction.

S'il manque des pages, veuillez communiquer avec l'université qui a conféré le grade.

La qualité d'impression de certaines pages peut laisser à désirer, surtout si les pages originales ont été dactylographiées à l'aide d'un ruban usé ou si l'université nous a fait parvenir une photocopie de qualité inférieure.

Les documents qui font déjà l'objet d'un droit d'auteur (articles de revue, examens publiés, etc.) ne sont pas microfilmés.

La reproduction, même partielle, de ce microfilm est soumise à la Loi canadienne sur le droit d'auteur, SRC 1970, c. C-30. Veuillez prendre connaissance des formules d'autorisation qui accompagnent cette thèse.

LA THÈSE A ÉTÉ
MICROFILMÉE TELLE QUE
NOUS L'AVONS REÇUE

Canada

SUR LA POSSIBILITE D'UNE
HISTOIRE "MARXISTE" DE LA PHILOSOPHIE
DANS LA PENSEE DE LOUIS ALTHUSSER

par

Robert. Paradis


Thèse présentée à l'École des Etudes supérieures
de l'Université d'Ottawa
en vue de l'obtention de la
Maîtrise en Philosophie

Université d'Ottawa
Ottawa 1984

J.

A mon père,

L



Nous tenons à remercier le professeur Roberto Miguelez qui a accepté la direction de cette thèse et qui nous a constamment appuyé dans notre projet. Nous ne saurions trop insister sur le dynamisme et la disponibilité de monsieur Miguelez. Ces pages doivent beaucoup aux nombreux conseils et commentaires critiques qu'il nous a prodigués durant la rédaction de ce travail.

Nous tenons également à remercier Colette Michaud qui a dactylographié ce texte avec empressement et efficacité.

TABLE DES MATIERES

Chapitres	pages
INTRODUCTION.....	v
I. LE CONTEXTE DANS LEQUEL LOUIS ALTHUSSER A PRODUIT SES ESSAIS.....	1
1.1 A l'intérieur du parti.....	2
1.1.1 La lutte contre le dogmatisme.....	3
1.1.2 La lutte contre le stalinisme.....	5
1.2 A l'extérieur du parti.....	8
II. UN CHANGEMENT DE PROBLEMATIQUE DANS L'OEUVRE DE LOUIS ALTHUSSER.....	14
III. VERS UNE HISTOIRE "MARXISTE" DE LA PHILOSOPHIE.....	23
3.1 Les principes "marxistes" de la lecture des textes de Marx.....	25
3.2 Une critique de la conception empiriste de la connaissance.....	29
3.3 La coupure épistémologique.....	36
3.4 la philosophie marxiste comprise comme Théorie de la pratique théorique.....	45
3.4.1 Une critique de l'idéologie empiriste de l'économie politique.....	46
3.4.2 la Théorie de la pratique théorique marxiste.....	51
3.5 Une Théorie incompatible avec le marxisme.....	58
3.5.1 Une théorie de la structure de la pratique théorique.....	63
3.5.2 Une théorie de l'histoire de la pratique théorique.....	73

IV. VERS UNE THEORIE NON PHILOSOPHIQUE DE LA PHILOSOPHIE.....	83
4.1 Les effets du théoricisme sur les seconds essais...	86
4.2 Sur le terrain de la problématique marxiste.....	89
4.3 Une manière marxiste de poser la question de la spécificité de la philosophie.....	99
4.3.1 Les positions philosophiques sont dites justes ou non.....	100
4.3.2 L'histoire de la philosophie conçue comme lutte de tendances.....	109
CONCLUSION.....	125
OUVRAGES CITES.....	130

INTRODUCTION

La question cruciale qui sert de point de départ à notre réflexion se formule ainsi: est-ce qu'une histoire marxiste de la philosophie est possible? L'ampleur de la problématique impliquée par cette question nous place devant la nécessité de nous expliquer sur les limites de notre travail.

Donner une réponse à cette question, c'est faire face à des exigences précises. La formulation même de notre question nous met en présence de deux champs d'interrogation importants. Le premier nous renvoie à l'historiographie de l'histoire de la philosophie dans la mesure où notre question présuppose une critique des histoires de la philosophie déjà existantes. Nous devrions, pour donner une réponse acceptable, nous instruire sur l'histoire des histoires de la philosophie afin d'exposer ce que les critiques marxistes reprochent à ces dernières. (1) Le deuxième champ d'interrogation, tout aussi gigantesque, nous renvoie, quant à lui, à la spécificité du marxisme. Nous aurions besoin pour discuter de cette spécificité d'une bonne connaissance des principaux courants marxistes touchant à la question de la philosophie et de son histoire (on peut penser à Lukacs, Goldmann, Garaudy, Desanti, Châtelet, Vernant, etc.). Répondre à la question qui nous préoccupe ce serait se placer

sur le terrain où les problèmes sont d'une telle ampleur qu'ils nous feraient déborder le cadre et les exigences qu'un travail de maîtrise suppose. Nous devons, tout en conservant notre question de départ comme point de référence, nous limiter, c'est-à-dire, formuler un problème plus modeste.

Devant la nécessité de délimiter une problématique raisonnable, nous avons décidé de nous en tenir à l'oeuvre de Louis Althusser. Pourquoi? D'abord, pour une raison qui est liée à notre démarche personnelle, à savoir que c'est après la lecture des principaux textes d'Althusser que nous avons pris conscience des problèmes relatifs à la philosophie marxiste et à l'histoire "marxiste" de la philosophie. (2) Nous avons aussi choisi de nous limiter à l'oeuvre de Louis Althusser parce que notre question de départ est, effectivement, discutée dans l'essentiel de son oeuvre. "En fait, il (Althusser) est hanté par le désir d'édifier une histoire de la philosophie". (Vilar, P., 1972: 63)

Le fait d'avoir choisi de discuter de la question de la possibilité d'une histoire "marxiste" de la philosophie à partir de l'oeuvre d'Althusser pose des problèmes particuliers. Le plus important concerne le fait que l'on trouve dans son oeuvre deux positions sur la question d'une éventuelle histoire "marxiste" de la philosophie. La première position est attachée à une problématique qui vise à fonder la philosophie marxiste, ce qui permettrait une réorientation des disciplines

comme l'anthropologie, l'esthétique, l'histoire de l'art, l'histoire de la philosophie, etc. C'est en travaillant à la redécouverte des principes du marxisme qu'Althusser croit se donner l'outil nécessaire à l'élaboration d'une nouvelle façon de faire de l'histoire de la philosophie. La deuxième position est le fruit d'une réflexion critique concernant sa propre définition de la philosophie marxiste. Dans cette seconde approche, notre auteur rejette la problématique qui cherche une définition de la philosophie marxiste et cela au profit d'une théorie non-philosophique de la philosophie. Cette théorie sera construite autour de la thèse marxiste qui affirme que : l'histoire de la philosophie est "... l'histoire d'une lutte séculaire entre deux tendances: l'idéalisme et le matérialisme". (Althusser, L., 1975a: 33) Il interprétera cette thèse d'une façon telle que, dans le cadre de la seconde approche, une histoire de la philosophie ne sera plus pensable; il sera dorénavant question d'histoire dans la philosophie.

Ce que nous nous proposons de faire dans ce travail, c'est de donner une explication du cheminement althussérien sur la question de la possibilité d'une histoire "marxiste" de la philosophie. Notre auteur est passé de la croyance en une éventuelle histoire "marxiste" de la philosophie à une position radicalement opposée, à savoir une théorie de la philosophie, c'est-à-dire quelque chose qui s'approche d'un discours scientifique sur la philosophie. Nous proposons de penser le passage d'une position à l'autre comme un changement dans la probléma-

tique althussérienne. Les deux positions sur l'histoire de la philosophie s'appuieraient sur des problématiques différentes. Nous devons, tout au long de notre exposé, travailler à montrer ce cheminement parce que cela ne va pas de soi et que nulle part notre auteur ne s'est expliqué sur le sujet.

C'est sur la base de la reconnaissance d'un cheminement dans la pensée althussérienne sur la question, qui nous sert de point de départ, que nous pouvons formuler l'hypothèse centrale de notre travail. La première position d'Althusser sur l'histoire "marxiste" de la philosophie est incompatible avec la problématique marxiste parce que soutenue par une conception idéaliste de l'histoire; tandis que la deuxième position, qui cherche à produire une connaissance objective sur la philosophie en tenant compte de la lutte des classes dans la théorie, nous paraît mieux s'accorder avec la problématique marxiste.

Avant d'entrer de plein pied dans la démonstration de notre hypothèse nous allons tenter, dans un premier chapitre, de cerner quelques éléments de la conjoncture idéologique qui régnait au moment où Althusser a produit ses essais.

Notes de l'introduction

1. Le texte de Lucien Braun intitulé Histoire de l'histoire de la philosophie (Braun, L., 1973) nous a permis de prendre conscience des problèmes impliqués par l'historiographie des histoires traditionnelles de la philosophie. Selon lui, l'institutionnalisation de l'histoire de la philosophie en tant que discipline date du XVIII^e siècle. Avant ce siècle, il n'y avait pas, à strictement parler, d'histoire de la philosophie quoique les soucis historiques aient été présents dès l'Antiquité. Conserver, recueillir, classer, inventorier et établir des successions sont des préoccupations de la pensée antique. Cependant, à elles seules, elles ne suffisent pas pour que l'on puisse parler d'histoire de la philosophie. C'est sous l'influence de la philosophie critique que l'histoire de la philosophie s'institutionnalisa et passa d'une pratique inconsciente au stade du discours critique sur elle-même. Elle s'interrogea sur son propre concept et fit précéder sa propre recherche d'une définition préalable de la philosophie. L'approche critique met nécessairement en scène certains problèmes, par exemple: celui de préciser l'objet de la philosophie, ou en d'autres termes celui de la recherche d'un universel de la philosophie; un autre problème qui a su s'imposer concerne l'origine de la philosophie et son progrès; on peut aussi faire mention des problèmes de méthode qui impliquent la question de la scientificité de l'histoire, etc. Bref, s'engager sur ce terrain exigerait de notre part une critique épistémologique des différentes écoles dans ce domaine.
2. Dans l'expression histoire "marxiste" de la philosophie, nous écrivons marxiste entre guillemets pour signifier qu'il s'agit de la croyance althussérienne en une telle éventualité.

CHAPITRE PREMIER

LE CONTEXTE DANS LEQUEL LOUIS ALTHUSSER A PRODUIT SES ESSAIS

Dans la mesure où notre travail interrogera l'oeuvre théorique de Louis Althusser, il nous est apparu important et utile, pour bien comprendre l'orientation de ses thèses, de situer sa pensée dans le contexte qui l'a vu naître.

Né en 1918, Althusser fera ses classes politiques au moment du Front Populaire, de la guerre d'Espagne et de la deuxième guerre mondiale. C'est cette période de crise du capitalisme qui a instruit notre auteur sur l'histoire de la lutte des classes. Au cours de cette période le Parti communiste français (P.C.F.) était à l'avant-scène de la vie politique. Tout en participant au pouvoir, au moment du Front Populaire, il s'était transformé, avec ses trois cent mille membres, en un véritable parti de masse et, qui plus est, au moment de la guerre, il joua un rôle dominant dans l'organisation de la résistance, ce qui a eu pour effet qu'il est sorti fort de l'épreuve de la guerre. Dans la préface à Pour Marx, Althusser nous dit qu'il n'est pas resté indifférent aux questions politiques de ce temps: "Des évidences qu'elle (l'histoire)

nous avait imposées, nous avons tiré la conclusion en ralliant l'organisation politique de la classe ouvrière, le parti communiste". (Althusser, L., 1969a: 12)

1.1 A l'intérieur du Parti

C'est après la guerre, au moment où il obtient son agrégation de l'Ecole Normale Supérieure, qu'il décida de lier son travail de chercheur à celui de militant; c'est donc au cours de la même année, soit 1949, qu'il deviendra philosophe de métier et militant du Parti communiste français. Pour notre auteur, le rôle du philosophe de métier à l'intérieur du parti est d'intervenir sur des questions controversées de la théorie marxiste et de permettre, du même coup, à cette dernière de se développer, de se préciser. Les interventions théoriques ont, aux yeux d'Althusser, une dimension fondamentalement politique, c'est-à-dire que le philosophe intervient politiquement sur des questions de théorie. Notre philosophe assuma son rôle en intervenant contre le dogmatisme dans le parti et aussi sur la question de la critique du stalinisme que le parti mettra de l'avant. Les luttes qu'il mena, au sein du parti, sur ces questions sont, à nos yeux, significatives et éclairantes pour nous aider à cerner l'originalité des thèses althusseriennes.

1.1.1 La lutte contre le dogmatisme

La lutte contre le dogmatisme qu'a entreprise notre philosophe communiste concerne directement la question de la place de la philosophie dans le parti.

Il n'était pas d'issue pour un philosophe. S'il parlait ou écrivait philosophie à l'intérieur du parti, il était voué aux commentaires, et à de maigres variations à usage interne sur les Célèbres Citations. Nous n'avions pas d'audience parmi nos pairs. L'adversaire nous jetait au visage que nous n'étions que des politiques; nos collègues les plus éclairés, que nous devions commencer par étudier nos auteurs avant de les juger, par justifier objectivement nos principes avant de les proclamer et appliquer. (Ibid: 18)

Il faut cependant rappeler que le P.C.F., à cette époque, dirigeait tout son militantisme vers un travail d'implantation dans la classe ouvrière, ce qui avait pour conséquence que les philosophes militants au sein du parti ignoraient, pour l'essentiel, les courants philosophiques de leur temps. Cette attitude ouvriériste du parti, doublée d'une attitude dogmatique, réduisait ses philosophes au silence.

L'enjeu de la lutte sera la philosophie marxiste elle-même, sa définition, sa place au sein de la théorie marxiste et même sa place au sein de la théorie tout court.

A ceux du parti qui s'appuyaient sur la XI^e thèse sur Feuerbach pour proclamer la mort de la philosophie, parce qu'elle ne serait,

semble-t-il, qu'une discipline littéraire qui n'aurait pas de rapport avec la pratique révolutionnaire, Althusser a rétorqué que la théorie était aussi une pratique. Le débat touchant le principe marxiste de l'unité de la théorie et de la pratique révolutionnaire avait toujours associé la théorie aux problèmes centraux de la stratégie révolutionnaire du prolétariat; et ce que Louis Althusser propose, c'est de situer le débat à un autre niveau. Pour lui, la pratique doit être comprise dans son sens général, c'est-à-dire dans le sens suivant: tout produit est le résultat d'un travail, ce qui implique une certaine pratique et le travail intellectuel ne fait pas exception. Il existerait une pratique spécifique au travail intellectuel qu'Althusser appelle la "pratique théorique". A ses yeux, la "pratique théorique" doit être considérée comme une pratique parmi tant d'autres et prendre sa place au sein du parti.

Tout en s'opposant à la position du parti, il revendiqua une plus grande liberté dans le domaine de la recherche théorique. Sa position à l'égard de la "pratique théorique" le poussa à produire une théorie "marxiste" de la connaissance, ce qui est, à toute fin utile, une application des concepts du matérialisme historique à la "production de connaissances". La philosophie serait, dans le cadre de cette théorie, une manière de connaître et la philosophie marxiste, la manière marxiste de produire des connaissances. Ce que se propose notre philosophe, c'est de se donner la formulation de la méthode marxiste indis-

5

pensable à l'orientation de la recherche des disciplines, et elles sont nombreuses, qui n'ont pas encore été touchées par le marxisme. Cet outil, Althusser affirme qu'il existe à l'état pratique dans le Capital.

La lutte contre le dogmatisme c'est une lutte qui cherche à faire reconnaître l'existence de la philosophie marxiste. C'est cette lutte qui amena notre auteur à proposer une formulation de la philosophie marxiste; une formulation qui est reliée à la thèse de la "pratique théorique" et à la théorie "marxiste" de la connaissance. C'est en inter-venant sur des questions de la théorie marxiste qu'Althusser en est venu à participer à l'élaboration de la théorie marxiste.

1.1.2 La lutte contre le stalinisme

Une autre lutte qu'Althusser a menée dans le cadre du parti et qui met en jeu l'existence même de la philosophie marxiste, concerne la critique du stalinisme. A partir du XX^e Congrès du parti communiste de l'U.R.S.S., les critiques du stalinisme ont jailli de partout. Althusser dénonça l'influence sur le parti de la critique de droite du stalinisme. Réduire la période stalinienne aux purges et aux procès exemplaires, c'est subir l'influence de la critique de droite qui vise d'avantage le communisme que les erreurs du communisme. Althusser a proposé une autre analyse de cette période: ce qu'il reprocha à la période stali-

nienne c'est son humanisme théorique. Sa position fut surprenante et qualifiée de provocatrice, dans la mesure où tous et chacun dénonçaient le peu de souci humanitaire de ce régime. Notre auteur, de son côté, lui reproche son humanisme théorique responsable, à ses yeux, des erreurs staliniennes.

Graham Lock, dans l'introduction à l'édition anglaise de la Réponse à John Lewis, formula la position althussérienne sur le stalinisme en ces termes:

... on ne peut pas comprendre la période stalinienne en U.R.S.S. en appliquant "de l'extérieur" des catégories comme "totalitarisme", "bureaucratie", etc, mais seulement en l'analysant "de l'intérieur" comme une tentative d'application du marxisme qui, pour un certain nombre de raisons, a échoué, en ce sens qu'elle a abouti à une déviation du marxisme dans une direction spécifique, celle de l'humanisme et de l'économisme. (lock, G., 1976: 7) (1)

L'humanisme et l'économisme apparaissent comme deux formes d'une seule et même déviation. Essentiellement, l'économisme consiste à effacer les antagonismes de classes en expliquant tous les problèmes à partir de la seule infrastructure économique. Ce que notre philosophe reproche à cette orientation c'est de négliger le rôle moteur de la lutte des classes. Et lorsqu'il étudie les positions staliniennes, ce qu'il remarque, c'est que le concept de lutte des classes n'est pas retenu dans les analyses de Staline. Pour ce dernier, il existait en U.R.S.S. un mode de production socialiste où la lutte des classes était

absente. Ce qui a permis à l'homme d'acier d'écrire dans Les problèmes économiques du socialisme en U.R.S.S. que: "... les rapports de production entre les hommes dans le processus de production sont des rapports de collaboration fraternelle". (Cité par Lock, G., 1976: 15) Prenons un exemple pour mieux comprendre l'humanisme en question: la difficulté qu'avait le parti à trouver des cadres qui soient à la fois compétents pour gérer les entreprises et fidèles aux politiques du parti, s'expliquait non à partir de la lutte des classes, mais bien plutôt en termes de bons citoyens d'un côté, et de saboteurs et d'ennemis du peuple de l'autre. Paradoxalement, ce furent les procès exemplaires, les purges qui furent la conséquence d'une analyse humaniste de ce problème social. Négliger l'importance de la lutte des classes dans l'analyse de la réalité et mettre l'accent sur les rapports entre les êtres humains, voilà l'essentiel de la déviation marxiste qu'Althusser dénonce sous le nom d'humanisme.

La lutte contre le stalinisme a permis à Louis Althusser de préciser ses positions sur la question de la philosophie marxiste. Sa réflexion sur l'humanisme lui a permis de se méfier des textes philosophiques du jeune Marx qui, après la deuxième guerre mondiale, ont pris une place importante auprès des intellectuels marxistes de France et d'ailleurs. Qu'il suffise de rappeler que ce sont ces textes (les manuscrits philosophiques de 1843-1844) qui ont amené Sartre et Merleau-Ponty à s'intéresser à Marx. Dans sa lutte contre l'humanisme, Althusser dénonça l'influence grandissante de cette orientation dans la pensée marxiste et proposa une

lecture des textes de Marx basée sur la séparation des oeuvres de jeunesse et celles de la maturité, bref il a mis de l'avant la notion de coupure épistémologique. Encore une fois, c'est la lutte sur des questions de théorie qui a permis à notre auteur de participer au développement de la théorie marxiste.

1.2 A l'extérieur du parti

Mais il n'y a pas que les luttes au sein du parti qui peuvent nous aider à mieux comprendre les orientations althussériennes. Certains éléments conjoncturels extérieurs au parti sont particulièrement éclairants.

Perry Anderson, dans un livre intitulé Sur le marxisme occidental, caractérise l'histoire de la pensée marxiste occidentale comme suit:

L'abandon progressif des structures économiques et politiques comme préoccupations centrales de la théorie s'accompagna d'un déplacement profond du centre de gravité du marxisme européen vers la philosophie. Le fait le plus frappant de toute cette tradition de Lukacs à Althusser, de Korsch à Colletti, est la prédominance écrasante de philosophes professionnels parmi ses théoriciens. (Anderson, P., 1977: 71)

Le lien que les fondateurs du marxisme et leurs héritiers immédiats avaient tissé entre la pratique révolutionnaire et la théorie s'est, du moins pour ce qui en est de l'Europe occidentale de l'après deuxième guerre mondiale, de plus en plus effrité. Cet effritement se caractérise

par une séparation de plus en plus importante entre la théorie marxiste et la pratique politique; il faut dire, à cet égard, que ces pays ont connu, au cours de cette même période, une croissance sans précédent de leur économie capitaliste et par le fait même une période de calme eu égard aux soulèvements révolutionnaires. Cette conjoncture favorable au développement du capitalisme a provoqué, chez les intellectuels marxistes de ces pays, une réorientation dans le domaine de leurs recherches. L'intérêt de ces derniers, traditionnellement orienté vers l'économie et la politique, s'est de plus en plus déplacé vers des problèmes plus philosophiques. Pour nous convaincre de ce fait, P. Anderson a élaboré une liste des principaux travaux marxistes qui ont été produits dans les pays d'Europe occidentale de l'après deuxième guerre mondiale; le tableau est significatif, pour la plupart, les auteurs sont des philosophes et ils se sont surtout intéressés à des questions qui concernent la structure idéologique.

Sans considérer cette situation comme un recul, ce que suggère le texte de Anderson, le déplacement du centre de gravité du marxisme demeure un événement important de l'histoire de la pensée marxiste. Il faut dire que ce déplacement coïncide avec le fait que les universités ont ouvert leurs portes aux chercheurs marxistes. Ce qui a eu pour effet, qu'en France par exemple, les principaux théoriciens marxistes ont, à un moment ou un autre de leur vie, enseigné la philosophie marxiste. L'effritement du mouvement ouvrier, l'intégration des théoriciens mar-

xistes à l'intérieur des institutions universitaires, tout cela ajouté au problème de la stalinisation des partis communistes, voilà des éléments qui ont concouru à éloigner la théorie marxiste des intérêts de la classe ouvrière. En s'éloignant de la classe ouvrière, la théorie marxiste, nous dira Perry Anderson, deviendra de plus en plus spécialisée et de moins en moins accessible.

Jusqu'à présent, ce qui est dit du marxisme de l'Europe occidentale convient bien à notre auteur; il enseigna à l'université, il développa un langage spécialisé dans tous ses textes théoriques d'importance et la philosophie est bel et bien au centre de ses préoccupations.

Anderson, toujours dans son texte Sur le marxisme occidental, propose une autre thèse au sujet de cette orientation de la pensée marxiste qui peut être significative pour nous:

En l'absence du pôle magnétique d'un mouvement de la classe révolutionnaire, la tendance d'ensemble de toute cette tradition se tournait de plus en plus vers la culture bourgeoise contemporaine. Au rapport original entre la théorie marxiste et la pratique prolétarienne fut substitué de façon subtile mais constante un nouveau rapport entre la théorie marxiste et la théorie bourgeoise. (Ibid: 79)

Lorsque l'on pense que le système théorique d'Althusser est en partie redevable à des penseurs comme Bachelard, Freud et Lacan, du moins pour ce qui en est des concepts centraux de son oeuvre, nous som-

mes enclin à reprendre la thèse d'Anderson et de parler de rapports entre la théorie marxiste et la théorie bourgeoise. Ce rapport se matérialise dans le fait d'emprunter à la tradition non-marxiste certains concepts, par exemple les concepts de "coupure épistémologique", de lecture symptomale, de décentrement, de surdétermination, etc. D'un autre côté, ce même rapport se caractérise par la recherche d'une lignée philosophique remontant avant Marx pour expliquer la philosophie marxiste. Pour L. Althusser, c'est Spinoza qui apparaît comme l'ancêtre de Marx.

La philosophie de Spinoza introduit une révolution théorique sans précédent dans l'histoire de la philosophie de tous les temps, au point que nous pouvons tenir Spinoza, du point de vue philosophique, pour le seul ancêtre direct de Marx. (Althusser, L., Balibar, E., 1969b-I: 128)

Anderson affirme que plusieurs concepts associés à la théorie althussérienne sont, en fait directement puisés chez Spinoza. Aux yeux de ce dernier, la distinction entre "objet de connaissance" et "objet réel" n'est que la reprise de la distinction spinoziste entre "idea" et "ideatum"; en plus, la notion de production appliquée sans distinction à la pensée et à la réalité n'est, elle aussi, qu'une traduction de la thèse spinoziste qui affirme que: "L'ordre et la connexion des idées sont les mêmes que l'ordre et la connexion des choses". (Anderson, P., 1977: 91) De la même façon, il rapproche d'autres concepts althussériens aux positions spinozistes intégrées au matérialisme historique et dialectique.

En résumé, le contexte dans lequel Louis Althusser a produit ses essais est un contexte de lutte pour la reconnaissance de la philosophie marxiste à l'intérieur du parti. De la lutte va naître une position althussérienne originale sur la question. Il exhuma la philosophie marxiste en introduisant la notion de "pratique théorique", ce qui lui permettra de proposer une théorie "marxiste" de la connaissance et une définition de la philosophie marxiste. En plus, la lutte contre l'humanisme orientera sa lecture des textes de Marx; cette autre lutte est aussi importante puisque notre auteur ne croit pas pouvoir "... lire le discours scientifique de Marx sans écrire en même temps, sous sa propre dictée, le texte d'un autre discours, inséparable du premier mais distinct de lui, le discours de la philosophie marxiste".

(Althusser, L., Balibar, E., 1969a-II: 22)

La période historique, qui correspond à la période où Althusser a produit l'essentiel de ses thèses, se caractérise par une croissance sans précédent du capitalisme occidental, l'effritement du mouvement ouvrier, la question de la déstalinisation des partis communistes, l'intégration des théoriciens marxistes à l'intérieur des universités, etc. Cette conjoncture provoqua un divorce entre la théorie marxiste et la pratique révolutionnaire. L'absence de contact avec un mouvement ouvrier a poussé la théorie marxiste vers une plus grande spécialisation et l'a dirigée dans des rapports d'échange avec les théories bourgeoises.

Un tel contexte nous permet de mieux comprendre la prédominance marquée d'Althusser pour la recherche épistémologique.

Note du chapitre premier

1. Nous citons la traduction française de l'Introduction à l'édition anglaise de la Réponse à John Lewis, publiée dans la revue Dialectique, Nos. 15/16 (automne 1976).

CHAPITRE II

UN CHANGEMENT DE PROBLÉMATIQUE DANS L'OEUVRE DE LOUIS ALTHUSSER

Nous avons dit, en introduction, qu'il y avait, dans l'oeuvre de Louis Althusser, deux positions concernant la question de la possibilité d'une histoire "marxiste" de la philosophie; nous avons aussi avancé l'idée que le changement de position pouvait s'expliquer à partir de l'hypothèse d'un changement de problématique.

Althusser aurait changé de problématique. Voilà une affirmation sur laquelle il faut s'expliquer puisque le concept de "problématique" appartient à la théorie althussérienne et que nous l'utilisons, ici, pour rendre compte de sa propre démarche. Alors, qu'entendre par problématique? Notre auteur nous fait comprendre que la problématique définit la ligne maîtresse d'un texte, elle cerne le centre de gravité autour duquel s'ordonnent les diverses parties d'un texte, à savoir son objet, sa terminologie, sa méthode, ses problèmes et ses solutions, etc. Saül Karsz va plus loin qu'Althusser dans les précisions concernant ce concept, il affirme, entre autres:

Nous appelons problématique les conditions de production théoriques, et nous entendons par texte un certain type de production. Toute production étant réglée par des conditions de production précises, nous dirons que chaque texte est une formation textuelle ou articulation d'au moins deux problématiques, dont l'une est massivement dominante. (Karsz, S., 1974: 35)

Nous empruntons à S. Karsz sa définition du concept de problématique parce que nous la croyons opérationnelle et utile pour penser le cheminement dans les problématiques de l'oeuvre d'Althusser.

D'une façon générale, on peut dire que l'ensemble des textes d'Althusser est lié à la théorie marxiste, c'est-à-dire qu'il réfère au discours marxiste, qu'il utilise la terminologie et la méthode marxistes. D'ailleurs, l'intention avouée de l'auteur est de discuter des questions appartenant à la problématique marxiste. Cependant, ce que nous avançons c'est que ses premiers essais, ceux d'avant 1967 (1), ont beau utiliser la terminologie et la méthode marxistes, ils demeurent dominés par les grands problèmes et les solutions des problématiques étrangères au marxisme. La problématique des premiers essais est constituée de plusieurs éléments non marxistes qui appartiennent à la psychanalyse, au structuralisme, à l'épistémologie et nous ajoutons à la philosophie critique kantienne.

Dans la Préface aujourd'hui (1965), où Louis Althusser présente, avec un certain recul, les textes qui constituent Pour Marx, on peut lire:

"Ce texte sur le jeune Marx, pris encore dans le mythe d'une philosophie critique évanescence, contenait pourtant la question essentielle ...".

(Althusser, L., 1969a: 23) Dans le même sens, le texte de présentation de la nouvelle collection "Théorie", que l'on retrouve sur la page couverture de Pour Marx, vient appuyer notre hypothèse qui affirme que la problématique althussérienne des premiers essais est prisonnière des questions et solutions de la philosophie critique kantienne.

La collection "Théorie" se propose de publier des textes et des essais propres à définir et explorer le champ d'une philosophie conçue comme théorie de la production des connaissances.

Ce projet est à la fois critique et positif. Pour prendre corps, il doit, dans un même mouvement révoquer la complexité traditionnelle qui lie la réflexion philosophique aux différentes formes de l'idéalisme, - et proposer des catégories positives, aptes à penser les formes et modes du processus des connaissances. A ce simple titre, il requiert une théorie de la structure de la pratique théorique, en ce qui la distingue des autres pratiques; une théorie de l'histoire de la production des connaissances, en ce qui la distingue des autres formes d'histoire; et une théorie de la structure et de l'histoire des pratiques non-théoriques, sur lesquelles s'articule la pratique théorique. (Ibid: la page couverture du livre)

la critique de l'idéalisme, la volonté de se donner la théorie et les catégories aptes à penser le processus de production des connaissances, penser la connaissance à partir du modèle de la science (pratique théorique) et la non-science (pratique non théorique), voilà quelques éléments qui nous mettent sur la piste de notre hypothèse.

Lorsque Louis Althusser discute de la question de l'existence de la philosophie marxiste, il le fait, à notre avis, à partir d'évidences qui appartiennent à la philosophie critique. Pour aller à l'essentiel, nous dirons que la question du fondement de la philosophie constitue le problème central de la philosophie critique. Ce qui caractérise cette dernière, c'est le retour critique sur elle-même, ce qui permettrait une meilleure connaissance d'elle-même, une conscience d'elle-même. C'est cette voie qu'a empruntée notre philosophe marxiste. Revenant sur la démarche de Marx et d'Engels, il nous a proposé la logique de la vérité marxiste, c'est-à-dire la philosophie marxiste.

Que le marxisme puisse et doive être lui-même l'objet de la question épistémologique, que cette question épistémologique ne puisse être posée qu'en fonction de la problématique théorique marxiste, c'est la nécessité même pour une théorie qui se définit dialectiquement, non seulement comme science de l'histoire (M.H) mais aussi et en même temps comme philosophie capable de rendre compte de la nature des formations théoriques et de leur histoire, - donc capable de rendre compte de soi, en se prenant soi-même pour objet. Le marxisme est la seule philosophie qui affronte théoriquement cette épreuve. (Ibid: 31, souligné par l'auteur)

↳ Ce que L. Althusser caresse, ici, c'est le projet de fonder la philosophie comme science. Lorsque Kant se propose de fonder la métaphysique comme science, c'est de la liquidation de toute la métaphysique et sa restauration sur de nouvelles bases qu'il est question. Pour ce faire, cette approche croit en la nécessité de se donner une théorie de la connaissance comme outil pour révolutionner toute la philosophie à venir.

Dans les traces du questionnement concernant le fondement de la philosophie, des problèmes précis naissent et surgissent nécessairement. Althusser ne pourra pas tous les éviter. Par exemple, la place qu'occupe la notion de vérité dans la question du fondement de la philosophie est un piège dans lequel il est tombé, c'est-à-dire qu'il a accepté ce problème comme essentiel et il a tenté d'y apporter une solution. Qu'il ait rejeté la conception courante de la "vérité" et introduit la notion de "vérité pour" cela ne change pas les données du problème. D'ailleurs, Kant en proposant la révolution copernicienne critiquait la conception de la vérité comprise comme adéquation entre l'idée et l'objet, et proposait, en contrepartie, une nouvelle logique de la vérité, le transcendantalisme. De son côté, Althusser a repris comme une évidence l'idée qu'une histoire "marxiste" de la philosophie est possible et que si, jusqu'à maintenant, les philosophes-historiens n'ont pas su reconstituer le passé philosophique de façon inéluctable, c'est qu'il leur manquait l'outil nécessaire, à savoir la philosophie marxiste (la philosophie critique).

Comment expliquer qu'il soutienne une telle position puisqu'il n'a, au cours de ses premiers essais, jamais thématiqué un tel sujet? Nous croyons que cela s'explique par le fait qu'il est cohérent de soutenir une telle position pour quiconque se situe à l'intérieur de la problématique de la philosophie critique. La connaissance de notre pouvoir de connaître allait permettre une réorientation de la connaissance du passé, basée sur de nouvelles normes, voilà la position kan -

tienne sur le sujet. En fondant la métaphysique comme science, l'histoire de la philosophie allait devenir possible tout comme l'histoire des sciences est possible.

En résumé, ce que nous avançons, c'est que la problématique des premiers essais est dominée par les problèmes et les solutions qui appartiennent à la philosophie critique kantienne. Bien sûr, la problématique marxiste est toujours présente, mais dans le cas des premiers essais, dans une position dominée. Nous nous opposons donc à l'analyse qu'Althusser fait, dans son autocritique de ses premiers essais: pour lui, la tendance théoriciste est secondaire et l'aspect principal demeurerait fondamentalement marxiste.

Quant au changement de position concernant la philosophie et son histoire, il s'expliquerait par un renversement dans la hiérarchie d'éléments en jeu dans la problématique althussérienne. Ici, une mise en garde s'impose. Il ne s'agit pas d'une mutation, c'est-à-dire d'un changement brusque dans la façon de poser les problèmes qui serait lié à une découverte scientifique, mais bien d'un processus qui débuta avec l'identification et la reconnaissance d'une "tendance théoriciste" dans la façon de poser et discuter la question de la philosophie marxiste.

Nous parlons d'un processus parce que le rejet des problèmes

et des solutions qui guidaient les premiers essais, ne fait pas apparaître automatiquement les éléments d'une autre problématique. C'est progressivement que les problèmes et les solutions rejetés sont remplacés par une autre façon de faire. Pour ce qui nous concerne, le cheminement de notre auteur se caractérise par l'abandon de l'approche qui cherche à définir et fonder la philosophie marxiste au profit d'une autre approche qui vise l'élaboration d'une théorie non-philosophique de la philosophie et de son histoire. Le rationalisme spéculatif inhérent à la philosophie critique laissera la place à une position matérialiste qui cherchera à comprendre les lois du fonctionnement et de la transformation de la pratique philosophique. Il ne sera donc plus question de se donner la philosophie "marxiste" consciente d'elle-même, mais plutôt de développer une théorie qui nous éclairerait sur le philosophique afin que nous puissions intervenir de façon consciente dans le domaine de la philosophie.

Nous affirmons que la seconde approche est dominée par la problématique marxiste quoique certains éléments des problématiques non marxistes y soient toujours présents. C'est dès 1967, à partir des Cours de philosophie pour scientifiques, que la problématique des textes d'Althusser nous apparaît compatible avec le marxisme et ce, même si on y trouve encore des traces de ce que L. Althusser appelle le "rationalisme-spéculatif". A notre avis, de 1967 à 1975, notre auteur a débattu de la question de la philosophie sur le terrain du marxisme.

Même si nous affirmons que la deuxième approche est dans son essence compatible avec le marxisme, cela ne signifie pas qu'elle soit la position marxiste sur le sujet. Il est question d'un problème posé dans le cadre de la pensée marxiste et non de la vérité marxiste sur le sujet.

Bref, nous voyons dans l'oeuvre de Louis Althusser deux problématiques, ce qui expliquerait, à notre avis, la présence de deux positions, apparemment contradictoires, sur la question de la possibilité d'une éventuelle histoire "marxiste" de la philosophie. La première pousse Althusser à croire en une telle histoire tandis que la seconde l'amène, au contraire, à affirmer qu'une telle histoire est impensable.

Note du Chapitre II

1. Notre travail présuppose une périodisation des textes théoriques d'Althusser. Ce que nous avons retenu pour classer ces textes, c'est la date de la signature des textes et non la date de la publication, parce que certains textes de la première période ont été édités ou réédités (avec modifications) au cours de la seconde période. Alors quand nous parlerons de l'oeuvre d'Althusser, nous penserons aux textes suivants, regroupés en deux périodes:
 - A. Les premiers essais comprennent les textes écrits entre 1960 et 1966 inclusivement:
 - a. "Les manifestes philosophiques de Feuerbach" (l'Introduction), 1960.
 - b. "Sur le jeune Marx", 1960.
 - c. "Contradiction et surdétermination", 1962.
 - d. "Notes sur un théâtre matérialiste", 1962.
 - e. "Les manuscrits de 1844", 1963.
 - f. "La dialectique matérialiste", 1963.
 - g. "Marxisme et humanisme", 1964.
 - h. "Notes complémentaires sur l'humanisme réel", 1965.
 - i. "Du Capital à la philosophie de Marx", 1965.
 - j. "L'objet du Capital", 1965.
 - k. "Préface aujourd'hui", 1965.
 - l. "Sur le travail théorique", 1966.
 - B. Les seconds essais comprennent les textes écrits entre 1967 et 1975 inclusivement:
 - a. Philosophie et philosophie spontanée des savants, 1967.
 - b. "Lénine et la philosophie", 1968.
 - c. "La philosophie comme arme de la révolution", 1968.
 - d. "Sur le rapport de Marx à Hegel", 1968.
 - e. "Lénine devant Hegel", 1968.
 - f. "Sur l'évolution du jeune Marx", 1970.
 - g. "Idéologie et appareils idéologiques d'Etat", 1970.
 - h. "Notes sur la critique du culte de la personnalité", 1972.
 - i. Eléments d'Autocritique, 1972.
 - j. Réponse à John Lewis, 1972.
 - k. "Est-il simple d'être marxiste en philosophie?", 1975.

Certains textes n'ont pas été retenus, par exemple le Montesquieu, ou encore la série d'articles sur les élections de 1976, et cela tout simplement parce qu'ils ne concernent pas notre objet d'étude.

CHAPITRE III

VERS UNE HISTOIRE "MARXISTE"

DE LA PHILOSOPHIE

Ce chapitre compose la partie centrale de notre travail. C'est ici que nous allons exposer les fondements de la première problématique althusserienne, et tenter de montrer que le point crucial de notre hypothèse peut être soutenu, à savoir que la problématique des premiers essais est dominée par la philosophie critique d'influence kantienne et par le fait même incompatible avec la problématique marxiste. Nous allons donc insister, tout au long de ce chapitre, sur ce que nous croyons être l'aspect principal de cette problématique. L'insistance avec laquelle nous allons travailler à la démonstration de notre hypothèse va nous placer devant l'obligation de négliger les aspects secondaires. Cela n'est pas sans conséquences. La plus importante concerne l'impression que peut laisser une telle manière de faire eu égard à l'aspect marxiste de cette problématique. Négliger cet aspect secondaire, qui a son importance, cela signifie que nous ne prendrons pas le temps de discuter de la place qu'occupe dans la pensée d'Althusser la lutte contre les courants humaniste, historiciste ou économiste de la pensée marxiste. Cette situation ne devrait pas permettre pour autant de conclure qu'Althusser n'est pas marxiste. Il faudra donc être prudent à la lecture de ce chapitre et toujours garder à la mémoire

l'objectif que nous nous sommes fixé.

Le fait qu'Althusser ait situé sa réflexion sur la philosophie marxiste dans le cadre de la problématique d'une théorie de la connaissance, cela nous semble déterminant dans l'orientation de la problématique des premiers essais. Le problème de la connaissance prend une place si importante dans la façon dont notre auteur pense la philosophie marxiste que même tous les efforts pour révoquer les liens traditionnels entre les théories de la connaissance et l'idéalisme ne réussiront pas à faire basculer la problématique en question du côté du matérialisme dialectique.

Notre travail de démonstration nous impose de suivre la démarche althussérienne de près afin de retracer et de dégager ce qui nous permet d'avancer notre hypothèse.

Dès le point de départ, notre auteur inscrit sa démarche sur le terrain de la théorie marxiste comprise comme science de l'histoire (matérialisme historique) et philosophie (matérialisme dialectique). Il passera une grande partie de son temps à distinguer la science marxiste de la philosophie marxiste. De façon plus spécifique, il travaillera à la formulation de la philosophie marxiste qui n'existerait encore qu'à l'état pratique dans le Capital. Pour ce faire, il jugea nécessaire de nous donner les principes qui orienteront sa lecture "marxiste" des textes de Marx.

3.1 Les principes "marxistes" de la lecture des textes de Marx

La lecture althussérienne des textes de Marx pose avec une certaine acuité un problème théorique, celui de l'application des principes marxistes, concernant l'évolution d'une idéologie singulière, à la pensée de Marx. La difficulté consiste à retrouver les principes marxistes de lecture à la fois au début et à la fin de l'entreprise. Comment Althusser sort-il de cette situation?

Ce qu'il nous propose c'est de considérer une idéologie singulière comme un tout unifié par sa problématique. Il place le concept de problématique au centre des principes d'une lecture marxiste et cela, même s'il n'appartient pas, à strictement parler, à la terminologie marxiste. Il nous dit, dans un article intitulé "Sur le jeune Marx", que ce concept a animé les analyses des idéologies que l'on retrouve dans les textes de la maturité de Marx, et, en particulier, dans L'Idéologie allemande. (1) Il se croit donc justifié de le présenter comme un concept marxiste, puisqu'il serait à l'oeuvre dans la manière marxiste de faire. Ce concept permet, entre autre, de s'opposer au genre de lecture qui cherche avant tout à dévoiler les intentions profondes d'un auteur. Il permet aussi de mettre en place les principes d'une lecture plus objective. Voici comment Althusser décrit la méthode:

L'intelligence d'un développement idéologique implique, au niveau de l'idéologie elle-même, la connaissance conjointe et simultanée du champ idéologique dans lequel surgit et se développe une pensée; et la mise à jour de l'unité interne de cette pensée: sa problématique. (Althusser, L., 1969a: 66, souligné par l'auteur)

Pour être fidèle à la manière marxiste de faire dans le domaine de l'analyse d'une idéologie singulière, c'est la nature de la problématique impliquée et les rapports qu'elle entretient avec le champ idéologique existant qu'il faut étudier. Par champ idéologique, il faut entendre un ensemble de problèmes, de questions et de solutions qui, tout en s'opposant, reflète la structure et les problèmes sociaux d'une époque. Mais ce que la méthode suppose vraiment: "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...".

(Ibid: 67)

C'est cette mise en rapport qui permet de faire ressortir le propre d'une pensée, l'originalité d'un auteur. Mais étudier la problématique d'une idéologie singulière ou d'un champ idéologique, cela ne va pas de soi puisque par définition une idéologie ne se donne pas dans toute sa transparence, au contraire. D'ordinaire, nous précise notre auteur, on pense en elle sans toute fois la penser elle-même. Une idéologie ne se caractérise-t-elle pas justement par le fait que "... sa problématique n'est pas consciente de soi"? (Ibid: 66) La conscience du caractère inconscient des idéologies est un produit de l'analyse marxiste qui sait, en tant que tel, prendre ses distances à l'égard de l'idéologique. C'est

en s'appuyant sur cette position marxiste qu'Althusser réaffirme qu'il est juste de penser que le concept de problématique appartient bel et bien à la théorie marxiste et peut, de surcroît, servir à lire les textes de Marx lui-même. Althusser précise, dans l'élaboration de ces principes de lecture, qu'il en va de même de l'évolution d'une idéologie, à la différence près qu'elle doit être pensée en rapport avec les mutations que produit sa problématique et celles que produit le champ idéologique.

Le premier principe de l'analyse marxiste d'une idéologie singulière et de son évolution réside dans la recherche d'une base matérielle comme point de départ de l'analyse. Expliquer le développement des idéologies à partir d'une base matérielle voilà qui semble cohérent avec les principes du matérialisme historique et dialectique. Du même coup, cela constitue le maillon faible de la théorie de l'évolution idéologique; c'est-à-dire que rien ne va de soi lorsqu'il s'agit de trouver une assise matérielle au domaine des idées. Les idées ne sont pas des sécrétions du cerveau. Alors qu'en est-il de cette exigence? Althusser nous renvoie à l'individu concret, auteur de l'idéologie, et à l'histoire effective qui se réfléchit dans le développement individuel de ce dernier.

... le principe moteur du développement d'une idéologie, singulière, ne réside pas au sein de l'idéologie elle-même, mais hors d'elle, dans l'en-deça de l'idéologie singulière: son auteur comme individu concret, et l'histoire effective...
(Ibid: 59, souligné par l'auteur)

Althusser évite de parler d'histoire réelle ou d'individus réels dans cette recherche d'une base matérielle pour analyser les idéologies. Il réfère plutôt à ce qu'il y a de concret dans le processus idéologique, à savoir la façon dont l'auteur synthétise les choses, pose les problèmes, etc, bref ce qui marque l'histoire qui se refléchet dans le développement concret d'un auteur. Dans ce sens, la base matérielle est constituée d'un rapport qui met en présence la façon concrète qu'a l'auteur de poser les problèmes et les différentes problématiques qui influencent concrètement le processus de penser d'une époque. C'est-à-dire que la façon de poser un problème chez un auteur, ou même dans la réalité, constitue, pour Althusser, la base matérielle sur laquelle se construisent les idéologies, parce que faisant bel et bien partie du monde matériel dans lequel nous vivons.

Ce type de matière qui est essentiellement composé d'idées, de connaissances, de théories et de méthodes, est à tout le moins surprenant. Nous sommes habitués à considérer le domaine des idées comme l'exact opposé de la matière. Althusser devra s'expliquer sur la chose; il mettra de l'avant une théorie de la production des connaissances qui s'appuiera sur l'idée que les connaissances sont des produits. Sa position constitue une critique de la conception empiriste de la connaissance. Il élaborera une critique de cette conception de la connaissance avant d'entreprendre l'exposé de la théorie de la production des connaissances.

3.2 Une critique de la conception empiriste de la connaissance

Pourquoi une critique de la conception empiriste de la connaissance?

Parce que notre auteur, qui prend exemple sur la manière de lire de Marx, croit reconnaître dans cette façon de faire une condamnation de la conception empiriste de la connaissance.

... nous pouvons précisément saisir en lui (Marx) non seulement dans ce qu'il dit, mais dans ce qu'il fait, le passage même d'une première idée et pratique de la lecture, à une nouvelle pratique de la lecture, et à une théorie de l'histoire capable de nous fournir une nouvelle théorie du lire.
(Althusser, L., Balibar, E., 1969b-1: 15)

Qu'est-ce que lire? La réponse à cette question, Althusser l'a cherchée dans les textes de Marx, dans la façon marxiste de lire les problématiques enfouies dans les profondeurs des idéologies existantes. Nous allons donc suivre l'exposé de cette nouvelle théorie du lire, que nous propose Althusser parce qu'elle nous apparaît fondamentale pour mieux comprendre ce que Marx reproche, dans sa pratique, à la théorie empiriste de la connaissance. Et comme Louis Althusser travaille à la formulation de la spécificité de la philosophie marxiste, qui n'existerait qu'à l'état pratique dans les textes de Marx, l'explicitation de la critique marxiste de cette conception de la connaissance ne peut être qu'une clé supplémentaire pour entrer dans la philosophie marxiste.

En lisant Marx, nous dit notre auteur, nous lisons la lecture qu'il a fait des maîtres de l'économie politique puisqu'il se situe par rapport à ces derniers; puisqu'il nous indique ce que ces prédécesseurs ont vu et n'ont pas vu; puisqu'il met l'accent sur leurs bévues. Comment expliquer le fait que Marx ait vu ce que d'autres avant lui n'ont pas vu? En lisant "philosophiquement" le texte Le Capital, où précisément Marx reproche à Smith de parler de la force du travail au moment où il est en fait question de la valeur de la force du travail, Althusser croit découvrir une manière nouvelle de lire qui impliquerait une critique de la conception empiriste de la connaissance. Essentiellement la lecture que Marx fait des textes de Smith dégage le non-dit, c'est-à-dire ce qui ne se donne pas en toute lettre. Plus précisément, Marx met en relief la question gardée sous silence qui correspond à la réponse produite par Smith sans que ce dernier n'ait la moindre idée de ce qu'il a produit. Si Marx peut dégager d'un texte ce qui n'est pas inscrit en toute lettre et s'il peut conceptualiser ce qui a jusqu'alors été seulement produit, c'est parce qu'il a su, selon Althusser, rompre avec la conception empiriste de la connaissance.

Une conception de la connaissance qui est, à toute fin pratique, la logique d'un type de lecture qui se fonde sur le voir. La lecture qui fait voir présuppose la présence d'un sujet donné et d'un objet donné, tous les deux antérieurs au procès de connaissance. Le procès de connaissance, de ce point de vue, se passe entre un sujet doté du

pouvoir d'abstraire l'essentiel des choses et d'autre part un objet donné composé de deux parties, une partie essentielle et une autre inessentielle, dont la première a la qualité de se laisser appréhender par un sujet réel. Une telle conception laisse croire que lire c'est justement s'approprier l'essentiel d'un texte. Le texte étant ici l'objet donné, c'est-à-dire un objet qui offre sa partie essentielle à la vision d'un lecteur averti. Cette théorie de la lecture empêche de réaliser, nous dit notre auteur "... que l'existence combinée des vues et des bévues d'un auteur, pose un problème, celui de leurs combinaisons". (Ibid: 17) La relation qui s'établit entre ce qu'un texte dit et ignore, ne pose pas de problèmes à la lecture qui se fonde sur la vue, puisque cette relation est "invisible", c'est-à-dire qu'elle ne se donne pas en tant qu'objet.

Selon Althusser, ce qui caractérise la manière marxiste de lire, c'est qu'elle met l'accent sur les relations, sur l'invisible. La lecture que fait Marx des textes de Smith et qui lui permet de découvrir le concept de la valeur de la force de travail, aurait été rendue possible par le fait d'une rupture avec la théorie empiriste de la lecture. Une rupture qui inaugurerait du même coup une nouvelle théorie du lire.

Pour suivre Marx, nous dit Althusser, il faut abandonner le mythe de la vision et concevoir la connaissance comme un produit. Pourquoi? Parce que justement, ce que ne voit pas l'économie politique, c'est

l'objet qu'elle produit elle-même dans son opération de connaissance. Elle ne voit pas ce qu'elle fait: "... la production d'une réponse nouvelle sans question et en même temps la production d'une question nouvelle, latente, portée en creux dans cette réponse nouvelle".

(Ibid: 25) Le fait que l'économie politique ait produit un nouveau problème (même sans le savoir), cela est, aux yeux d'Althusser, l'indice de la production possible d'une nouvelle problématique, c'est-à-dire d'un changement de terrain pour penser les questions économiques. C'est Marx qui a révolutionné toute l'économie politique en acceptant de penser ces questions sur un terrain, jusque là inexploré. Lorsque notre auteur explique ce que Marx a apporté de neuf par la métaphore d'un changement de terrain, il ne veut pas ressusciter les sujets voyants à partir d'un nouveau point de vue, il met plutôt de l'avant une théorie de la problématique:

la vue n'est plus alors le fait d'un sujet individuel doté d'une faculté du "voir" qu'il exercerait soit dans l'attention, soit dans la distraction; la vue est le fait de ses conditions structurales, la vue est le rapport de réflexion immanent du champ de la problématique sur ses objets et ses problèmes.
(Ibid: 25)

Althusser nous amène ici sur le terrain d'une théorie de la connaissance pour expliquer, entre autre, ce que Marx a apporté de neuf. C'est en nous amenant sur le terrain de la manière de connaître et en cherchant à théoriser la méthode marxiste pour atteindre le vrai qu'Althusser a pris position en faveur d'une théorie de la connaissance, c'est-à-dire

une position qui s'efforce de développer une théorie du processus de production du théorique afin de répondre aux problèmes de la scientificité de la théorie marxiste.

C'est la démarche kantienne qui est, à notre avis, reprise ici: Kant a cherché à fonder sur une théorie de la connaissance le caractère apodictique des mathématiques et, du même coup, il a cherché à expliquer les insuccès de la métaphysique à produire une réponse satisfaisante aux questions de la science. C'est la même logique qu'Althusser reprend en voulant fonder la scientificité du marxisme sur une théorie de la connaissance scientifique différente d'une théorie de la connaissance idéologique.

Althusser laisse croire que c'est Marx qui a su vraiment rompre avec la conception empiriste de la connaissance et produire une théorie nouvelle sur la base d'une autre problématique. Il nous renvoie à Spinoza pour ce qui en est des principaux concepts à l'égard de sa critique de la conception empiriste de la connaissance. Il emprunte, peut-être, de ce dernier des concepts, mais pas, à notre avis, la problématique dans laquelle ils sont pensés.

Il nous semble qu'il faut savoir gré à Kant d'avoir le premier rompu avec une théorie empiriste de la connaissance. Cette rupture avait d'ailleurs servi de point de départ à l'élaboration de tout son projet critique. Kant avait remarqué qu'au commencement de chaque science correspond un changement radical de méthode et, face à son projet de fonder

la métaphysique comme science, il a su proposer un changement de méthode qu'il qualifia lui-même de "révolution copernicienne". (Kant, E., 1963: 19) Ce que nous avançons, c'est que la révolution copernicienne est le nom donné à la rupture avec les théories empiristes de la connaissance. C'est Kant qui le premier a su se détacher des sujets empiriques et des objets réels pour élaborer une réponse au problème de la certitude et des apparences de nos connaissances. Il a produit un nouvel horizon, essentiellement spéculatif, c'est-à-dire indépendant de tout rapport avec le monde matériel. Un lieu privilégié où se produirait le procès de connaissance: le transcendantalisme. Le sujet transcendantal (non-empirique) est considéré comme le producteur des objets de connaissance. Cela signifie qu'il n'est pas en contact avec les objets réels, mais bien plutôt avec le phénomène de ces choses" (un produit du sujet transcendantal). Kant a élaboré dans une théorie spéculative de la connaissance, une théorie complexe du sujet transcendantal qui allait servir de norme pour évaluer la scientificité ou la non-scientificité des connaissances. Voilà le sens de la révolution copernicienne, une rupture avec les théories empiristes de la connaissance.

A notre avis, notre auteur lit Marx comme on lit une diapositive, c'est-à-dire avec l'aide d'une lumière provenant d'un horizon spéculatif où l'on a posé le problème de la scientificité de la science en termes rationalistes. Il se place devant la nécessité de se donner une théorie qui devrait nous permettre de voir clair dans la question de la scienti-

ficité du discours marxiste. La place qu'occupe, dans les premiers essais, la manière kantienne de poser les problèmes est si importante, qu'elle oriente l'ensemble de la problématique des premiers essais. - A titre d'exemple, nous pouvons retenir la façon dont notre auteur discute de l'avènement du marxisme et surtout la façon dont il comprend la notion de "coupure épistémologique". Essentiellement, il s'agit d'expliquer un fait historique qu'Althusser situera au niveau de la production des connaissances. Nous étudierons, dans la prochaine section de ce chapitre, cette question de la coupure épistémologique parce que, croyons-nous, elle est une excellente illustration de la manière dont Althusser a inscrit sa démarche sur le terrain du kantisme.

Mais attention! Il ne s'agit pas de ramener les positions althusériennes aux positions kantiennes. C'est le terrain sur lequel les deux auteurs posent le problème de la scientificité qui les rapproche. Un seul élément suffit pour nous permettre de juger de la distance qui les sépare, à savoir que, pour Althusser, il est question d'une théorie de la connaissance sans sujet, ce qui le conduira sur le chemin du structuralisme.

Bien sûr, nous savons que notre auteur a lui-même, dans les Eléments d'autocritique, reproché à la problématique de ses premiers essais son orientation théoriciste. Cependant il a, dans cette autocritique, négligé de mesurer l'effet que pouvait avoir sur sa propre philosophie l'orien-

tation qui consiste à définir la philosophie marxiste comme théorie de la connaissance. C'est en regardant de près sa théorie de la connaissance que nous croyons pouvoir mettre en évidence l'influence de la problématique kantienne sur ces premiers essais.

3.3 La coupure épistémologique

Nous venons tout juste de dire que la question de la coupure épistémologique est un bon exemple du fait que notre auteur discute des problèmes du marxisme sur le terrain du kantisme. Ce que nous voulons mettre en évidence ici, c'est la conception de cette coupure: elle sera pensée en substance comme un fait théorique, c'est-à-dire quelque chose qui se passe au niveau des objets de la théorie, ou si l'on préfère, au niveau de la production des connaissances.

Nous savons déjà que dès le début de sa réflexion sur le marxisme, Althusser a cherché à répondre à une question: mais qu'est-ce que Marx a apporté de neuf pour faire de sa théorie un événement aussi révolutionnaire? Pour répondre à cette question, il s'est référé à la "théorie des trois sources" qui explique, en partie, l'avènement du marxisme et il a pris, à l'égard de cette théorie, une position que l'on peut résumer ainsi: dans le processus dialectique qui a rendu possible la théorie marxiste, c'est la rupture avec la philosophie allemande qui est l'élément dominant qu'il faut étudier pour mieux comprendre le caractère révolutionnaire du marxisme.

Comme nous venons de le voir, déjà lorsqu'il élaborait les principes du marxisme qui guidèrent sa lecture des textes de Marx, Althusser travaillait à faire reconnaître un fait historique, à savoir le fait que Marx ait su rompre avec la tradition philosophique de son temps.

Marx aurait élaboré une nouvelle théorie de l'histoire à partir du moment où il se serait dissocié des philosophies idéologiques de l'histoire. (2) Dans Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande, Engels nous dit:

Dès que nous avons compris (...) que la tâche de la philosophie ne signifie pas autre chose (...) que de chercher (...) la vérité absolue (...) on se met en quête des vérités relatives par la voie des sciences positives (...) à l'aide de la dialectique. (Engels, F., 1976: 18-19)

La nouveauté du marxisme prendrait appui sur un règlement de comptes avec la "conscience philosophique d'autrefois", du moins, c'est en interprétant cette affirmation en terme de rupture qu'Althusser intervint dans le débat sur la spécificité du marxisme.

Althusser s'est opposé à ceux qui voulaient voir en Marx un philosophe hégélien et à ceux qui, en réaction, niaient toute philosophie marxiste. Son intervention dans ce débat fut, à notre avis, décisive. Il posa le problème d'une façon si différente, qu'il força ceux, qui dans le débat sur la spécificité de la philosophie marxiste, réduisaient

cette dernière à ce que l'on trouve dans les textes d'avant 1845, à justifier leur prise de position. Quant à lui, il mit une position originale de l'avant qui consiste à rejeter les textes du "jeune Marx" et à situer la philosophie marxiste à l'intérieur des textes de la maturité, c'est-à-dire à parler d'une philosophie marxiste à l'oeuvre dans la science marxiste. Par cette position, Althusser a su imposer, dans l'histoire de la pensée marxiste, la reconnaissance d'un fait historique qui est un élément de l'histoire de la pensée (tout court), à savoir que Marx ait eu une jeunesse. Dans ce sens, il fait commencer le marxisme, parce qu'il faut bien un commencement, nous dit-il, non avec les premiers écrits de Marx, mais bien plutôt par la rupture avec la tradition philosophique. Cette prise de position, nous l'avons qualifiée de décisive, parce qu'il y a peu d'oppositions sérieuses au fait de reconnaître que le marxisme a bien commencé quelque part et que ce moment ne coïncide pas nécessairement avec les premiers écrits de Marx. Mais attention, nous ne voulons pas dire qu'il y a unanimité sur le sujet. Plusieurs refuseront de reconnaître ce fait et d'autres, tout en reconnaissant le fait, n'en accepteront pas pour autant l'interprétation qu'en fait Althusser.

Une telle position fait surgir au moins la question du lieu exact de cette rupture. Althusser situe la rupture en question dans le texte de L'Idéologie allemande, cela signifie qu'il divise "... la pensée de Marx en deux grandes périodes essentielles: la pensée encore idéologique

antérieure à la coupure de 1845 et la période scientifique postérieure à la coupure de 1845". (Althusser, L., 1969a: 26) Pourquoi L'Idéologie allemande? Parce que c'est là que Marx et Engels exprimèrent pour la première fois leurs critiques à l'égard de leur conscience philosophique d'autrefois. C'est aussi dans ce texte qu'apparaissent pour la première fois les concepts du matérialisme historique quoique, nous précise-t-il, l'unité de la théorie marxiste de l'histoire n'ait été précisée qu'à partir de 1847, soit dans Misère de la philosophie. Il appuie, entre autre, son choix sur une analyse des oeuvres de jeunesse de Marx (les Manuscrits de 1843 et 1844). Ce qui se dégage de cette analyse, c'est le fait que Marx aurait dans sa jeunesse été un adepte de Feuerbach: "Il faut lire Feuerbach pour comprendre les textes des jeunes hégéliens entre 1841 et 1845. On peut voir, en particulier, à quel point les oeuvres de jeunesse de Marx sont imprégnées de la pensée de Feuerbach". (Ibid: 39)

Pour nous en convaincre il nous met en face des concepts qui structurent la problématique du jeune Marx, à savoir ceux d'essence humaine, d'aliénation, de travail aliéné, etc. Et il nous avise qu'une étude comparée des textes de jeunesse de Marx et des textes de Feuerbach peut nous donner une meilleure intelligence de l'évolution de la pensée de Marx. A son avis, les textes de jeunesse ne font pas qu'emprunter à Feuerbach un ou deux concepts isolés, mais bien plutôt "... un ensemble de concepts reliés entre eux de façon systématique...", (Ibid: 40) en d'autres termes, ils empruntent la problématique feuerbachienne.

Pour revenir sur la question du lieu exact de la "coupure épistémologique", nous pouvons dire que notre auteur a discuté de cette question à partir de sa tendance à chercher une théorie de la connaissance comme fondement à la philosophie marxiste. Comment cela? En réduisant la question de l'avènement du marxisme à un événement essentiellement théorique. Déjà, lorsqu'il nous disait que c'est la rupture avec la philosophie allemande qui était l'élément dominant qu'il fallait étudier pour mieux comprendre la spécificité du marxisme, il travaillait à faire du marxisme un fait théorique.

La question historique qui cherche à situer avec précision le lien exact de la rupture ne va pas sans difficulté. En faisant du marxisme, un événement d'abord théorique, Althusser chercha dans le domaine du théorique les indices d'une telle rupture. Un autre auteur, par exemple Joseph Liu, a, dans une thèse de doctorat sur la Critique de la philosophie d'Althusser, situé la coupure en 1847, au moment précis où Marx adhéra à la Ligue Communiste. Ce que ce dernier met en relief, c'est l'événement politique qui correspond au moment où "... Marx matérialisa sa position politique..." (Liu, J., 1978: 88) et, qui plus est, 1847 c'est l'année de la publication de Misère de la philosophie, un texte où Marx règle ses comptes avec le socialisme utopique tout en mettant en scène, pour la première fois, l'unité de sa théorie de l'histoire. La question historique soulève donc un débat. Le marxisme est sans doute un événement politique d'importance et cet aspect est négligé par la

position théoriciste d'Althusser: Joseph Liu l'a vu et c'est pour corriger le théoricisme althussérien qu'il met de l'avant une autre position sur le sujet.

Ce qui est encore plus problématique dans la façon althussérienne de discuter de la "coupure épistémologique", c'est la théorisation qu'il fait de la coupure. Pour lui, la "coupure épistémologique" désigne le passage d'une problématique idéologique à une problématique scientifique, bref, elle correspond à l'acte de naissance d'une science. C'est en prenant appui sur une lecture des indications qu'Engels nous a laissées dans la préface à l'édition anglaise du Capital (1886), qu'Althusser avance la thèse de la "coupure épistémologique". Selon lui, Engels serait le premier à présenter une esquisse théorique du concept de coupure épistémologique et de tenter, à l'aide de ce dernier, une explication de l'avènement du marxisme. Althusser a repris en grande partie le raisonnement d'Engels, raisonnement qui est relié à une théorie générale de l'histoire des sciences.

L'essentiel du raisonnement peut se résumer ainsi: le marxisme inaugure une nouvelle science (le matérialisme historique) qui, comme toutes les nouvelles sciences, naît d'une "coupure épistémologique", c'est-à-dire d'un changement radical de problématique. Ce changement rompt avec un univers de questionnement et ouvre la porte à un nouveau champ qui permettra de produire de nouvelles questions et exigera de nouvelles réponses. Bref, il est la "découverte" d'un nouveau champ de connaissance qu'il faut explorer.

C'est en comparant la découverte de Marx à celle de Lavoisier, dans le domaine de la chimie, qu'Engels se croit justifié de parler d'une nouvelle science pour désigner le matérialisme historique. Dans les deux cas, nous dit Engels, les auteurs ont su poser les questions sur un terrain jusqu'alors inconnu, et ce même si parfois elles existaient déjà en filigrane chez leurs prédécesseurs. Ce changement de terrain instaure une révolution scientifique qui coupe avec le champ idéologique déjà existant. Althusser va plus loin en affirmant qu'à la rupture d'avec la philosophie idéologique, correspond une "coupure épistémologique" qui change la structuration de l'objet théorique lui-même.

... lorsqu'une science nouvelle naît, - lorsqu'elle se détache du champ de l'idéologie avec laquelle elle rompt pour naître: ce "décrochage" théorique provoque toujours, inévitablement, un changement révolutionnaire de la problématique théorique, et une modification tout aussi radicale de l'objet de la théorie. Dans ce cas on peut proprement parler de révolution, de saut qualitatif, de modification portant sur la structure même de l'objet. (Althusser, L., Balibar, E., 1969b-II: 21-22, souligné par l'auteur L.A.)

La "coupure épistémologique", faut-il le rappeler, cherche à expliquer le fait historique que constitue un événement théorique. Ce concept nous renvoie bel et bien à l'histoire des sciences, mais aussi, et là-dessus Althusser insiste, à l'histoire de la philosophie.

Avec Marx nous sommes au lieu d'une coupure historique de première importance, non seulement dans l'histoire de la science, mais aussi dans l'histoire de la philosophie, très précisément dans l'histoire du théorique... (Ibid: 18)

La mutation de l'objet théorique peut faire l'objet d'une étude spécifique et dans la mesure où l'objet à étudier, c'est le mécanisme de production des connaissances, c'est la philosophie qui peut faire cette étude. La philosophie est donc épistémologie. Et, dans ce sens, le passage de l'idéologique au scientifique concernerait l'histoire de la philosophie. En parlant d'histoire de la philosophie en termes d'histoire des formes du savoir, nous touchons au point névralgique de notre travail.

C'est en discutant de la "coupure épistémologique" qu'Althusser fait intervenir la question de la possibilité d'une histoire "marxiste" de la philosophie. Lorsqu'il pense le passage d'une problématique idéologique à une problématique scientifique, c'est la transformation des formes du savoir, c'est-à-dire les différents processus de production des connaissances, qu'il étudie. Les formes du savoir constituent l'objet de la philosophie et les changements à ce niveau concernent son histoire. Althusser explique l'avènement du marxisme par un changement dans la manière de produire des connaissances et ce changement s'effectue au niveau de la structuré de l'objet de connaissance. Ce qui nous apparaît important de retenir concernant l'objet de notre recherche, c'est le lien entre l'approche spéculative et l'apparition de la notion d'histoire "marxiste" de la philosophie, dans la pensée althussérienne. Ce qui expliquerait le fait historique (l'avènement du marxisme) ce serait une mutation dans l'objet théorique d'une idéologie. C'est à partir de

cette prise de position qu'il développera sa position idéaliste et spéculative concernant la philosophie et son histoire. Une position idéaliste parce qu'il fait partir l'explication d'un fait historique par le mouvement de l'esprit, c'est-à-dire la transformation de l'objet de connaissance. Ce mouvement serait responsable d'un fait historique, à savoir l'avènement du marxisme. Bien sûr, il a tenté d'asseoir son point de vue sur la façon de faire de Marx et sur l'histoire effective, mais pour que la nouvelle façon de faire de la théorie soit possible, il faut bien que le nouvel objet théorique soit constitué. Une explication qui donne la primauté aux changements qui se passent au niveau de l'esprit sur les changements qui se produisent au niveau du monde matériel ne reproduit-elle pas le modèle idéaliste d'explication?

R. Ce que nous voulons montrer en insistant sur la façon dont notre auteur a compris la "coupure épistémologique", c'est sa tendance à poser les problèmes qui concernent la spécificité du marxisme sur le terrain de la manière de connaître. Et, c'est bien, à notre avis, ce qu'il fait quand il considère la "coupure" comme une rupture avec la manière de connaître des idéologies, c'est-à-dire essentiellement par une modification radicale au niveau de l'objet théorique.

Cette façon de poser les problèmes fonctionne sur un présupposé qu'Althusser ne tardera pas à discuter, à savoir que les manières de

connaître (idéologique ou scientifique) sont: "affaires de philosophie",
 Bref, nous aurions affaire, dans cette discussion de la "coupure épisté-
 mologique", à la naissance d'une science qui n'a été rendue possible
 que par une mutation dans la façon de concevoir l'objet de connaissance,
 en d'autres termes par la naissance d'une nouvelle philosophie.

3.4 La philosophie marxiste comprise comme Théorie de la pratique théorique

La position théorique de Marx, qu'on pourrait d'un mot bien équi-
 voque appeler sa "philosophie" y est certes à l'oeuvre, mais en-
 fouie dans son oeuvre même, et confondue avec son activité, soit
 critique, soit heuristique, et rarement, sinon jamais explicitée
 pour elle-même de façon systématique et développée.
 (Althusser, L., 1969a: 41)

Comment dégager cette philosophie? C'est l'étude, nous dit Althus-
 ser, de la problématique avec laquelle Marx a rompu et l'étude des rai-
 sons de cette rupture qui peuvent nous aider à mieux comprendre ce qui
 en est de la philosophie marxiste. Marx se révélerait donc autant par
 sa rupture que par ses déclarations. Il faut, nous dit notre auteur,
 énoncer la spécificité de la dialectique marxiste à l'oeuvre dans la
 pratique théorique de Marx. Un tel énoncé théorique implique au moins
 deux choses: une critique de l'idéologie empiriste de l'économie poli-
 tique et la production d'une théorie nouvelle, la "Théorie de la prati-
 que théorique".

3.4.1 Une critique de la philosophie empiriste de l'économie politique

Ce qu'Althusser veut faire ressortir, en travaillant à dégager ce que Marx reproche à l'économie politique, c'est la différence dans la façon de concevoir l'objet d'étude. C'est même la différence dans leur façon de produire leur objet d'étude. Althusser va donc chercher à mettre en relief ce que Marx, en fait, reproche à l'économie politique, à savoir sa conception empiriste des choses ou, si l'on préfère, sa philosophie empiriste, puisqu'il s'agit de la production des concepts de cette discipline.

Comme le sous-titre du Capital l'indique, Marx édifia le matérialisme historique sur la base d'une critique de l'économie politique. Cette critique sert à remettre en cause les fondements de la problématique de cette discipline. Elle ne chercha pas à combler les lacunes existant au sein de cette discipline, au contraire, elle refusa à cette dernière le droit à l'existence parmi les sciences. La radicalité de la critique marxiste est interprétée par notre auteur comme une remise en question de l'objet théorique qui structure la discipline.

Althusser affirme que la structure de l'objet théorique de l'économie politique tient:

... dans la mise en rapport immédiat et direct d'un espace homogène de phénomènes donnés et d'une anthropologie idéologique fondant dans l'homme sujet des besoins (le donné de l'homo-oeconomicus) le caractère économique du phénomène de son espèce. (Althusser, L., Balibar, E., 1969b-II: 29)

Cette citation qui cerne l'essentiel de la problématique de l'économie politique, nous met en présence de l'interprétation althussérienne concernant la critique marxiste de cette discipline. Deux points apparaissent importants à ses yeux: premièrement le fait que le marxisme rejette l'anthropologie qui tente de fonder l'activité de l'économie sur des besoins humains; deuxièmement, le fait qu'il rejette aussi l'approche qui porte à croire que les phénomènes économiques seraient donnés à l'intérieur d'un espace homogène qu'il suffirait d'étudier comme s'il tombait sous le pouvoir du regard. C'est en rejetant l'anthropologie économique et l'idéologie empiriste qui structure l'objet même de l'économie politique que le marxisme établirait, sur une autre base, une théorie nouvelle.

Nous ne discuterons pas du rejet de l'anthropologie économique parce que cela nous éloignerait de l'objectif que nous nous sommes fixé. Nous allons plutôt insister sur la critique de l'empirisme qui correspond à une critique de la conception empiriste de la manière de connaître des économistes classiques.

Ce que Marx aurait évité, c'est de tomber dans l'illusion empiriste. c'est-à-dire de donner l'illusion d'être en possession du réel

qui aurait, tout simplement, la bonne nature de se laisser appréhender. Il a su rompre avec cette approche qui consiste à croire que lorsque l'on cherche à expliquer le réel, il faut se l'approprier "en personne" pour en dégager les formes idéelles; et par conséquent que l'idée vraie ne serait qu'une représentation du réel. Ce que Marx a fait en rompant avec l'empirisme, c'est quelque chose de semblable à ce que Galilée a fait dans le domaine de la physique. Quand Galilée a construit sa conception héliocentrique du monde, il a d'abord rompu avec le phénomène qui se laisse tout naturellement voir, pour produire des concepts et une structure reliant ces concepts ensemble de façon à produire une explication qui n'a rien à voir avec ce qui est reconnaissable; puisqu'au contraire, le phénomène se laisse voir sous la forme du géocentrisme. De même, Marx a réussi à quitter le domaine de la reconnaissance des choses pour produire, lui aussi, une théorie (est-à-dire des concepts et une structure les reliant ensemble) qui n'est pas une pâle copie des phénomènes mais bien une explication du processus de transformation des sociétés. Sa théorie met en scène les concepts de production, de mode de production, de rapports de production, de forces productives, de classes sociales, de lutte des classes, etc.; ces concepts ne sont pas de simples représentations du réel, d'ailleurs ils ne représentent rien qui se donnerait sous la forme d'un objet à la vue d'un observateur. La théorie marxiste va à l'encontre de ce qui apparaît, à savoir que ce serait les individus libres d'agir ou pas, de produire ou pas, qui seraient le moteur de la transformation des sociétés.

La mise en place des concepts marxistes, l'unité et la structure de la théorie font que les phénomènes économiques ne peuvent pas être pensés sur le modèle d'un donné homogène. Ils sont, au contraire, déterminés, nous dit notre auteur, par la structure-globale d'un tout complexe qu'est une société et par la complexité de sa propre structure. La problématique marxiste définirait donc l'économie par son concept:

Définir les phénomènes économiques par leur concept, c'est les définir par le concept de cette complexité, c'est-à-dire par le concept de la structure (globale) du mode de production, en tant qu'elle détermine la structure (régionale) qui constitue en objets économiques, et détermine les phénomènes de cette région définie, située en un lieu défini de la structure du tout. Au niveau économique proprement dit, la structure constituant et déterminant les objets économiques, est la structure suivante: unité des forces productives/rapports de production. Le concept de cette dernière structure ne peut être défini en dehors du concept de la structure globale du mode de production. (Ibid: 57, souligné par l'auteur, L.A.)

Par cette citation, Althusser veut nous montrer un élément qui lui apparaît fondamental dans la théorie marxiste de l'histoire, à savoir que les phénomènes économiques sont déterminés par une structure régionale qui est elle-même déterminée par une structure globale. Nous serions en présence de la détermination d'une structure par une autre structure.

Cette exigence pose à Marx un problème, qui n'est pas seulement un problème scientifique, c'est-à-dire relevant de la pratique théorique d'une science définie (l'Economie Politique ou l'Histoire), mais un problème théorique, ou philosophique, puisqu'il concerne très précisément la production d'un concept ou d'un ensemble de concepts affectant nécessairement les formes mêmes

de la scientificité ou de la rationalité (théorique) existante, les formes qui définissent, à un moment donné, le Théorique comme tel, c'est-à-dire l'objet de la philosophie. (Ibid: 60, c'est nous qui soulignons, R.P.)

La philosophie aurait un objet, le Théorique ou plus spécifiquement les manières de connaître à l'œuvre dans les différentes pratiques théoriques (philosophie = épistémologie). La pratique philosophique consisterait à critiquer (dégager, exposer, voire dévoiler) les manières de connaître des différentes disciplines scientifiques ou non.

La philosophie marxiste serait donc la manière marxiste de connaître. Mais comme elle se caractérise par le fait de rompre avec la manière idéologique de faire et par le fait même d'inventer une manière scientifique de connaître, elle est pensée par Althusser comme une méthode, comme un guide pour orienter les disciplines qui n'ont pas encore quitté le domaine idéologique. Dans ce sens, travailler à la formulation de la manière marxiste de connaître, c'est aller plus loin dans la pratique de la philosophie, c'est travailler à la production d'une théorie générale de la pratique théorique. A notre avis, une telle théorie n'est ni plus ni moins qu'un autre nom donné à la théorie de la connaissance, puisque le problème de fond appartient bel et bien à la problématique d'une théorie de la connaissance.

Mais Althusser a raison de vouloir distinguer la manière marxiste de faire de celle de ses prédécesseurs. Il a aussi raison de voir dans

le marxisme une opposition à l'empirisme. Alors, si la théorie marxiste n'est pas basée sur une philosophie empiriste, qu'en est-il de la philosophie marxiste? En d'autres termes, si Marx n'adhère pas à la conception empiriste de la connaissance, qu'en est-il de la manière marxiste de connaître? Voilà la question à laquelle notre auteur va tenter de répondre en élaborant sa Théorie de la pratique théorique marxiste. Mais voilà surtout une question qui est cohérente dans le cadre de la problématique d'une philosophie critique d'inspiration kantienne, c'est-à-dire une problématique qui veut fonder à la fois la vérité et les apparences (la science et les idéologies) sur une théorie de la connaissance.

3.4.2 La Théorie de la pratique théorique marxiste

A la question d'Althusser qu'est-ce que Marx a apporté de neuf dans sa façon d'expliquer les phénomènes économiques, nous pouvons d'ores et déjà répondre que, pour notre auteur, la spécificité de la conception marxiste consiste en partie à avoir posé les problèmes sur la base d'une conception non-empiriste de la connaissance. Mais alors, sur quelle base a-t-il posé les problèmes?

La théorie marxiste de l'histoire affirme que les transformations sociales peuvent s'expliquer à partir des transformations dans la façon de produire des sociétés, plus précisément à partir des modes de production. Le concept de production est central dans l'analyse marxiste,

et Althusser l'interprète dans un sens très large. Le concept de production implique la transformation d'une matière première en produit, par l'intermédiaire de moyens de production. A partir de cette définition générale, Althusser parle de production de biens matériels, mais aussi de production dans des domaines comme la politique, l'idéologique, le scientifique, etc. Par exemple, on peut dans un sens althusserien parler du politique en terme de production dans la mesure où ce sont les "rapports sociaux" (matière première) qui sont transformés. Dans son projet d'énoncer la philosophie marxiste, Althusser nous amena sur le terrain de la production des connaissances (c'est à ce niveau que Marx se distingue de ses prédécesseurs) en cherchant à saisir le mode de production des connaissances que le marxisme instaure en coupant avec l'empirisme.

Comme toute production implique une pratique (le moment de la transformation), il peut être question de pratique politique, de pratique idéologique, etc. Althusser nomme "pratique théorique marxiste" la manière marxiste de faire que l'on retrouve dans la théorie marxiste de l'histoire. Ici, une mise en garde s'impose: il ne faut pas confondre la pratique théorique avec la pratique idéologique. La pratique idéologique transforme la conscience des hommes d'une époque et la pratique théorique transforme la connaissance. En somme, nous serions en présence de deux matières premières différentes, la conscience et la connaissance, ce qui implique des produits différents, à savoir l'idéologie et la science.

Quoiqu'il soit possible de parler de pratique théorique idéologique dans les sens suivants: premièrement, dans le sens de la production de connaissances qui ont la fonction de participer à la reproduction des rapports de production d'une société de classes; et deuxièmement, dans le sens d'une production de connaissances qui constituerait la préhistoire d'une science.

Penser l'idéologique comme pratique, c'est, pour Althusser, se donner la condition indispensable à l'élaboration d'une éventuelle théorie de l'idéologie; c'est donner une base "matérielle" à l'idéologique afin de se donner le pouvoir d'en produire la théorie. De la même façon, il pense la science ou le théorique comme une pratique, ce qui rendra logiquement possible le fait de parler d'une théorie de la pratique théorique. Althusser cherche à montrer que tous les niveaux de l'existence sociale prennent la forme d'une pratique distincte y compris les niveaux idéologique et scientifique. Il cherche donc à connaître la structure propre à chacune des différentes pratiques.

Nous affirmons théoriquement le primat de la pratique en montrant que tous les niveaux de l'existence sociale sont les lieux de pratiques distinctes: la pratique économique, la pratique politique, la pratique idéologique et la pratique scientifique (ou théorique). (Althusser, L., Balibar, E., 1969b-I: 70)

Bien qu'il existe différentes pratiques, elles sont toutes pensées dans un rapport organiquement nécessaire à une même totalité complexe, la "pratique sociale".

Par pratique en général nous entendons tout processus de trans-
formation d'une matière première donnée déterminée, en un produit
détérminé, transformation effectuée par un travail humain déter-
miné, utilisant des moyens (de "production") déterminés. Dans
toute pratique ainsi conçue, le moment (ou l'élément) déterminant
du processus n'est ni la matière première, ni le produit, mais
la pratique au sens étroit: le moment du travail de transformation
lui-même, qui met en oeuvre, dans une structure spécifique, des^o
hommes, des moyens et une méthode technique d'utilisation des
moyens. (Althusser, L., 1969a: 167)

Si la théorie, comme le dit notre auteur, tombe aussi sous la défi-
nition générale de la pratique, alors les connaissances issues d'elle
seraient comprises comme le produit d'une pratique particulière, la
pratique théorique. La connaissance comme produit, voilà, selon Althus-
ser, une thèse marxiste qui ne peut se formuler qu'après une lecture
de la théorie marxiste. Cette thèse serait présente dans la conception
marxiste de faire de la théorie; voilà pourquoi sa formulation ne serait
possible qu'après une lecture de la théorie marxiste. Mais nous souli-
gnons pour faire ressortir qu'il s'agit bien d'une lecture althussérienne,
c'est-à-dire qu'il s'agit d'une thèse cohérente avec la problématique
des premiers essais. De toute façon, cette thèse permet à notre auteur
de prendre l'engagement de formuler la Théorie de la pratique théorique.
Il écrit Théorie avec une majuscule pour distinguer cette dernière des
théories (souligné) comprises comme pratiques théoriques scientifiques
et des "théories" (entre guillemets) comprises comme systèmes théoriques
déterminés d'une science réelle, c'est-à-dire les concepts fondamentaux
d'une science. La Théorie est, à toute fin pratique, la dialectique maté-

rialiste qui ne fait qu'un avec le matérialisme dialectique, ou la philosophie marxiste.

La connaissance du processus de la pratique théorique marxiste constitue la première élaboration de la Théorie. Althusser pense ce processus à l'aide de la métaphore du "renversement de la dialectique hégélienne".

Le travail théorique de Marx s'effectue sur une matière première donnée (le champ idéologique) à l'aide de moyens (les concepts et les méthodes des théories déjà existantes) pour produire une connaissance nouvelle. Mais il ne faut pas considérer la matière première, nous dit notre auteur, comme un pur donné; elle est comme toutes les matières premières, le résultat d'un processus d'élaboration préalable. Dans le processus de production des connaissances, la matière première sur laquelle s'élabore la production théorique est considérée comme un niveau d'abstraction, qui peut être soit, d'ordre idéologique, soit d'ordre scientifique, et forme par le fait même, le premier niveau de généralité (G I) indispensable à toute pratique théorique. D'autre part, ce qui forme les outils de travail théorique ce sont les théories, les méthodes et les techniques déjà existantes, ces outils conceptuels forment le deuxième niveau de généralité (G II) qui est essentiel au travail de transformation de la première généralité en une connaissance, ou en un produit-de-connaissance considéré comme le troisième niveau de généralité (G III). La pratique théorique produit donc des généralités III

par le travail de la généralité II sur la généralité I, et la dialectique de ce processus nous montre que la G I est différente de la G III. Cette différence est importante, elle est marquée par le sceau du travail théorique, qui transforme un abstrait-de-pensée en un concret-de-pensée, c'est-à-dire que la nouvelle connaissance est bel et bien concrète tout en étant du domaine de la pensée.

Entre la généralité I et la généralité III il n'y a jamais identité d'essence, mais toujours transformation réelle, soit par transformation d'une généralité idéologique en une généralité scientifique (...); soit par la production d'une nouvelle généralité scientifique qui récuse l'ancienne tout en l'"englobant", c'est-à-dire définit sa "relativité" et ses limites (subordonnées) de validité. Le travail qui fait passer de la G I à la G III, c'est-à-dire si on fait abstraction des différences essentielles qui distinguent G I et G III, de l'"abstrait" au "concept", ne concerne que le processus de la pratique théorique, c'est-à-dire se passe tout entier "dans la connaissance". (Ibid: 189)

Une distinction devient importante, dans l'analyse althussérienne de la dialectique matérialiste, pour comprendre le "renversement" de la dialectique hégélienne: il ne faut pas confondre l'abstrait que forme la G I et le concret que forme la G III, avec une autre distinction qui oppose l'abstrait (essence de la pensée) au concret (essence du réel). La deuxième opposition aurait pour effet, selon Althusser, de nier la thèse "marxiste" qui affirme que la connaissance est le résultat d'un travail et non une équation entre l'abstrait et le concret.

La confusion qui caractérise la dialectique hégélienne consiste à identifier la pensée et l'être: pour Hegel, le processus de la pensée et

le processus de la réalité se développent sur le modèle du simple vers le complexe ou encore de l'abstrait (la pensée) vers le concret (le réel), comme si le simple pouvait être "originaire". Le "renversement" marxiste ne consiste pas à affirmer que le processus est celui qui passe du concret (réel) vers l'abstrait (pensée): Althusser nous présente le "renversement" comme ce qui caractérise la révolution théorique de Marx. Pour lui, la pratique scientifique part de l'abstrait pour produire un concret-de-pensée.

Selon Althusser, cela est clair pour Marx, la science ne part pas des "sujets concrets", mais bien des généralités (G I), matière première de la pratique théorique qui est qualitativement différente de la généralité II (G II) qui la transforme en concret-de-pensée. La méconnaissance de ce processus serait, aux yeux d'Althusser, le fond de l'idéalisme hégélien que Marx récuse.

Il est effectivement incontestable que pour Marx, la connaissance est un processus qui va de l'abstrait au concret-de-pensée, loin de nous l'idée de remettre en question cette thèse. Ce que nous reprochons à la démarche althussérienne, c'est de faire de la "manière marxiste de connaître" l'élément fondateur de la théorie marxiste, c'est-à-dire que nous lui reprochons son théoricisme. Et notre hypothèse affirme que pour en arriver à une position théoriciste, notre auteur a dû faire du problème de la connaissance la pierre angulaire de sa première problématique:

Pour en arriver à formuler sa Théorie de la manière marxiste de connaître, Althusser a d'abord lu dans les textes de Marx une coupure avec l'empirisme; ensuite il a produit une question qui l'a conduit à chercher la manière marxiste de produire des connaissances. Une fois la Théorie de la pratique théorique marxiste établie (la théorie comprise comme pratique est une nécessité de l'esprit, puisque l'on ne peut faire la théorie que d'une pratique) elle sera pensée comme le point de départ, comme ce qui a fait du marxisme quelque chose de révolutionnaire. A notre avis, cette démarche n'est pas marxiste, elle a par contre le marxisme pour objet. L'essentiel du marxisme ne réside pas dans la correction par Marx de la manière de connaître des économistes classiques ou des jeunes hégéliens. Ce qui caractérise le marxisme c'est davantage, comme le soulignera notre auteur dans ses seconds essais, un changement de position de classes dans son analyse de la société.

3.5 Une Théorie incompatible avec le marxisme

Pourquoi la Théorie althussérienne nous apparaît-elle être incompatible avec la problématique marxiste?

Comme nous venons de le souligner, la Théorie se présente comme une Théorie de la science marxiste qui se confond avec une Théorie générale de la pratique scientifique et avec la philosophie marxiste. Mais

la question qui pousse à la recherche d'une Théorie des conditions formelles de toute pratique scientifique, n'est pas issue de la problématique marxiste. Nous savons que l'impulsion à penser la Science de la connaissance (la Théorie de la manière de connaître) vient de Kant. Nous irions jusqu'à dire que ce dernier est le "père de l'épistémologie", c'est-à-dire celui qui a, effectivement, donné l'impulsion première à une telle interrogation. En plus, il est étonnant de voir un penseur marxiste ramener une "Théorie" générale à une philosophie. Sauf si cette Théorie est pensée à l'intérieur de la façon de poser les problèmes de la philosophie critique qui se caractérise, nous y reviendrons, par la recherche d'une réponse philosophique au problème de la philosophie.

C'est en cherchant à révolutionner la conception du marxisme qui était, à ses yeux, trop teintée d'économisme, qu'Althusser posa le problème de la scientificité du marxisme sur le terrain de la "Théorie". Ses efforts pour échapper à l'économisme l'ont conduit à développer une théorie spéculative de la connaissance; nous disons spéculative parce que les concepts de cette théorie ne sont, en aucun moment, enrichis par de quelconques inférences empiriques. Ses mêmes efforts vont aussi le conduire sur le terrain d'une conception idéaliste qui cherchera à fonder le projet d'une éventuelle histoire autonome de la philosophie.

Son opposition à l'économisme lui fit rejeter la thèse qui affirme que c'est en étudiant la façon dont les êtres humains produisent leur vie

matérielle que l'on comprend l'organisation de la vie sociale, politique et même intellectuelle. Pourtant cette thèse nous apparaît fondamentale dans le sens où elle sert à assurer un lien entre ce qu'on pourrait appeler la dialectique et la tendance matérialiste. Cependant, Althusser interprète cette thèse de façon à ce qu'elle ait nécessairement la tournure de l'économisme. Pour lui, le fait de dire que c'est par la vie matérielle des êtres humains que l'on explique leur conscience, cela est une réduction des idéologies au rang de simple phénomène économique. Il interprète cette réduction comme un renversement dans le sens de la dialectique hégélienne, c'est-à-dire comme un renversement qui nous ferait assister à une substitution au niveau des principes: là où le principe d'intelligibilité régnait, Marx aurait substitué l'économique. Mais quand même, Althusser reconnaît à cette thèse de Marx une certaine utilité pédagogique, dans le sens où elle peut servir à la mobilisation des masses, mais rien de plus. Ce qu'il veut faire comprendre ici, c'est le danger à vouloir tout expliquer à partir d'une détermination simple. A notre avis, la thèse de Marx n'implique pas nécessairement un point de vue économiste, mais Althusser la comprend ainsi et travaillera, par conséquent, à élaborer une dialectique où la contradiction "apparemment simple" (Althusser, L., 1969a: 105) sera considérée comme toujours surdéterminée. Qu'est-ce à dire?

Nous savons que le tout marxiste se distingue sans confusion possible du tout hégélien: c'est un tout dont l'unité (...) est constituée par un certain type de complexité, l'unité d'un tout structuré, comportant ce que l'on peut appeler des niveaux ou instances distincts et "relativement autonomes".
(Althusser, L., Balibar, E., 1969a-1: 120-121)

Par instance, il faut entendre une pratique spécifique comprise dans sa relation de dépendance avec les autres pratiques sociales. Pour comprendre la coexistence des différentes pratiques il faut penser, dans un premier temps, la structure complexe du tout social.

La structure du tout social est articulée comme celle d'un "... tout organique hiérarchisé ..." (Ibid: 122), c'est-à-dire comme un tout dont les différentes pratiques forment une unité complexe (qui n'est pas une unité organique) qui a une structure-articulée-à-dominante. Cela signifie que dans l'ensemble des pratiques différentielles, il y en a toujours une déterminante sur les autres. Et cela signifie aussi qu'à l'intérieur de chacune d'elles la même structure-articulée-à-dominante se reflète et que l'on retrouve toujours dans une même contradiction un aspect principal qui domine les autres aspects de la contradiction. La hiérarchie que l'on retrouve dans l'unité traduit "... l'efficace existant entre les différents niveaux ou instances du tout social". (Ibid: 123); en d'autres termes, cette hiérarchie représente la nature des phénomènes existants.

Si l'on veut comprendre une pratique quelconque, ce n'est pas l'étude de l'organisation de la vie matérielle existant à un moment déterminé qu'il faut faire, mais plutôt l'étude de la structure de l'unité complexe en question. Pour notre auteur, ce n'est pas la détermination de l'économique qui constitue la qualité de la dialectique

P

marxiste, c'est plutôt la "découverte" du type d'unité qui structure la totalité et qui se reflète à l'intérieur de chacune des pratiques spécifiques. Il s'agirait ici de la découverte, par Althusser, d'une dialectique structurale produite par Marx dans sa pratique théorique. Bref, il s'agirait, pour reprendre les termes de Jacques Texier, du rejet d'un monisme matérialiste au profit d'un pluralisme structural.

Comme l'affirme ce dernier dans son texte Sur la détermination en dernière instance, il s'agirait "... d'une révolution théorique résultant d'une nouvelle méthode - la dialectique structurale -> ...". (Texier, J., 1977: 254) En travaillant à l'élaboration d'une Théorie de la dialectique qui, dès le point de départ rejette la base de la dialectique marxiste, telle que nous étions habitués de la comprendre, notre auteur se place devant la nécessité de fonder sa méthode sur de nouvelles bases. Le terrain sur lequel Althusser développa sa dialectique structurale, c'est l'épistémologie. Il aura beau vouloir produire une épistémologie marxiste en définissant la connaissance comme un produit et la théorie comme une pratique, il n'en demeurera pas moins prisonnier, à notre avis, de la manière de questionner qui présuppose que la science se fonde sur une théorie de la connaissance.

Pour Althusser, c'est la Théorie de la pratique théorique marxiste qui peut nous donner l'intelligence du mécanisme de la production des connaissances. Cette Théorie implique deux questions: une première

question nous place devant la nécessité de comprendre le mécanisme par lequel l'objet de connaissance produit l'appropriation cognitive d'un objet réel qui existe hors de la pensée; et une deuxième question interroge les conditions de la production des connaissances, ce qui met en scène une théorie de l'histoire de la pratique théorique.

3.5.1 Une théorie de la structure de la pratique théorique

... par quel mécanisme le procès de connaissance, qui se passe tout entier dans la pensée, produit-il l'appropriation cognitive de son objet réel, qui existe hors de la pensée dans le monde réel? (Althusser, L., Balibar, E., 1969b-1: 67)

Cette question n'est pas liée à la façon marxiste d'interroger le fait de connaissance. Pour la problématique marxiste, ce qui serait intéressant de savoir, c'est comment les conditions matérielles se reflètent dans la pensée, ce qui met en scène une dialectique où les conditions matérielles jouent un rôle déterminant. Mais la question que pose Althusser cherche à mettre en évidence la structure de la pensée qui rendrait possible la "production" de connaissances. Cette façon de poser le problème accorde à la structure de la pensée le rôle déterminant, ce qui a pour effet de faciliter la production d'une réponse de type kantien. Et nous savons bien que sur ce terrain il est impossible de parler de théorie marxiste.

En posant la question de l'appropriation, Althusser se devra de nous donner la structure de la pensée, c'est-à-dire ce même qui articule le domaine des connaissances. Nous pouvons dire qu'une telle question l'amène devant la nécessité de trouver la méthode (la façon dont nous produisons les concepts scientifiques) qui permettrait d'orienter sur la voie de la vérité des disciplines aussi variées que la psychologie, l'anthropologie, l'histoire de l'art, l'histoire de la philosophie, etc.

Notre auteur se situe au niveau de la recherche des formes de la connaissance et au niveau de la structure de la force de pensée. L'étude des formes de la connaissance sera faite au moment où il développera sa théorie de l'histoire (idéaliste) de la pratique théorique; une théorie qui sera loin du marxisme, à cause de son idéalisme dans sa façon de penser l'histoire, une faute grave en ce qui a trait à l'orientation marxiste. Mais pour l'instant regardons sa théorie de la structure de la force de penser.

Il existerait un mode de production spécifique au procès de connaissance dont nous connaissons déjà la structure. Elle se compose d'une matière première constituée d'objets de connaissance sur lesquels les moyens de production théoriques ou méthodologiques travaillent et ce à l'intérieur des rapports historiques déjà existants, d'ordre théorique, idéologique ou social, afin de produire une connaissance nouvelle. Cette structure définit, entre autre, la place qu'occupent les individus

dans le procès de production des connaissances. Ce sont les éléments historiquement déterminés de cette structure qui mettent en oeuvre la force de pensée des individus singuliers "... qui ne peuvent "penser" que les problèmes déjà posés ou pouvant être posés", (Ibid: 48) de la même manière que "... la structure d'un mode de production économique met en oeuvre la force de travail des producteurs immédiats...".

(Ibid: 48) La théorie qui intéresse ici notre auteur, concerne la structure de la force de pensée indépendamment du processus historique qui met l'accent sur les transformations que subit l'objet de connaissance dans le procès de connaissance. Cette structure sera pensée à l'extérieur de tout mouvement et de toutes contradictions et bien sûr, sans être affectée par une quelconque influence de la lutte des classes. A isoler la force de pensée, comme il le fait, il n'est pas étonnant qu'il ait subi l'influence du structuralisme, c'est-à-dire qu'il ait pensé sa théorie dans le cadre d'une problématique qui se caractérise par la recherche des permanences logiques, sans tenir compte des contradictions et des changements. Sous cet aspect aussi, notre auteur s'est éloigné de la problématique marxiste.

La structure du mode de production des connaissances s'articule autour de la distinction entre objet de connaissance et objet réel, et du même coup, autour de la question de l'identité ou de la non identité de l'ordre logique et de l'ordre du réel. Ce que nous dit Althusser, à ce propos, c'est que l'ordre logique a une structure qui lui est propre et que pour comprendre sa spécificité, il faut produire la totalité-articulée et complexe qui lui correspond. Mais il y a peu de repères

"marxiste" pour l'aider à poser le problème de cette structure.

Pour produire la théorie du mécanisme de la force de pensée, il prend appui sur le Capital, ce texte où Marx a produit une théorie qui fait exister la société en tant que telle:

... ce que Marx étudie dans Le Capital, c'est le mécanisme qui fait exister comme société le résultat de la production d'une histoire: c'est donc le mécanisme qui donne à ce produit de l'histoire, qu'est justement le produit-société qu'il étudie, la propriété de produire l'effet de société, qui fait exister ce résultat comme société, et non comme tas de sable...".
(Ibid: 80, souligné par l'auteur L.A.)

Notre auteur considère Le Capital comme un texte qui élabore la théorie du mécanisme de production de l'effet de société dans le mode de production capitaliste. Ce qui sous-entend que, dans la manière marxiste de faire, on n'explique pas la société à partir de son origine. On s'intéresse plutôt à comprendre la société comme un produit historique, c'est-à-dire comme un effet de société. Il ajoute que c'est l'étude des effets qui peut nous donner la connaissance du mécanisme du mode de production: que ce soit le mode de production capitaliste ou féodal, ou encore le mode de production des connaissances. Et dans ce sens, l'étude de l'"effet de connaissance" apparaît comme une affaire althussérienne.

Tout comme pour l'effet de société, le concept d'"effet de connaissance" sera considéré comme un produit de l'histoire. Mais il faut

rappeler ici qu'il est question du mode de production des connaissances et que ce mode est considéré comme étant "relativement autonome" et ayant une histoire qui lui soit propre.

Comment rendre compte du mécanisme de cet "effet de connaissance"? Il s'agit d'interroger le résultat que constitue un "effet de connaissance" non pas du point de vue de son origine, mais du point de vue de sa structure en tant que telle. Ce que veut étudier notre auteur, c'est la nature des connaissances "... le fait que ces produits ne sont pas n'importe quels produits, mais précisément des connaissances". (Ibid: 75)

Nous savons que la pratique théorique, considérée du point de vue de son autonomie relative, a une structure qui lui est propre. Mais comment cerner le caractère d'une telle structure qui fait partie d'une totalité complexe? C'est en critiquant la conception empiriste de l'histoire qu'Althusser croit découvrir une confusion qui, pour l'essentiel, consisterait à appliquer au processus historique réel les catégories de l'ordre logique. Pour lui, les formes d'ordre du discours scientifique sont la synchronie et la diachronie, deux formes d'existence de l'objet de connaissance, c'est-à-dire deux formes qui appartiennent exclusivement au mode d'appropriation de la connaissance, à la présence de la connaissance. "Le synchronique, c'est l'éternité au sens spinoziste, ou connaissance adéquate d'un objet complexe par la connaissance adéquate de sa complexité". (Ibid: 134, souligné par l'auteur L.A.) Elle n'a, dans ce sens, rien à voir avec la temporalité concrète; elle concerne la

complexité de la structure du mode de production des connaissances, "... elle est la connaissance de la complexité de l'objet de connaissance, qui donne la connaissance de l'objet réel", (Ibid: 134) elle représente, la structure d'organisation des concepts dans la totalité-de-pensée.

Et la diachronie, d'autre part, désigne le mouvement de succession des concepts dans le discours ordonné. Elle est le nom du développement des formes dans le processus de la connaissance. Dans la structure des formes de l'ordre du discours, Althusser y voit une combinaison hiérarchisée où la synchronie tient une place de commande sur le tout.

C'est la connaissance de la structure du produit de la connaissance, à savoir l'"effet de connaissance" qui peut permettre de répondre à la question de l'appropriation cognitive de l'objet réel par l'objet de connaissance. La réponse que produit notre auteur est le résultat de sa façon de problématiser la question de la connaissance. Problématisation que nous avons déjà qualifiée de kantienne. Pour l'essentiel, cette réponse réside dans la combinatoire d'éléments d'une structure et dans ce sens, c'est par analogie qu'Althusser en arrive à proposer la combinatoire en question. Ce n'est pas parce qu'Althusser cherche à fonder son raisonnement sur la manière de faire de Marx, dans le Capital, qu'il donne pour autant une assise marxiste à sa théorie. Nous disons avoir affaire à une approche plus analogique que théorique, parce que, notre auteur, en définissant la connaissance comme production, cherche à en

saisir le mode de production en appliquant la dialectique propre aux modes de production des sociétés à celui des connaissances. Il se placera devant la nécessité de construire la structure de la connaissance comprise comme rapport entre l'objet de pensée et objet réel.

Le caractère kantien de la problématique des premiers essais est clairement exprimé dans cette question de l'appropriation du réel par la pensée. Ce que Louis Althusser cherche à faire en développant cette théorie de la structure de la pratique théorique, c'est d'expliquer le lien qui unit la-pensée au réel dans le procès de connaissance. Cette question du lien entre la pensée et le réel, est sans doute, le point central et même le noeud gordien de la problématique kantienne. Althusser se situe, à notre avis, en plein centre des problèmes concernant une éventuelle théorie de la connaissance.

A bien des égards, nous dit Alain Badiou, la dialectique transcendantale est le gouvernement secret de la problématique althussérienne. Rien d'étonnant si tant de descriptions, dans Lire le Capital, rapportent l'objet de connaissance à ses conditions de production (...) d'une manière qui rappelle beaucoup la démarche progressive et constituante de Kant. Lorsque même pour sortir du "cercle" empiriste qui confronte immédiatement le sujet à l'objet, Althusser parle d'un "mécanisme de l'appropriation cognitive de l'objet réel par le moyen de l'objet de connaissance" (...), il n'est pas si loin du schématisme, qui contourne également le problème de garantie, de "police" du vrai, vers la question positive des structures de fonctionnement du concept. La théorie de la production des connaissances est une sorte de schématisme pratique. (Badiou, A., 1967: 466)

Dans ce texte, Badiou fait un rapprochement entre la problématique althussérienne et celle de Kant, qui du point de vue de notre hypothèse est intéressant, c'est-à-dire qu'il est significatif d'associer la théorie du mécanisme de la pensée au schématisme kantien. Dans l'œuvre critique de Kant, c'est le schématisme qui rend possible la connaissance de l'objet. C'est le schème qui sert, dans le système kantien, d'intermédiaire entre l'intuition et le concept, ou si l'on préfère, entre le monde intelligible et le monde sensible. Le schème, c'est ce qui rend possible la réalisation de la connaissance sans tomber dans l'empirisme d'une nécessaire relation biunivoque entre le monde de la pensée et le monde réel. Le schème est un produit de l'imagination, sans être une image, il est cette forme nécessaire, cette synthèse qui rend possible la formation du concept (et même de l'idée si le tout se passe sous l'autorité de la Raison). De la même façon, chez L. Althusser, tout se passe dans la pensée, pas besoin de mettre en scène une quelconque relation biunivoque avec le réel pour expliquer le lien qui unit le concret-de-pensée et le réel. C'est la structuration de l'objet-de-pensée qui rend la connaissance de l'objet réel possible, et cela sans jamais quitter le monde de la pensée.

Il y a une question commune aux deux auteurs, celle du lien qui rend possible la connaissance d'un objet. Les deux approches sont préoccupées par la "nécessité" de se donner une théorie de la connaissance. C'est en produisant la théorie "marxiste" de la connaissance qu'Althusser rencontre la question de l'appropriation cognitive de l'objet

réal; cela le conduira à proposer une structure propre à la connaissance qui viendra expliquer ce lien nécessaire entre l'objet-de-pensée et l'objet réel. Je crois que nous avons dans les deux cas, un procédé identique, à savoir qu'il doit y avoir un lien nécessaire à la réalisation de la connaissance. Le schématisme et la structure synchronique de la connaissance sont deux façons de penser ce lien nécessaire.

✓

Nous sommes devant une théorie qui est incompatible avec le marxisme, et cela pour au moins une raison importante. Nous pouvons reprocher à Althusser de considérer la philosophie marxiste comme une épistémologie, et de dégager de la manière marxiste de faire une théorie de la connaissance. Rappelons que, pour notre auteur, la théorie marxiste comprend une science (le matérialisme historique) et une philosophie (le matérialisme dialectique), et que la philosophie marxiste est pensée comme la logique de la science marxiste. En tant que telle, elle apparaît comme la logique de la vérité et s'oppose à la logique de l'erreur ou la logique de l'idéologie. Encore une fois, il est possible de rapprocher la façon althussérienne de penser le phénomène de la connaissance à celle de Kant; le rationalisme kantien était divisé en analytique transcendantale (logique de la vérité) et en dialectique transcendantale (logique de l'erreur). Cette division semble s'imposer dans la façon de poser le problème d'une théorie de la connaissance. Lorsque Marx parle du mode d'appropriation des connaissances dans sa différence avec d'autres modes d'appropriation, il n'ouvre pas nécessairement la porte de la théorie de la connaissance. Il y a dans la façon de lire d'Althusser, des préoccupations qui le poussent à déduire de certains textes de Marx, des éléments théoriques

qu'il présente comme spécifiquement marxistes. Mais, à notre avis, le problème de la connaissance est celui d'Althusser et non celui de Marx. Et ce n'est pas parce que Marx a parlé d'appropriation de l'objet réel par la tête pensante, dans l'Introduction de 1957, que cela permet à un lecteur de faire du problème de la connaissance le point central de la philosophie marxiste. Parce qu'à un tel point de vue, on peut rétorquer que Marx a, dans la préface à la Critique de l'économie politique de 1859, affirmé qu'il supprimait l'introduction générale: "... il serait gênant d'anticiper sur des résultats non encore établis". (Marx, K., 1972: 271) De toute façon, que Marx ait posé des questions relativement à une théorie de la connaissance, cela ne fait pas de doute; mais ce qui nous concerne ici, c'est le fait de faire de ce problème la question qui hante la philosophie marxiste.

Pour revenir à l'objectif de notre auteur, à savoir formuler la philosophie marxiste enfouie dans l'oeuvre théorique de Marx, nous nous devons de préciser que sa théorie est, dans sa différence avec les épistémologies traditionnelles, plus qu'une théorie de la structure de la pratique théorique, elle est aussi une théorie de l'histoire de la pratique théorique.

3.5.2 Une théorie de l'histoire de la pratique théorique

Lorsque nous posons la question du mécanisme par lequel l'objet de connaissance produit l'appropriation cognitive de l'objet réel, nous posons une question toute différente de la question des conditions de la production des connaissances. Cette dernière relève d'une théorie de l'histoire de la pratique théorique. (Althusser, L., Balibar, E., 1969b-II: 27)

L'épistémologie althussérienne veut se distinguer des épistémologies traditionnelles, mais aussi du courant marxiste, qui s'appuyant sur la théorie du reflet (une théorie de la connaissance qui représente, nous dit Althusser, l'économisme dans la philosophie) veut faire de la question des conditions de la production des connaissances la question centrale de l'histoire des connaissances, y compris l'histoire de la philosophie.

C'est en appliquant la théorie marxiste de l'histoire au domaine de la production des connaissances, qu'il croit pouvoir parler d'une épistémologie nouvelle, d'une nouvelle philosophie: le matérialisme dialectique. Cependant, nous allons bientôt nous y attarder, la problématique althussérienne n'a pas réussi à rester fidèle à la conception matérialiste de l'histoire produite par Marx. Au contraire, elle a mis en scène une conception idéaliste de l'histoire de la production des connaissances. Cela n'est pas étonnant puisque déjà dans l'élaboration de la théorie de la science, notre auteur posa la question de la scientificité de la science à l'intérieur d'une problématique spéculative

par l'intermédiaire d'une autre question: celle de la possibilité des connaissances. A partir de là, il est compréhensible de voir notre auteur laisser tomber la dialectique de la lutte des classes et de définir la philosophie marxiste comme une méthode absolue pour atteindre le vrai.

L'approche épistémologique choisie par Althusser pour poser le problème de la philosophie et de son histoire détermine la conception de l'histoire du théorique qu'il nous propose. Cette conception de l'histoire est un produit du théoricisme, c'est-à-dire une conception idéaliste de l'histoire. Idéaliste dans la mesure où elle est préoccupée par les exigences de la dialectique structurale: une méthode qui ne tient pas compte de la thèse marxiste qui affirme que c'est la lutte des classes qui est le moteur de l'histoire.

Pour être cohérente avec le marxisme, une conception de l'histoire, et même une conception de l'histoire du théorique, devrait tenir compte de la lutte des classes, ce concept qui assure à une conception de l'histoire son orientation matérialiste.

Pour notre auteur, qui est à élaborer une Théorie de la pratique théorique, une histoire du théorique s'impose, dans la mesure où c'est elle qui nous fait comprendre comment sont produites les connaissances. Elle s'impose aussi parce que Louis Althusser veut aller au-delà "... du

simple concept formel de la structure de la pratique théorique".

(Althusser, L., Balibar E., 1969b-I: 50) C'est l'enseignement du Capital qui lui indique cette voie. Marx, en plus de produire une théorie du mode de production des sociétés, a aussi produit une théorie de l'histoire des sociétés. En suivant la piste ouverte par Marx, notre auteur croit oeuvrer sur le terrain du marxisme; tout comme si le fait de produire une théorie de ... et une théorie de l'histoire de ... était suffisant pour affirmer le caractère spécifiquement marxiste de ce qui est proposé. Pour aller plus loin que l'élaboration de la théorie du mécanisme de l'appropriation cognitive de l'objet réel par la pensée, Althusser va donc élaborer la théorie de l'histoire du théorique qui devrait nous faire comprendre comment les connaissances se partagent entre le mode de production idéologique et le mode de production scientifique des connaissances. Ce n'est pas tout, une telle théorie nous ferait assister, nous dit Althusser, à l'apparition des connaissances, à leurs développements, à leurs modifications, aux ruptures et bouleversements des problématiques, etc.

Si l'unité de la totalité marxiste est bien comme nous l'avons décrite dans la section précédente, il faut en tirer les conséquences théoriques nécessaires.

Nous pouvons en première approximation conclure de la structure spécifique du tout marxiste, qu'il n'est plus possible de penser dans le même temps historique le processus du développement des différents niveaux du tout. (Ibid: 124)

Il doit y avoir des temps historiques différents pour chacune des pratiques existantes, qu'elles soient économique, politique ou théorique, étant donné qu'elles sont pensées comme "relativement autonomes".

Chacune de ces histoires propres est scandée selon des rythmes propres et ne peut être connue que sous la condition d'avoir déterminé le concept de la spécificité de sa temporalité historique, et de ses scissions (développement continu, révolutions, coupures, etc.). 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...
(Ibid: 124, souligné par l'auteur, L.A.)

Althusser se donnera le droit de parler d'une histoire de la philosophie dans la mesure où il sera capable de définir ses rapports d'articulation à l'intérieur du tout complexe. Il est donc question de temps et d'histoires différentielles, puisqu'ils sont fondés sur des rapports d'articulations différents. Pour parler d'une histoire spécifique de la philosophie ou de n'importe quelles autres disciplines, il faut penser son autonomie relative, c'est-à-dire définir sa "relativité" où, si l'on préfère, son type de dépendance. Comme notre auteur se donne le droit de penser des histoires différentielles et des temps différents, il se doit de produire le concept de leur différence, c'est-à-dire de dégager la conception "marxiste" du temps historique à partir de la conception marxiste de la totalité sociale.

Le tout structuré est composé de niveaux ou instances qui coexistent dans l'unité du tout de façon hiérarchisée, avons-nous dit. Mais chaque élément qui compose le tout est pensé comme une unité propre; ce qui signifie que la structure de l'unité du tout se reflète sur chacune de ses parties. Pour être conséquent, chaque niveau doit être pensé comme étant relativement indépendant avec un temps qui lui soit propre. Althusser va poser la question des modes d'existence des temps différents afin de l'aider à construire le concept de temps spécifique à l'histoire de la philosophie.

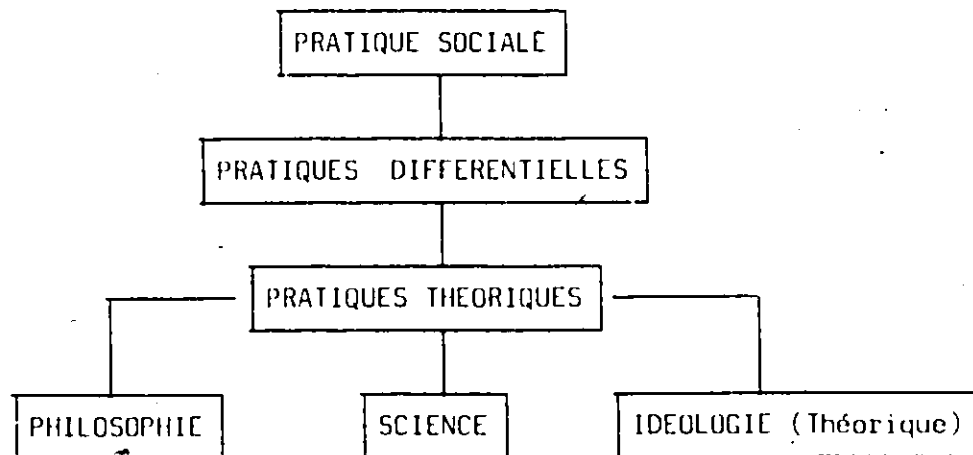
Tout comme l'a fait Marx, pour la pratique économique, Althusser nous dira que le concept de temps de l'histoire de la philosophie est invisible.

Certes on voit, dans la chronologie historique, se succéder des philosophes, et l'on peut prendre cette séquence pour l'histoire même. Là encore, il faut renoncer aux préjugés idéologiques de la succession du visible et entreprendre de construire le concept du temps de l'histoire de la philosophie. (Ibid: 126)

Afin de nous montrer que la construction de ce concept n'a rien à voir avec la séquence visible des événements enregistrés par la chronie, notre auteur donnera l'exemple du spinozisme. "L'histoire du spinozisme refoulée de la philosophie, se déroule alors comme une histoire souterraine qui agit en d'autres lieux, dans l'idéologie poli-

tique et religieuse ... mais pas sur la scène éclairée de la philosophie visible". (Ibid: 128)

Pour construire ce concept, il faut, nous dit Althusser, définir la différence propre à l'histoire du philosophique. Le philosophique appartient sans conteste au domaine du théorique, il en est même la Théorie. Mais ce domaine comprend aussi l'idéologique et le scientifique qui ne se confondent pas avec le philosophique.



Ces différences établies, il faut, en plus, définir dans la philosophie même la réalité particulière qui caractérise les formations philosophiques en tant que telles, et à laquelle on doit se reporter pour penser la possibilité d'événements philosophiques ou ce qu'Althusser appelle, le fait historique. Par fait historique, il entend "... les

faits qui affectent d'une mutation les rapports structurels existants".

(Ibid: 127)

C'est donc en concevant la pratique théorique comme une pratique parmi tant d'autres, que notre auteur en vient à penser la possibilité d'une histoire de la philosophie. Une histoire relativement autonome, c'est-à-dire une histoire qui peut s'écrire. Une telle histoire pré-suppose un objet à la philosophie (il faut savoir de quoi on fait l'histoire), nous le connaissons, c'est le théorique; et comme la philosophie compose, en partie, ce domaine du théorique, c'est donc à la philosophie de faire sa propre histoire. Dans ce sens, ce n'est pas au matérialisme historique (la science de l'histoire) que revient la tâche de faire l'histoire de la philosophie, c'est à la philosophie elle-même. La philosophie semble être dans un rapport qui se caractérise plus par l'autonomie que par la "relativité".

Pourquoi une histoire autonome? Ne peut-elle pas s'intégrer dans une recherche d'histoire "totale". Comme dit Pierre Vilar: "... les chefs-d'oeuvre ne doivent ni être regardés hors du temps, ni enfermés dans leur temps à double tour". (Vilar, P., 1982: 9)

Est-ce que la façon dont notre auteur cerne la problématique empiriste de l'économie politique ne s'appliquerait pas ici à sa position

sur l'histoire autonome? Supposer une histoire autonome de la philosophie cela ne signifie-t-il pas qu'Althusser admet "... qu'il s'y produit des faits philosophiques, des événements philosophiques de portée historique..."? (Ibid: 127) Mais alors comment faire pour reconnaître ce qui est philosophique de ce qui ne l'est pas? Doit-on supposer l'existence d'un espace homogène où les événements seraient comparables entre eux?

C'est la théorie qui amène Althusser à croire (3) en la possibilité de voir naître une histoire "marxiste" de la philosophie. Il nous met en présence d'une histoire qui en principe s'opposerait à une histoire traditionnelle de la philosophie et qui s'opposerait aussi à la manière économiste de faire, c'est-à-dire qui croit corriger les histoires traditionnelles en insistant sur les conditions de la production des philosophies. Mais en quoi cette histoire althussérienne se distingue-t-elle? En rien! Nous sommes devant une affirmation qu'Althusser n'a pas réfléchi. D'ailleurs sa prise de position sur l'histoire de la philosophie est une conséquence logique de sa conception de la philosophie marxiste. Elle est un produit du théoricisme.

Un seul exemple nous permet de juger de la conception althussérienne de cette histoire: c'est la façon dont il a pensé le marxisme, un événement philosophique de portée historique. C'est la "coupure épistémologique", c'est-à-dire la rupture au niveau de la façon de

concevoir l'objet de la théorie, qui vient expliquer la spécificité révolutionnaire du marxisme. N'est-ce pas la conception hégélienne de l'histoire (inspirée du kantisme) qui soutient que c'est le processus de production des connaissances qui change l'histoire?

Ce que Marx a découvert, c'est l'importance de la lutte des classes dans le processus historique. Cela devrait avoir des effets sur la conception de l'histoire de la philosophie.

Dans ce chapitre nous avons cherché à montrer l'influence de la philosophie critique d'inspiration kantienne sur les premiers essais, parce que, dans son autocritique, notre auteur néglige de le faire. Une note en bas de page des Eléments d'autocritique nous a mis sur la piste:

Mais pour ceux, marxistes, qui ont senti le caractère juridique bourgeois de ces catégories, et les critiquent, il leur reste encore à se déprendre du piège des pièges: l'idée et le programme d'une "théorie de la connaissance". C'est la pièce maîtresse de la philosophie bourgeoise classique, encore dominante. (Althusser, L., 1979: 37)

Notes du chapitre III

1. Dans son article "Sur le jeune Marx", Althusser considère L'Idéologie allemande comme un texte de la maturité. Cependant, nous savons qu'en 1965, soit cinq ans plus tard, il distinguera le texte de la coupure de ceux de la jeunesse et de ceux de la maturité. (Cf. "La préface aujourd'hui", dans Pour Marx).
2. Par philosophie idéologique de l'histoire, nous entendons les conceptions de l'histoire qui n'ont pas conscience de leur position de classe et qui, tout en légitimant le pouvoir d'une classe, croient parler au nom de l'universel.
3. Nous soulignons le mot croire pour indiquer que la croyance est à la base de tout idéalisme

CHAPITRE IV

VERS UNE THEORIE

NON-PHILOSOPHIQUE DE LA PHILOSOPHIE

Dans le chapitre précédent, nous avons essayé de montrer que les premiers essais d'Althusser étaient dominés par la question qui structure la problématique de la philosophie critique d'inspiration kantienne. La difficulté principale consistait à mettre en rapport la conception de l'histoire ("relativement autonome") de la philosophie et la théorie althussérienne de la connaissance qui joua un rôle fondamental dans la problématique des premiers essais.

Malgré les efforts d'Althusser pour présenter sa conception de l'histoire de la philosophie à travers la terminologie marxiste, elle nous est apparue incompatible avec la problématique marxiste.

Nous avons aussi parlé dès l'introduction d'un cheminement dans la pensée althussérienne relativement à cette conception de l'histoire de la philosophie. Il faut dire que les seconds essais ont abandonné l'approche qui consiste à définir la philosophie marxiste comme la Théorie de la manière marxiste de connaître qui allait fonder une nouvelle façon de faire l'histoire de la philosophie.

Rappelons que, lorsque notre auteur pense la philosophie marxiste comme la Théorie fondatrice de la science marxiste (pour lui, la science marxiste a connu, dans un premier temps, une révolution dans sa manière de connaître avant de produire une théorie révolutionnaire de l'histoire), il ne se démarque pas des philosophies idéalistes qui ont cherché à se soumettre les sciences. Nous pouvons, à notre tour, prendre à témoins quelques grands moments de l'histoire de la philosophie: Platon, par exemple, qui cherche à fonder les mathématiques dans une discipline extérieure et surtout supérieure à celles-ci, à savoir la dialectique; ou encore Descartes qui, de son côté, cherche à fonder la physique en développant une métaphysique; et Kant qui cherche à la fois à fonder mathématiques et physique en délimitant les pouvoirs de l'entendement par une théorie générale de la connaissance. Le projet de fonder les sciences (cela pourrait être la religion, la morale, etc.) sur une Science générale des sciences, nous apparaît caractériser l'approche idéaliste.

Reprenant le projet philosophique de se donner la Théorie de la manière de connaître pouvant servir de guide aux autres disciplines, notre auteur s'est, à notre avis, malgré toutes les précautions pour ne pas articuler les problèmes en termes de recherche des garanties, pris au piège de l'idéalisme. L'idéalisme finit toujours par s'assujettir les autres disciplines, ou si l'on préfère, s'élever au-dessus des autres disciplines. Même si Althusser nous dit que ce guide servirait

aux chercheurs marxistes qui travaillent dans des disciplines où le marxisme n'a pas encore percé, cela ne change pas le terrain sur lequel il a posé le problème. Il n'est pas suffisant de parler de guide "marxiste" ou de guide pour les marxistes. La préoccupation de dire pour qui est produite la théorie devrait mettre en scène, non les chercheurs marxistes, mais bien plutôt les intérêts de classes. Le fait de mettre en scène une Théorie de la pratique théorique, une théorie, même matérialiste de la connaissance, empêche de poser la question de la lutte des classes. Cette dernière question est irrecevable dans la problématique d'une théorie de la connaissance, et Althusser l'a effectivement écartée. L'approche des premiers essais s'est constituée en vue de l'activité scientifique, ce qui l'empêche de voir la question de la lutte des classes. En somme, ce n'est pas la réponse althussérienne au problème de la connaissance qui fait jaillir l'idéalisme de la position althussérienne, mais la question de la théorie de la connaissance qui oblige à développer des "catégories" extérieures aux sciences, qui cherchent à s'imposer aux sciences. Chercher à produire une théorie de la connaissance, c'est s'engager sur la voie de la subordination des sciences par la Science.

Ce que les seconds essais ont d'abord abandonné, c'est cette nécessité de se donner une théorie de la connaissance marxiste comme guide pour la recherche marxiste. Mais attention! Le changement de problématique ne correspond pas à une coupure radicale où du jour au

lendemain notre auteur serait passé d'une problématique idéaliste à une problématique matérialiste et dialectique.

4.1 Les effets du théoricisme sur les seconds essais

C'est en 1967, dans les Cours de philosophie pour scientifiques, qu'Althusser laissa clairement tomber l'idée d'une théorie "matérialiste" de la connaissance. Cependant, il est resté sur plusieurs autres points prisonnier de l'orientation de ses premiers essais. Pour s'en convaincre, on peut retenir de ces cours la prise de position en faveur d'une solution philosophique au problème de la philosophie. Cette dernière est issue, nous le savons, de la philosophie critique et est commandée par la question, qu'est-ce que la philosophie?, comme si la philosophie était définissable par son objet. Même si notre auteur met de l'avant la thèse contraire, à savoir que la philosophie n'a pas d'objet, comme les sciences ont un objet, la recherche d'une solution philosophique au problème de la philosophie continuera de le hanter. Pour montrer cette influence des premiers essais sur les Cours de philosophie pour scientifiques, nous allons présenter la façon dont notre auteur comprend la spécificité de la philosophie. Encore une fois attention! Ce que nous voulons faire ici, c'est de mettre en évidence les résidus d'idéalisme (l'influence des premiers essais) qui marquent les seconds essais, mais il ne faut pas oublier que nous avons affirmé, dans notre hypothèse, que ces seconds essais sont, dans leur ensemble, dominés par la problé-

matique marxiste. Notre prise de position à l'égard des seconds essais, n'élimine pas nécessairement la présence d'éléments "résiduels" de la philosophie critique.

Dans ces Cours, Althusser nous dit qu'il faut prendre au sérieux le fait que la philosophie fait partie de la théorie, et qu'elle intervient dans la théorie, ce qui la distingue de toutes les autres pratiques: "La philosophie fonctionne en intervenant non pas dans la matière (l'ajusteur), ou sur un corps vivant (le chirurgien), ou dans la lutte des classes (le politique), mais dans la théorie, ... , en énonçant simplement des propositions théoriques (les thèses) ...". (Althusser, L., 1974: 62, c'est nous qui soulignons, R.P.) Les interventions philosophiques produisent des effets théoriques (c'est-à-dire une dialectique dans la théorie) et des effets pratiques, au niveau du rapport de forces des idées en jeu. Ce qui revient à dire que la philosophie intervient dans une réalité: la "théorie". La philosophie est donc intervention dans la théorie et le résultat de ces interventions, c'est le tracé d'une ligne de démarcation entre les éléments qui composent la réalité "théorique", à savoir le scientifique et l'idéologique.

... l'énigme de la philosophie est contenue dans la différence entre la réalité où elle intervient (le domaine des sciences + les idéologies théoriques + la philosophie) et le résultat que produit son intervention (la distinction du scientifique et de l'idéologique). (Ibid: 63).

Le résultat de l'intervention philosophique qui consiste à tracer une ligne de démarcation est, pour notre auteur, l'effet philosophique que nous sommes en droit d'attendre parce que c'est la nature même de la philosophie de n'intervenir dans la réalité qu'en produisant des résultats sur elle-même: "Elle agit hors d'elle par le résultat qu'elle produit en elle-même". (Ibid: 64, souligné par l'auteur, L.A.)

Dans ces Cours, notre auteur a su laisser tomber l'idée d'une théorie de la connaissance, mais il est demeuré attaché à la croyance, qui prend ses racines dans la philosophie des Lumières, qu'on ne peut donner qu'une réponse philosophique à la question de la spécificité de la philosophie. Il a gardé dans sa façon de poser le problème de la spécificité de la philosophie la tendance à isoler le domaine du théorique des autres pratiques afin de mieux en saisir l'essentiel. Ce que nous croyons, c'est que cette façon de traiter la philosophie demeure en contradiction avec la problématique marxiste. Pour s'en convaincre, nous prenons Althusser aux mots lorsqu'il affirme que "... la philosophie fonctionne non pas dans la lutte des classes ...". (Ibid: 62)

Sa façon, ici, de spécifier le propre de la philosophie constitue, en fait, une solution au problème de la philosophie critique qui cherche une façon de refermer la philosophie sur elle-même. Ce qui la distinguerait de toutes les autres disciplines.

En mettant l'accent sur les résidus d'idéalisme qui se retrouvent dans les seconds essais, nous ne voulons pas, avons-nous dit, laisser croire que ceux-ci sont dominés par la tendance idéaliste; puisqu'au contraire, ce que nous avançons c'est que la problématique de ces essais est dominée par la tendance matérialiste. Nous croyons que dès 1967, au moment où Althusser a laissé tomber l'approche kantienne, il s'est inscrit dans une démarche qui nous apparaît, cette fois-ci, compatible avec la problématique marxiste.

4.2. Sur le terrain de la problématique marxiste

Althusser cherchera, dans les seconds essais, à se donner une connaissance objective de la philosophie qui donnerait le pouvoir d'intervenir consciemment dans la pratique philosophique. Nous croyons reconnaître ici l'approche marxiste, qui consiste à se donner une théorie de l'histoire comme outil théorique qui permettrait d'intervenir dans l'histoire dans le sens d'une prise de partie en faveur du prolétariat.

Dans ces seconds essais, notre auteur va finalement tenir la philosophie pour un phénomène social, il va chercher à l'articuler aux autres secteurs de la société et il tentera, à partir de 1968, de la mettre en rapport avec la lutte des classes. Tout compte fait, il développera une théorie historique, et non philosophique, de la philosophie comme

préalable à la pratique de la philosophie matérialiste.

Affirmer le caractère marxiste d'une théorie, cela pose des problèmes considérables; en outre cela met en scène la question de la spécificité du marxisme. Le traitement de cette question exigerait de notre part une étude des principaux textes de Marx-Engels et une bonne analyse de l'historiographie marxiste concernant la philosophie et son histoire. Bien sûr, une telle entreprise dépasse les cadres du travail que nous avons entrepris. Mais en limitant notre travail à Althusser, nous nous croyons justifié de prendre position sur la spécificité du marxisme par l'intermédiaire de la conception althussérienne de cette même spécificité.

La première thèse des seconds essais qui nous intéresse affirme, à propos de la pratique scientifique des savants et de leur philosophie spontanée, ce qui suit:

... que toute pratique scientifique est inséparable d'une "philosophie spontanée" qui peut lui être, selon la philosophie en cause, matérialiste une aide, et idéaliste un obstacle; que cette philosophie spontanée renvoie, "en dernière instance", à la lutte séculaire qui se déroule sur le champ de bataille (Kampfplatz, Kant) de l'histoire de la philosophie, entre les tendances idéalistes et les tendances matérialistes; et que les formes de cette lutte sont elles-mêmes commandées par d'autres formes plus lointaines, celles de la lutte idéologique (entre les idéologies pratiques ou en leur sein), et celles de la lutte des classes.
(Ibid: 77)

Cette thèse qui définit l'histoire de la philosophie en termes de lutte de tendances est, sans aucun doute, attribuable à la pensée marxiste sans pour autant être de Marx lui-même. Qu'entendons-nous par thèse marxiste? On peut associer cette thèse au Marx de L'Idéologie allemande et à celui de l'Introduction de 1859; on peut aussi dire qu'on la retrouve formulée telle quelle dans le Ludwig Feuerbach d'Engels ou encore que Lénine, dans Matérialisme et Empirio-criticisme reprend la formulation d'Engels, etc. Cependant, nous savons que plusieurs philosophes, bien avant Marx, avaient déjà reconnu dans la nature philosophique un certain esprit de contradiction, toutes les philosophies ne se contredisent-elles pas?

Il peut être intéressant et significatif de préciser qu'en plus d'Althusser, des auteurs comme Marx, Engels, Dietzgen et Lénine ont, chacun à leur tour, rappelé la métaphore kantienne du "champ de bataille", à savoir que pour Kant le domaine de la philosophie était comparable à un champ de bataille. Cela laisse voir que déjà, pour lui, l'histoire de la philosophie se pense à partir des notions d'opposition et de lutte. Mais qu'est-ce qui serait spécifiquement marxiste dans cette thèse? Il semble que ce ne soit pas la référence à la lutte. Mais quoi d'autre?

Il serait intéressant, si l'on veut discuter de la spécificité marxiste de cette thèse, de montrer ce qui sépare la position kantienne

de la position marxiste.

Pour Kant, philosophe et érudit qui connaissait bien toute l'histoire de la philosophie, la métaphore du "Kampfplatz" illustre une observation empirique; il savait bien que chaque philosophie s'oppose afin de mieux s'imposer. Mais d'autre part, dans Le progrès de la métaphysique en Allemagne depuis Leibniz et Wolf, il nous dit:

"... l'acte philosophique est un développement progressif de la raison humaine, (Kant, E., 1973: 107) en cela il annonce Hegel. Ce qui nous fait croire que la métaphore kantienne liée au projet qui cherche à fonder la métaphysique comme science, fait naître la question d'un possible dépassement de l'opposition philosophique et la recherche d'un éventuel projet de paix perpétuelle en philosophie; ou pour paraphraser Lénine, le projet d'une possible réconciliation de l'idéalisme et du matérialisme. En tenant compte de ce problème, Kant prend position en faveur du matérialisme, en affirmant que toute connaissance commence avec l'expérience et, qui plus est, il cherche à se réconcilier l'idéalisme en travaillant à fonder dans la raison humaine la question de la possibilité des jugements synthétiques a priori. Bref, il serait à la recherche d'un juste milieu qui se situerait à l'extérieur du champ de bataille, en amont de celui-ci, sur les hauts plateaux de la science.

Par la métaphore du champ de bataille, Kant intuitionne un élément important pour comprendre l'histoire de la philosophie; cependant une

telle métaphore qui n'est pas rattachée à la conception matérialiste et dialectique de l'histoire, n'éveille pas notre esprit de la même manière. Pour Kant, si quelque chose comme une histoire philosophique de la philosophie est possible, elle ne peut l'être que rationnellement, c'est-à-dire a priori. Ce serait donc dans la nature de la raison humaine que l'on pourrait trouver les fondements d'une telle histoire. Il existerait dans la raison quelque chose comme un "schème", c'est-à-dire un "X" qui expliquerait que l'être humain soit à la recherche de la vérité à cet égard. Nous sommes loin de ce que Engels expose dans son Ludwig Feuerbach.

Nous savons que le marxisme est loin de l'idéalisme kantien, qui suppose a priori l'existence, dans l'architecture de la raison, d'un "schème" qui rendrait possible la pensée d'un progrès philosophique. La position kantienne implique, à notre avis, la notion de progrès dans le sens suivant: l'histoire de la philosophie n'est pas la simple répétition des opinions, ni l'établissement d'une succession de celles-ci, mais bien plutôt le progrès de la raison elle-même. Qu'est-ce à dire? L'histoire de la philosophie en serait une bien particulière, elle exigerait le développement de la philosophie critique qui nous donne la connaissance de la structure de la raison; et à partir de là, une connaissance de son développement serait possible, développement qui se produirait à l'aide des concepts. Bref, l'histoire philosophique de la philosophie ne serait à toute fin pratique que la connaissance

produite par l'application du "schème" de progrès sur la raison elle-même. Ce que Kant appelle le "génie de la raison". (Ibid: 110)

Pour la pensée marxiste, le problème d'une histoire de la philosophie, comprise comme lutte de tendances, se pose différemment. Pour elle, la question ultime de toute philosophie est celle de la primauté de l'esprit ou de la matière. Esprit ou matière? Voilà la question à laquelle aucune philosophie n'échappe. Ce que la position marxiste doit s'efforcer de faire, c'est de travailler à l'élaboration d'une théorie non-philosophique de la philosophie; c'est d'essayer de comprendre les éléments et les enjeux qui composent la pratique philosophique afin d'intervenir au niveau de ces enjeux. D'emblée, cette approche exclut l'idée de progrès dans la philosophie. Les questions qu'elle pose empêchent la notion de progrès de se poser comme problème. Elle exclut aussi les questions reliées à l'établissement des successions et les problèmes d'herméneutique qui cherchent à reproduire le plus fidèlement possible la pensée ou le système d'un auteur (problème de répétition); elle exclut aussi le problème qui hante certains penseurs marxistes et qui consiste à interpréter les systèmes philosophiques à partir des conditions matérielles qui les ont fait naître.

Les problèmes reliés à la théorie marxiste de la philosophie sont d'un tout autre ordre, ils peuvent favoriser la reconnaissance, à l'intérieur d'une même philosophie, des éléments idéalistes et des éléments

matérialistes qui sont en jeu. Par exemple, c'est la reconnaissance de la philosophie en tant que le lieu d'une lutte entre des tendances différentes qui a rendu possible l'analyse engelsienne de l'hégélianisme en termes de méthode révolutionnaire et de système réactionnaire.

Somme toute, ce qu'il y a de commun entre les deux positions, c'est la question, comment expliquer l'histoire contradictoire de la philosophie? Cependant, nous sommes en présence de deux thèses fondamentalement opposées: une thèse kantienne idéaliste qui cherche dans la structure de la raison humaine la cause de cette situation de fait; et d'autre part, une thèse qui n'est, ni plus ni moins, que l'application des principes du matérialisme dialectique à un domaine particulier.

Mais revenons à la question de la spécificité marxiste de la thèse qui nous intéresse. Nous savons qu'elle a été exposée par Engels dans son Ludwig Feuerbach, nous savons aussi qu'elle est, comme nous venons de le dire, une tentative d'appliquer les principes du matérialisme dialectique dans ce sens elle est en rapport avec la manière de penser de Marx. On pourrait dire qu'elle est issue autant de Marx que d'Engels. Mais une indication laissée par Engels, dans Ludwig Feuerbach, nous incite à la prudence. La dialectique matérialiste aurait été découverte simultanément par un autre auteur, philosophe-ouvrier et par surcroît autodidacte, Joseph Dietzgen.

A propos de ce Dietzgen, il faut dire qu'il était marxiste (déjà!) et relié à une organisation communiste: "Les Camarades du Parti, dit-il, savent que je n'ai pas fait d'études supérieures, mais que je suis un tanneur qui s'est acquis une philosophie de manière autodidacte". (Dietzgen, J., 1973: 145) Les interventions philosophiques de ce philosophe-ouvrier cherchent à combler une lacune: donner au mouvement ouvrier la "dialectique" que Marx n'a pas eu le temps d'écrire. Déjà en 1876, (soit dix ans avant la première publication du Ludwig Feuerbach) Dietzgen soutenait que la question première de toute philosophie est celle de savoir ce qui, entre l'esprit et la matière, est premier. Pour lui, toutes les philosophies sont réductibles à ces deux tendances et aucune autre voie n'est pensable. Il s'est opposé radicalement à la recherche d'un juste milieu, en critiquant l'agnosticisme kantien, qu'il a comparé à la volonté politique de réconciliation entre les classes. L'idée de "prise de parti" en philosophie est déjà présente chez lui. Il a probablement inspiré Lénine et Althusser. Plusieurs éléments de réflexion attachés à la conception marxiste de la philosophie et de son histoire sont présents chez Dietzgen: la thèse qui affirme que la philosophie n'est pas une science, la formulation définissant la philosophie comme "chemin qui mène nulle part", etc.

Il serait sage de ne pas attribuer la thèse concernant l'histoire de la philosophie aux seuls Marx et Engels puisque d'autres auteurs comme Dietzgen et Lénine ont participé à son élaboration. Cependant, il

semble juste de mettre en évidence l'importance du texte de Marx et Engels de 1845 (L'Idéologie allemande) qui a affirmé le principe suivant: c'est "... le mode de production de la vie matérielle qui domine le développement de la vie sociale, politique et intellectuelle". (Marx, K., Engels, F., 1971: 36) Par cette prise de position, Marx et Engels cherchent à faire comprendre que les idéologies perdent leur apparence d'autonomie; et ils mentionnent à cet égard la morale et la religion (des idéologies pratiques) mais aussi la métaphysique (qui appartient aux idéologies théoriques), c'est-à-dire tout le domaine de la philosophie par l'intermédiaire de la tendance idéaliste. Dans L'Idéologie allemande, ils affirment à l'égard des idéologies:

Elles n'ont pas d'histoire, elles n'ont pas de développement; ce sont au contraire les hommes qui en développant leur production matérielle et leurs rapports matériels, transforment avec cette réalité qui leur est propre, et leur pensée et les produits de leur pensée. (Ibid: 36-37, c'est nous qui soulignons, R.P.)

On pourrait reprocher, comme le fait Althusser, au texte de L'Idéologie allemande, ses formules humanistes ou même empiristes; mais ce que nous voulons mettre en évidence par cette citation, c'est la thèse qui affirme qu'une histoire de (c'est-à-dire autonome) la philosophie est incompatible avec la conception marxiste de l'histoire, qui s'ébauche à partir de ce texte de 1845. Nous croyons qu'à cette date, Marx et Engels ont produit une intuition juste concernant l'histoire des différentes idéologies théoriques dont la philosophie fait

partie, et qu'elle doit être développée en conformité avec les éléments de la théorie marxiste de l'histoire.

En discutant de la thèse de l'histoire de la philosophie comprise comme lutte des tendances, en reliant la philosophie à d'autres secteurs sociaux et plus particulièrement en liant la philosophie à la lutte des classes, Althusser discutera de problèmes qui concernent la théorie marxiste de l'histoire. Les questions et les solutions s'élaboreront sur le terrain du marxisme, c'est-à-dire autour de la question qui cherche à comprendre la pratique philosophique au lieu de l'être de la philosophie.

Avant de passer à ce que nous retenons comme significatif pour définir la spécificité de la problématique marxiste à l'endroit de la philosophie et de son histoire, une dernière remarque s'impose. Les seconds essais ne sont pas construits sur le même modèle que les premiers et, par le fait même, on ne retrouve pas, dans les seconds, la même unité qui caractérise les essais précédents. Nous ne suivrons pas Althusser de la façon dont nous l'avons fait pour les premiers essais, nous allons plutôt retenir les thèses qui nous apparaissent comme les plus caractéristiques de la problématique marxiste. Cette façon de faire va nous placer devant une unité qui ne sera pas nécessairement celle d'Althusser, mais elle en sera une qui n'est possible qu'à partir d'Althusser. Nous laisserons tomber certains éléments, soit parce qu'ils

nous apparaissent encore trop teintés de théoricisme, soit parce qu'ils nous amèneraient sur le terrain de la spécificité du marxisme en général et que nous voulons, au contraire, nous restreindre à discuter de cette question à l'intérieur du cheminement althussérien.

4.3 Une manière marxiste de poser la question de la spécificité de la philosophie

Même si dans Philosophie et philosophie spontanée des savants, Althusser croit encore qu'on ne peut échapper au cercle de la philosophie: "... on doit se garder, nous dit-il, de l'illusion de pouvoir fournir une définition, c'est-à-dire une connaissance de la philosophie qui puisse échapper radicalement à la philosophie ...", (Althusser, L., 1974: 56, souligné par l'auteur, L.A.) il n'en demeure pas moins que dès 1968, dans une communication présentée dans le cadre de la Société française de philosophie, notre auteur soutiendra une position radicalement contraire. Après avoir tiré des leçons "du politique Lénine", notre auteur affirme être en mesure de communiquer quelques idées sur la philosophie, c'est-à-dire de communiquer quelques éléments d'une éventuelle théorie non-philosophique de la philosophie. La leçon que donnerait Lénine aux philosophes, et Althusser se compte parmi ceux-ci, concernerait la remise en cause de la façon de pratiquer la philosophie. Une interrogation sur la façon de faire permettrait peut-être de travailler à l'élaboration d'un outil théorique "... essentiel à une

pratique vraiment consciente et responsable de la philosophie ..."

(Althusser, L., 1975: 15). Une telle théorie placerait les philosophes en position d'intervention sur la philosophie et permettrait à ceux-ci d'intervenir dans la philosophie avec la conscience de ce qu'ils produisent sur la philosophie, c'est-à-dire de ce qu'ils font. Nous croyons que poser le problème d'une connaissance objective de la philosophie correspond à la manière marxiste de questionner la spécificité de la philosophie et de son histoire. Voici quelques éléments que notre auteur développe dans le cadre d'une telle entreprise et que nous retenons comme caractéristiques de la position marxiste sur la question.

4.3.1 Les positions philosophiques sont dites justes ou non

Au début du premier cours qui s'adressait aux scientifiques, notre auteur a affirmé, dans le cadre d'une discussion qui cherche à différencier la philosophie des sciences, la thèse suivante: "Toute Thèse philosophique est dite juste ou non". (Althusser, L., 1974: 14, c'est nous qui soulignons, R.P.)

D'abord, une remarque concernant le fait qu'Althusser écrive le mot Thèse avec une majuscule: à notre avis, en écrivant le mot ainsi, ce que notre auteur cherche à faire, c'est de marquer son parti pris en faveur d'une solution philosophique à la question de la spécificité

de la philosophie. Nous l'avons déjà dit, dans Philosophie et philosophie spontanée des savants, notre auteur est resté prisonnier de cette orientation qui a ses racines dans la philosophie des Lumières. Cela ne l'empêche pas de relier cette position "critique" à l'objectif qui vise la formulation de propositions capables de produire une connaissance objective sur la philosophie.

Quand il parle de propositions justes ou non, il discute de la spécificité du champ philosophique en essayant de montrer que de telles propositions ne sont pas démontrables ou prouvables, comme peuvent l'être les propositions scientifiques. Elles fonctionnent différemment des propositions scientifiques dans la mesure où elles ne seraient pas pensables à l'aide des catégories de Vérité et d'Erreur; et ce malgré le fait, remarque Althusser, que toute l'histoire de la philosophie répète sans cesse que c'est ce qu'elle fait. Les propositions philosophiques ne seraient ni vraies ni fausses, elles seraient plutôt justes ou non. Juste, nous dit Althusser, dans le sens où une ligne politique est juste, où une guerre est juste.

Qu'en est-il de ce rapport que la philosophie entretiendrait avec la "justesse"? D'abord, Althusser tient à distinguer la justesse de la "Justice". Affirmer que les propositions philosophiques sont dites justes ou non, cela n'implique pas la présence d'un juge (ou d'un jugement) qui viendrait de l'extérieur appliquer des lois définies d'avance.

La spécificité philosophique ne mettrait pas en scène une quelconque Justice. La philosophie est pensable par et à travers la catégorie de justesse, dans le sens où une guerre peut être dite juste:

Une guerre est juste quand elle est conforme à une position et à une ligne juste, dans la conjoncture d'un rapport de forces donné: comme intervention pratique conforme au sens de la lutte des classes, juste parce que ajustée au sens de la lutte des classes. (Ibid: 57-58. souligné par l'auteur, L.A.)

Dans ce sens la justesse d'une proposition philosophique ne pré-existe pas à l'ajustement, au contraire, nous dit Althusser, elle en est le résultat.

L'analogie avec la guerre mérite qu'on s'y arrête. Une proposition philosophique serait juste dans la mesure où elle se conformerait à une position et à une ligne juste qui se manifesteraient dans la conjoncture d'un rapport de forces donné. Nous pouvons dire que cette analogie contient en creux l'essentiel d'une thèse qui ne sera formulée qu'en 1968, à savoir que la philosophie représente la lutte des classes dans la théorie. Mais de quelle position et de quelle ligne est-il question? Il s'agit, bien sûr, de l'idéalisme et du matérialisme qui constituent les deux positions contradictoires de toute philosophie et qui ne prennent leur sens que dans un rapport à la lutte des idées. La lutte des idées constitue le rapport de forces dans lequel les philosophies interviennent. Les propositions philosophiques ne produisent pas de connais-

sances nouvelles à l'image des propositions scientifiques qui peuvent soulever de nouveaux problèmes, cependant elles ne produisent pas rien pour autant; elles interviennent sur les propositions scientifiques et cela a des répercussions sur la politique, les idéologies, les religions, etc. La spécificité des ces interventions consiste à prendre position, dans la lutte des idées existantes (consciemment ou non), en faveur de l'une ou l'autre des deux positions philosophiques fondamentales. Une prise de position qui vise "simplement" à infléchir dans un sens ou dans l'autre (il n'y a pas de juste milieu) le rapport de forces entre l'idéalisme et le matérialisme. C'est dans ce sens que la spécificité de la philosophie serait comparable à la lutte des classes.

Dans le sens où toutes les pratiques sociales peuvent être ramenées à la lutte des classes, qu'il s'agisse des pratiques politique, idéologique, religieuse, scientifique, etc, elles sont toutes dans un rapport plus ou moins avoué, à cette lutte fondamentale entre les classes. La philosophie n'échappe pas au rapport à la lutte des classes, au contraire, elle serait même, à en croire Althusser, dans un double rapport à la lutte des classes. Dans un premier temps, notre auteur fait ressortir surtout un aspect de ce double rapport, à savoir qu'elle serait dans sa spécificité propre structurée sur le modèle de la lutte des classes, nous reviendrons sur cette question. Pour l'instant, nous voulons simplement souligner que le fait de chercher à penser la spéci-

ficité du philosophique sur le modèle de la lutte des classes, c'est une approche qui nous apparaît liée à la problématique marxiste. Cela soulève sans aucun doute de multiples questions qu'il faudrait formuler et auxquelles il faudrait répondre, mais cela est de bon augure.

Dans Philosophie et philosophie spontanée des savants, lorsque notre auteur produit l'analogie entre la justesse des Thèses philosophiques et une guerre juste, il insiste moins sur la question de la lutte des classes que sur les conséquences produites par le fait que les Thèses sont dites justes quand elles sont conformes à une prise de position, qui est le résultat d'une conjoncture. Les Thèses s'ajusteraient dans une conjoncture qui serait à la fois politique, idéologique et théorique. Althusser ne manque pas de faire ressortir le double rapport impliqué par le fait que le théorique fait partie de la conjoncture et que le philosophique fait lui-même partie du théorique. Il insistera, de façon étonnante, sur le concept de conjoncture qui, dans les questions politiques, place les intervenants politiques à l'intérieur de la conjoncture qu'ils réfléchissent dans le but de l'infléchir. Nous disons de façon étonnante, parce que ce qui nous semble le plus significatif, dans le rapprochement entre la justesse d'une proposition philosophique et la justesse d'une position politique, c'est le rapport à la lutte des classes. Ce n'est pas sur ce point que notre auteur insiste, à cette étape-ci de sa réflexion. A notre avis, si Althusser insiste sur le fait que la philosophie fait partie de la

conjoncture qu'il réfléchit pour l'infléchir, cela est dicté par l'impératif, fixé s'avance, de produire une réponse philosophique à la question de la spécificité de la philosophie. Il y a là, à notre avis, un préjugé de la philosophie critique qui, de façon contradictoire, constitue un obstacle à l'élaboration d'une théorie de la philosophie. Il nous semble qu'il est possible de penser la lutte des tendances en philosophie, comme un reflet de la lutte des classes, sans nécessairement fermer le cercle philosophique sur la philosophie. Bien sûr nous savons que la prise de position en faveur d'une théorie non-philosophique de la philosophie, constitue une position matérialiste, mais cela ne constitue pas un cercle, bien au contraire: cela constitue l'ouverture sur une connaissance objective de la philosophie, bref la possibilité de construire une théorie scientifique sur la philosophie, c'est-à-dire sortir de la philosophie.

Un autre élément à l'intérieur de la discussion sur la justesse des propositions philosophiques mérite notre attention. Il s'agit du fait que notre auteur pense la philosophie comme une intervention pratique. Qu'est-ce à dire? Ce qui joue ici c'est à nouveau la lutte des classes. Le concept de la lutte des classes en est un qui nous aide à comprendre, à voir clair, dans les enjeux impliqués par le développement des rapports de production. Rapports de production qui, sous leurs aspects sociaux, mettent en évidence les rapports de domination d'une classe sur les autres et les enjeux politiques pour le renversement de cette domination.

Le concept de lutte des classes met, donc en évidence les rapports de domination et les enjeux du pouvoir, les rapports de pouvoir, ou si l'on préfère les rapports de forces. Quand Althusser parle de la philosophie comme d'un ajustement au sens de la lutte des classes, ou quand il parle de la philosophie en termes d'interventions pratiques, c'est au rapport de forces qui constitue l'enjeu principal de toute philosophie qu'il pense. La philosophie est pensée comme le lieu d'une lutte de pouvoir, c'est-à-dire en fonction d'un enjeu, la domination d'une tendance sur une autre.

Voilà qui suggère qu'une Thèse n'a pas un "objet" mais un enjeu, que le rapport d'une Thèse à son enjeu ne peut être un rapport simple de "vérité" (= rapport entre une connaissance et son objet), donc une pure connaissance, mais un rapport pratique, et un rapport pratique d'ajustement. (Ibid: 59)

La question de la pratique d'ajustement est discutée dans le cadre d'un problème plus général.

Nous ne l'avons pas formulé dès le point de départ parce qu'il ne nous apparaît pas caractériser de façon particulière la problématique marxiste. Le problème est celui qui pousse à penser la différence entre la philosophie et les sciences. Question absente, c'est-à-dire non formulée, mais dont la force pousse notre auteur à avancer la thèse suivante: "La philosophie n'a pas d'objet, au sens où une science a un objet". (Ibid: 18) Différencier la philosophie des sciences, ce

n'est pas un projet particulièrement marxiste, mais cela ne veut pas dire que la question n'intéresse pas les marxistes. Que la philosophie n'a pas d'objet, cela signifie qu'il n'y a pas un objet sur lequel tous les philosophes, et tous les étudiants-es en philosophie, doivent nécessairement se pencher pour faire de la philosophie. Par contre, les sciences ont un objet assez bien défini pour que, par exemple, la pratique de la chimie oblige tout un chacun à s'intéresser à la structure de la matière. Nous savons très bien que l'on peut philosopher en s'intéressant aux problèmes liés à la pratique scientifique, ou encore aux problèmes liés aux pratiques politique, idéologique, artistique, etc; et même, Althusser prend la peine de le préciser, on peut philosopher en s'intéressant aux problèmes concernant les rapports entre toutes les pratiques. Ce qui est ici important de retenir, c'est que les questions philosophiques ne donnent pas de réponses aux problèmes scientifiques: "... la philosophie ne résout pas les problèmes scientifiques au lieu et place de la science; les questions philosophiques ne sont pas les problèmes des sciences". (Ibid: 23) Cette conclusion, sans être le produit de la problématique marxiste, n'intéresse pas moins les marxistes. Elle peut permettre entre autre de scruter plus à fond certaines différences sur lesquelles peut insister la problématique marxiste.

C'est sur la base de la différenciation entre philosophie et science qu'Althusser va faire ressortir la distinction qu'a produite Lénine, dans

Matérialisme et Empirio-criticisme, entre la catégorie philosophique de matière et le concept scientifique de matière.

Selon Lénine, la catégorie philosophique de matière révèle deux choses, d'abord que la matière existe et ensuite qu'elle existe indépendamment et en dehors de toute pensée. Cette catégorie définit le point de départ de toutes les philosophies matérialistes. Du côté de la science, nous aurions affaire à un concept qui constitue l'objet même de la science et, par conséquent, qui change avec le développement de la connaissance scientifique. Lénine penserait cette différence sur la base d'une distinction entre vérité absolue et vérité relative.

Althusser nous dit à ce propos:

... la distinction entre la philosophie et les sciences ouvre nécessairement, dans la perspective de Lénine, le champ d'une théorie de l'histoire des connaissances, que Lénine annonce dans sa théorie des limites historiques de toute vérité (entendez de toute connaissance scientifique), qu'il pense comme théorie de la distinction de la vérité absolue et de la vérité relative. (Althusser, L., 1975: 30)

Effectivement, en associant la vérité relative aux concepts scientifiques, Lénine met en scène la question d'une histoire des sciences, dans la mesure où les concepts sont pensés dans leur développement; par ailleurs, le lien qu'il tisse entre la vérité absolue et les catégories philosophiques, toujours dans l'esprit d'une théorie de l'histoire des connaissances, laisse à penser que la philosophie n'a pas d'histoire

puisque l'essentiel d'une catégorie philosophique serait de rester toujours la même. Dans cette citation tirée de Lénine et la philosophie, Althusser ne reprend pas à son compte la distinction entre vérité absolue et vérité relative, il cherche, en exposant cette distinction, à faire ressortir une interprétation particulière de l'histoire de la philosophie.

4.3.2 L'histoire de la philosophie conçue comme une lutte de tendances

Lénine reprend, nous dit Althusser, une thèse classique qu'Engels avait exposée dans Ludwig Feuerbach, mais il lui donne une portée sans précédent. Cette thèse porte sur l'histoire de la philosophie conçue comme l'histoire d'une lutte séculaire entre deux tendances: l'idéalisme et le matérialisme. (Ibid: 33, c'est nous qui soulignons, R.P.)

C'est en 1968, dans Lénine et la philosophie, que notre auteur prend définitivement parti en faveur d'une théorie de la philosophie. C'est à travers la lecture de Lénine, une lecture symptomale des textes de Lénine, que notre auteur se dit capable de mettre en place quelques thèses qui pourraient devenir une théorie scientifique de la philosophie.

Selon Althusser, la reprise léniniste de la thèse, qui conçoit l'histoire de la philosophie comme une lutte de tendances, apporte quelque chose de nouveau et qui est sans précédent, à savoir de quoi penser une théorie non-philosophique de la philosophie. Cet apport original de

Lénine n'est pas une méthode révolutionnaire qui permettrait enfin d'écrire la vraie histoire de la philosophie. Au contraire, la piste qu'a ouverte Lénine en produisant une distinction entre la vérité absolue et la vérité relative, nous place sur un terrain où le projet d'écrire une telle histoire devient impensable. Althusser va nous mettre en contact avec une interprétation particulière de la thèse que reprend Lénine et, cette interprétation, il dit la trouver chez Lénine.

Althusser va lire, dès les premières pages de Matérialisme et Empirio-criticisme et surtout dans la manière de faire de Lénine, une proposition qui avance l'idée suivante: les philosophies ne sont, à toute fin pratique, que des "chemins qui mènent nulle part", des "Holzwege". (1) Cette métaphore empruntée à Dietzgen est utilisée ici par Althusser pour exposer une prise de position qui consiste à rejeter la possibilité de voir naître une éventuelle histoire de la philosophie. "Qu'est-ce qu'une histoire qui n'est que la répétition du heurt de deux tendances fondamentales?" (Ibid: 34) La façon dont Lénine verrait les choses, permettrait d'interpréter la thèse sur l'histoire de la philosophie comme un renversement répétitif du même, à savoir le renversement d'une domination par une autre. "L'histoire de la philosophie n'est alors rien que le rien de ce renversement répété". (Ibid: 34) Dans ce sens, Althusser est porté à dire qu'il ne se passe rien en philosophie, ce qui n'est qu'une autre façon de dire que la philosophie ne mène nulle part:

Le choix althussérien, qui consiste à passer par l'interprétation d'une métaphore pour rejeter la conception d'une histoire de la philosophie est, sans doute, efficace, mais seulement d'un point de vue pédagogique. Cette façon de faire ne nous renseigne pas sur ce qui est reproché à l'histoire de la philosophie, ni sur la conception de l'histoire qui soutient cette position, ni sur le rapport de cette dernière avec la philosophie critique. Ce qu'Althusser a fait, c'est prendre un raccourci, cela est pratique. Surtout parce que ce raccourci permet aussi de construire un pont avec une autre thèse, celle qui dit que la philosophie n'a pas d'objet. "S'il ne se passe rien dans la philosophie, c'est justement parce qu'elle n'a pas d'objet". (Ibid: 35)

Une fois le rapport établi entre le rejet d'une histoire de la philosophie et l'absence d'objet pour la philosophie, notre auteur va travailler à se donner une explication de ce rien.

Le renversement qui est formellement le rien qui advient dans la philosophie, dans son discours explicite, n'est pas nul, ou plutôt c'est un effet d'annulation, l'annulation d'une hiérarchie antérieure remplacée par la hiérarchie inverse. (Ibid: 36)

Ce rien, qui caractériserait l'histoire de la lutte des tendances, est ici pensé sur le modèle d'une prise de pouvoir et prend la forme d'un renversement d'une tendance par l'autre ou encore le maintien de la domination d'une tendance sur l'autre. Ce qui se joue dans la philosophie, la prise du pouvoir, rappelle ce qui se passe dans la lutte

des classes, dans la politique.

Selon Althusser, ce que Lénine permet de voir et qui n'a jamais été vu avant lui, c'est le double rapport que la philosophie entretiendrait avec la politique et les sciences. L'interprétation qu'Althusser donne de la thèse qui conçoit l'histoire de la philosophie comme une lutte de tendances, il l'attribue à Lénine tout en reconnaissant être allé au-delà de la lettre de Lénine, mais sans toutefois lui avoir été infidèle.

... nous pouvons dire qu'à ses yeux (aux yeux de Lénine) la philosophie représente la lutte des classes, c'est-à-dire la politique. Elle la représente, ce qui suppose une instance auprès de laquelle la politique est ainsi représentée; cette instance, ce sont les sciences. (Ibid: 42, souligné par l'auteur, L. A.)

En résumé, ce que fait Althusser, c'est combattre, armé d'une métaphore, l'idée qu'une histoire de la philosophie est pensable. L'objectif de la bataille: libérer le terrain pour la venue d'une éventuelle théorie de la philosophie. La lutte se fait, bien sûr, avec des mots mais les mots sont des armes, en philosophie. Le maniement de la métaphore le conduit à soutenir courageusement qu'il y a rien dans la philosophie, mais que ce rien (qui est ramené au fait que la philosophie n'a pas d'objet) rappelle ce qui se passe en politique. La philosophie fonctionnerait comme la politique, avec un enjeu, la prise du pouvoir. Mais comme la philosophie n'est pas la politique, Althusser

fait intervenir un autre engin de son arsenal, la philosophie représente la politique auprès des sciences. En se plaçant au niveau de la re-présentation, il cherche à soutenir l'idée que la théorie de la lutte des classes peut servir de modèle pour expliquer l'enjeu quasi politique de la philosophie. Pourquoi quasi politique? Parce qu'ici, il s'agit, d'abord et avant tout, d'un reflet de la lutte des classes qui se situe au niveau de la théorie, c'est-à-dire à un niveau isolé du reste du tout social. Position spéculative s'il en est, qui réussit le tour de force de se situer hors de la lutte des classes politique. La philosophie se produirait dans la réalité théorique (Science + philosophie + idéologie théorique) et jouerait dans cette réalité (isolée des autres pratiques) le rôle que joue la lutte des classes dans la réalité sociale. Il serait question d'un reflet de la lutte des classes dans la théorie. Mais ce rapport a eu tendance à faire oublier le fait que la philosophie produit aussi des effets dans la lutte des classes tout court. Althusser corrigera cette prise de position et affirmera, dans la Réponse à John Lewis que "... la philosophie est en dernière instance lutte de classes dans la théorie". (Althusser, L., 1973: 11) Ce qu'Althusser cherchera à corriger, en proposant cette dernière formulation, c'est que tout ce qui se passe en philosophie a bien sûr des conséquences politiques dans la théorie, mais aussi des conséquences dans la lutte des classes politique. D'ailleurs, certaines propositions à caractère empiriques, exposées dans Philosophie et philosophie spontanée des savants, peuvent être utiles et nous permettre de mieux saisir le sens du double rapport que la philo-

sophie entretient avec la politique et les sciences.

Dans ce double rapport, Althusser considère celui qui lie la philosophie aux sciences comme un rapport privilégié. Qu'est-ce à dire? Il définit ce rapport comme ce qui est spécifique à la philosophie, c'est-à-dire comme ce qui caractérise le propre de la philosophie. Ce qui lui fait dire qu'"en dehors de son rapport aux sciences la philosophie n'existerait pas". (Althusser, L., 1974: 66) Comment notre auteur justifie-t-il cela? Le rapport aux sciences constitue le propre de la philosophie dans la mesure où les philosophies sont dans un rapport d'exploitation des sciences. Une telle exploitation donne deux résultats possibles: le premier, le plus courant, correspond à un asservissement des sciences au profit d'idéologies pratiques; le second, au contraire, produit une situation où la philosophie se met au service des sciences, tout en étant liée à une idéologie pratique.

... l'immense majorité des philosophies connues ont toujours, dans l'histoire de la philosophie, exploité les sciences (et pas seulement leurs échecs) au profit des "valeurs" (terme provisoire) des idéologies pratiques: religieuse, morale, juridique, esthétique, politique, etc. C'est une des caractéristiques essentiels de l'idéalisme. (Ibid: 83, souligné par l'auteur)

Althusser prend la peine d'illustrer cette proposition à l'aide de plusieurs exemples tirés de l'histoire de la philosophie. Dans le choix de ses exemples, il met en relief des exploitations qui profitent

à trois idéologies pratiques différentes: une exploitation des sciences au profit des idéologies religieuses. Pour illustrer ce point, notre auteur donne l'exemple de Pascal et Teilhard qui, chacun à leur manière, exploitent les grandes conclusions scientifiques de leur époque au profit des valeurs religieuses menacées, l'existence de Dieu, l'homme, comme centre de la création divine, etc. Le second exemple, met en scène les philosophies spiritualistes qui, tout en étant souvent plus subtiles que les philosophies religieuses, exploitent les sciences au profit de catégories philosophiques qui se substituent aux valeurs religieuses, par exemple: l'Esprit, la Liberté, le Bien. Althusser rassemble l'ensemble des catégories qui profitent des sciences, dans le cadre des philosophies spiritualistes, sous l'idéologie pratique morale. "Dans tous les cas, des sciences (...) sont exploitées par des philosophies spiritualistes (...) pour justifier leurs "objectifs" (...) parce que ces "objectifs manquent (...) de garanties (...) il leur faut aller (...) des sciences". (Ibid: 90) Le dernier des exemples met en scène une exploitation des sciences au profit de l'idéologie juridique. La philosophie critique exploite les sciences dans le sens où on se donne le pouvoir de poser la question de droit à la connaissance scientifique. A partir de cette question de droit, elle cherche à s'imposer comme Science des sciences. En bref, ce que notre auteur veut illustrer, c'est que les philosophies idéalistes se caractérisent en fait par un rapport d'exploitation des sciences.

Ce qui veut dire: les sciences ne sont jamais prises pour ce qu'elles sont réellement, mais soit leur existence, soit leurs limites, soit leurs difficultés de croissance (...), soit leur mécanisme interprétés dans les catégories idéalistes des philosophies les mieux instruites d'elles, sont utilisés du dehors, grossièrement ou finement, mais utilisés pour servir d'argument ou de garantie à des "valeurs" extra-scientifiques que les philosophies en question servent objectivement par leur pratique propre... (Ibid: 95)

A partir de ces inférences empiriques, nous pouvons, en partie, mieux comprendre le rapport privilégié que la philosophie (ici, il s'agit de la philosophie idéaliste) entretient avec les sciences. Il se produit bien au niveau théorique, mais dans ses effets, ce rapport est en rapport avec la lutte des classes politique, par le fait de faire profiter les idéologies pratiques des grandes conclusions de la science. Dans ce sens, les propositions philosophiques, même idéalistes, même spéculatives, produisent des effets dans la pratique sociale, dans la lutte des classes. Du moins, elles produisent un effet rétrograde sur l'avancement des sciences, sur la pratique scientifique; ce qui signifie que la philosophie sort du domaine de la pure théorie pour intervenir sur la pratique scientifique. A notre avis, en faisant sortir la philosophie du pur théorique, Althusser rejette un autre élément du théoricisme, c'est-à-dire une autre influence de la philosophie critique. Ce que nous voulons souligner ici, c'est le fait qu'Althusser n'essaie pas de se donner une théorie de l'histoire qui rendrait pensable une éventuelle histoire "marxiste" de la philosophie, comme il a tenté de le faire dans la démarche qui caractérisait ses premiers essais.

Pas de conception du Temps, pas d'histoire autonome, bref, notre auteur prend appui sur la théorie de la lutte des classes pour comprendre la spécificité de la philosophie. La théorie de la lutte des classes est prise comme modèle et permet de proposer une explication de la relation d'exploitation que les philosophies idéalistes entretiennent avec les sciences, mais attention, sans toutefois se placer au-dessus de la lutte des classes elle-même.

Althusser nous fait comprendre que la philosophie matérialiste entretient un rapport avec les sciences qualitativement différent de celui des philosophies idéalistes. Le matérialisme exploite aussi les sciences au profit d'une idéologie pratique, mais cette fois il s'agit de l'idéologie pratique politique. Une idéologie politique qui a tout intérêt à ce que les sciences se développent et favorisent le changement social. Le rapport de la philosophie matérialiste aux sciences devient donc un rapport favorable aux sciences, c'est-à-dire un rapport qui utilise les grandes conclusions des sciences pour combattre l'exploitation idéaliste des sciences et pour libérer le terrain des obstacles qui entravent leurs développements. (2)

Bref, le rapport qui spécifie la philosophie en est un qui, soit exploite les sciences à des fins apologétiques, soit sert les sciences en combattant les obstacles qui entravent son développement. Voilà les fonctions pratiques que joue la philosophie dans la société de clas-

ses. De ce point de vue, la philosophie qui intervient au niveau théorique n'a pas, à toute fin pratique, une histoire autonome, elle fait bel et bien partie de l'histoire des sociétés et, dans ce sens, c'est l'affaire du matérialisme historique de rendre compte de la pratique philosophique.

Mais attention! La philosophie, selon les positions de Lénine, se caractériserait par un double rapport. Un rapport privilégié aux sciences, mais aussi un rapport à la politique. Si le propre de la philosophie c'est d'intervenir sur les sciences, les interventions qu'elle produit sont manifestement en lutte. Nous venons de le constater, la tendance idéaliste se caractérise par le fait qu'elle exploite les sciences au profit de "valeurs" extra-scientifiques dans le but inconscient de s'assujettir les sciences; et d'autre part le matérialisme lutte contre ce qui fait obstacle au développement des sciences et prépare le terrain pour l'avancement des sciences. Ce rapport d'opposition est clairement politique, la philosophie dans ce qu'elle a de plus particulier prend la forme d'une lutte de tendances entre l'idéalisme et le matérialisme. Toujours en prenant appui sur la théorie de la lutte des classes, notre auteur croit que la lutte pour le pouvoir, que mènent les deux tendances, est au premier rang. Cela signifie que c'est la lutte des classes qui constitue la division, en d'autres termes, Althusser nous dit:

la lutte des classes n'est pas l'effet dérivé de l'existence de classes, qui existeraient antérieurement (en droit et en fait) à

leur lutte: la lutte des classes est la forme historique de la contradiction (interne à un mode de production) qui divise la société en classes. (Althusser, L., 1973: 29, c'est nous qui soulignons, R.P.)

Que la philosophie se produise sur le mode de la lutte des classes dans la théorie, c'est-à-dire de la lutte des tendances, voilà un rapport à la politique. La lutte dans l'histoire de la philosophie en est une pour la domination d'une tendance sur l'autre, elle n'est pas, nous dit Althusser, dans la Réponse à John Lewis, une lutte à mort. Cela signifie que la tendance dominante ne détruit pas l'autre tendance, elle laisse vivre au-dessus. C'est la forme historique de la contradiction en philosophie qui fait que:

L'adversaire n'est jamais totalement vaincu, donc jamais totalement supprimé, totalement rayé de l'instance historique. Il est seulement dominé, (...) il subsiste comme formation philosophique dominée, prête naturellement à resurgir, pour peu que la conjoncture lui fasse signe... (Althusser, L., 1974: 86)

L'histoire de la philosophie a beau entretenir un rapport privilégié avec les sciences, cela ne la rapproche pas d'une histoire des sciences. L'histoire des sciences est celle des erreurs de la science, et nous savons maintenant qu'il n'y a pas d'erreur en philosophie, mais plutôt, domination d'une tendance qui soit exploitée, soit se met au service des sciences. Pour penser une histoire des sciences, nous avons besoin d'une conception de l'histoire de la connaissance; pour ce qui est de la philosophie, point n'est besoin de conception de l'his-

toire de la connaissance; pour ce qui est de la philosophie point n'est besoin de conception de l'histoire de la philosophie, et cela c'est la théorie de la philosophie qui nous l'a enseigné, parce que la philosophie n'a pas d'objet, ne connaît pas de progrès, etc.

Cette théorie nous met aussi en garde contre une conception trop catégorique de la philosophie:

Il n'y a ni philosophie idéaliste, ni philosophie matérialiste absolument pures, ne serait-ce que parce que chaque philosophie doit, pour occuper ses propres positions de classe théoriques, investir celles de son adversaire principal. En toute philosophie il faut reconnaître la tendance dominante qui résulte de ses contradictions et les masquer. (Althusser, L., 1973: 45, souligné par l'auteur, L.A.)

La lutte des tendances serait aussi présente à l'intérieur de chacune des philosophies. Cet élément est intéressant et éclairant pour aider à comprendre une philosophie singulière.

Nous croyons que la théorie non-philosophique de la philosophie est compatible avec la problématique marxiste, parce qu'elle laisse tomber les principales caractéristiques de la position idéaliste et critique d'une histoire de la philosophie. Et, en plus, elle s'installe sur le terrain d'une connaissance de la pratique philosophique; connaissance essentielle, nous le répétons, à une pratique consciente et responsable de la philosophie. Responsable, cela signifie que les interventions

doivent chercher à infléchir le sens de l'histoire, dans le sens de la lutte des classes. Plusieurs questions sont reliées à une telle théorie de la philosophie, par exemple: est-ce qu'une des deux tendances est plus fondamentale que l'autre?; est-ce que l'idéalisme est éternel, ou doit-il mourir? Ces questions sont le produit de la théorie de la philosophie et n'ont, nous le voyons bien, rien à voir avec les questions formulables autour de la problématique d'une histoire de la philosophie. Nous ne sommes plus sur le terrain qui est à la recherche de la façon de conserver le plus fidèlement possible les trésors du passé; il n'est pas plus question d'établir des successions, de rendre compte le plus exactement possible des systèmes philosophiques existants, etc. La théorie de la philosophie a changé de terrain et elle rend possible le fait de se donner un outil théorique pour prendre conscience de la pratique philosophique. Les questions qui lui sont attachées concerneront le développement de notre connaissance de la pratique philosophique.

Cela ne signifie pas que tout devient plus facile en philosophie. Prenons pour exemple un problème frontalier: celui de l'acte de naissance de la philosophie. Sommes-nous en présence d'une question qui appartient à la problématique de l'histoire de la philosophie? Est-ce une autre façon de poser le problème de l'origine? Pouvons-nous poser cette question sur le terrain de la théorie de la philosophie? A notre avis, nous sommes à une frontière. La façon dont Althusser discute de la question, dans Lénine et la philosophie, nous montre que la question

pose de grandes difficultés. Toujours en s'appuyant sur la théorie de la lutte des classes, Althusser a affirmé que Lénine nous permettait de poser le problème correctement: s'il est juste de dire avec Lénine que les sociétés de classes n'ont pas toujours existé, il serait aussi juste de dire que la philosophie n'a pas toujours existé.

Pour ce qui est de la naissance de la philosophie marxiste, Althusser affirme qu'elle doit être nécessairement en retard sur la science marxiste. Et la science marxiste, elle, est le produit d'une "coupure épistémologique". La science marxiste est plus qu'une science régionale, elle est pensée comme la "découverte" d'un nouveau continent du savoir. Donc un événement historique à la mesure de la découverte des mathématiques chez les Grecs et de la physique avec Galilée. Ces grandes découvertes scientifiques ont toujours permis des remaniements importants dans la philosophie. Ce qui pousse Althusser à généraliser et à formuler la proposition suivante: "La philosophie n'existe que dans son retard sur la provocation scientifique. La philosophie marxiste devrait donc être en retard sur la science marxiste de l'histoire". (Althusser, L., 1975: 23-24) Et si, de rajouter notre auteur, la philosophie marxiste prend tant de temps à naître "... c'est que les temps n'étaient pas mûrs, que le soir n'était pas tombé ...". (Ibid: 25) Ce que nous voulons faire ressortir ici, dans cette argumentation, c'est la présence dans la façon de comprendre le "retard nécessaire", d'une conception de l'histoire qui met en scène une causalité linéaire. De discuter du problème de la

naissance, cela peut facilement amener sur le terrain d'une histoire de la philosophie. Mais Althusser s'est lui-même corrigé sur la question. Dans la Réponse à John Lewis, il nous dit: "Mais d'un autre point de vue (...) il faut dire le contraire, et soutenir l'idée que dans l'histoire de la pensée de Marx la révolution philosophique a nécessairement commandé la découverte scientifique..." . (Althusser, L., 1973: 56)

Ici la position contraire ne nous assure pas que nous soyons bel et bien sur le terrain de la théorie de la philosophie.

La théorie de la philosophie n'est qu'à ses premiers balbutiements et la formulation des questions sur son terrain n'en est qu'à ses débuts. Tout bien considéré, cette théorie permet de commencer à pratiquer la philosophie de façon différente.

Notes du chapitre IV

1. Les "Holzwege" sont des chemins forestiers qui effectivement ne mènent nulle part. Mais l'expression est aussi utilisée dans le sens courant suivant: faire fausse route, tomber dans l'erreur. Althusser ne retient que le premier sens.
2. On pourrait ici faire intervenir le débat sur la question qui cherche à savoir si l'une des deux tendances est plus fondamentale que l'autre. Le texte de Macherey sur L'histoire de la philosophie considérée comme lutte de tendances, par exemple, affirme que le matérialisme est fondamental et l'idéalisme n'est que la négation du matérialisme. On pourrait aussi faire intervenir la position de Pierre Raymond qui soutient la thèse de la permanence du conflit. Nous ne le faisons pas pour nous en tenir aux limites que nous nous sommes fixées.

CONCLUSION

Nous proposons, au point de départ, l'hypothèse d'un cheminement althussérien sur la question de la possibilité d'une histoire "marxiste" de la philosophie. Cela nous a conduit à produire une explication logique du fait que notre auteur soit passé de la croyance en une histoire de la philosophie à une position radicalement opposée, une théorie de la philosophie.

Notre explication s'est construite autour du concept de problématique. Pour nous, les deux positions althussériennes s'expliquent par les façons différentes de poser le problème de la spécificité de la philosophie marxiste.

Les premiers essais sont structurés, avons-nous dit, par des problèmes qui appartiennent à plus d'une problématique. Nous avons mis en relief les questions et les solutions de la façon "critique" et kantienne de problématiser, parce que nous jugeons qu'elle joue un rôle dominant dans la hiérarchie des problèmes qui composent la problématique de ces essais. Deux éléments nous sont apparus déterminants dans les premiers essais: le problème d'une théorie de la connaissance et la recherche d'une solution philosophique à la question de la spécificité de la philosophie.

Que la première problématique soit dominée par le problème d'une théorie de la connaissance, cela nous avons dû le démontrer malgré les apparences d'un discours produit avec la terminologie marxiste et articulée autour de problèmes concernant le marxisme. Résumons notre démonstration. Pour en arriver à formuler la Théorie de la manière marxiste de connaître, Althusser a d'abord lu dans les textes de Marx une rupture avec la conception empiriste de la connaissance, ensuite, il a produit une question qui l'a conduit à chercher la manière marxiste de produire des connaissances. Une fois cette Théorie établie, Althusser en a fait le point de départ, c'est-à-dire le fondement de la Science marxiste. Une théorie de la connaissance comme fondement de la science marxiste, voilà ce qui nous rappelle la démarche de la philosophie critique d'inspiration kantienne.

Nous n'avons pas hésité à affirmer et à montrer que cette position est incompatible avec le marxisme. Les effets que produit cette approche sur la conception de l'histoire de la philosophie sont les points sur lesquels nous avons fondé notre affirmation d'incompatibilité avec le marxisme. Ces effets ont produit les concepts de temps propres à chaque pratique théorique et d'histoire "relativement" autonome de cette discipline. Nous avons aussi montré que c'est parce que notre auteur a pensé la philosophie marxiste en termes de Théorie de la pratique théorique qu'il a soutenu la thèse d'une éventuelle histoire "marxiste" de la philosophie. Cette prise de position nous l'avons qualifiée d'incompa-

tible avec le marxisme parce qu'elle est, entre autres, à la recherche de ce qu'est la philosophie, c'est-à-dire d'un objet pour la philosophie à la manière de la philosophie critique. Cela laisse croire qu'il est impensable de tenir un discours sur la philosophie qui ne soit pas lui-même philosophique. Dans cette optique, la philosophie apparaît sans doute comme une pratique "particulière", à savoir une pratique refermée sur elle-même et qui surtout s'explique en dehors de son rapport à la lutte des classes.

Nous avons aussi montré qu'aux seconds essais correspondait une autre façon de poser le problème de la spécificité de la philosophie marxiste. D'abord négativement, nous avons noté que cette façon de faire avait abandonné l'approche qui recherche une théorie de la connaissance et une solution "critique" à la philosophie. Nous avons surtout travaillé à montrer que la deuxième problématique met en scène une nouvelle hiérarchie dans les problèmes, les questions et les solutions qu'elle pose et discute. Nous avons alors montré qu'elle est dominée par des problèmes qui appartiennent au marxisme. Entre autres, cette approche travaille à l'élaboration d'une théorie historique de la philosophie qui donnerait le pouvoir d'intervenir consciemment dans la pratique philosophique. Dans l'analyse des seconds essais, nous avons montré que notre auteur a cherché à articuler la philosophie aux autres secteurs de la société en tenant compte de la lutte des classes. Nous avons présenté la spécificité de l'approche marxiste à l'aide de deux thèses,

cellé de la justesse des propositions philosophiques et celle qui conçoit l'histoire de la philosophie comme une lutte de tendances.

La première permet de penser la spécificité de la philosophie sur le modèle de la lutte des classes. La philosophie représenterait la lutte des classes dans la théorie, c'est-à-dire qu'elle se caractérise par une lutte des idées qui comme la lutte des classes a un enjeu : la domination d'une tendance sur l'autre. De ce point de vue, nous avons fait ressortir que la philosophie n'a pas d'objet mais un enjeu, et que par conséquent, elle ne peut pas avoir une histoire comme les sciences en ont une. L'histoire de la philosophie ne peut donc pas être pensée comme une histoire autonome avec un temps qui lui soit propre, etc. Au contraire, elle est pensée comme intervention "politique" dans la théorie, mais aussi, du même coup, intervention dans la pratique sociale, scientifique, idéologique, politique, etc. Elle est finalement pensée comme une pratique parmi tant d'autres et définie par son rapport avec les autres pratiques. Bref, c'est cette voie qu'il faut suivre pour rester sur le terrain du marxisme, c'est-à-dire travailler à l'édification d'une théorie non philosophique de la philosophie capable de produire une connaissance objective sur la philosophie.

Notre travail porte sur un certain cheminement althussérien concernant les principales conclusions de ce dernier sur la philosophie et son histoire. Il faut donc éviter de prendre ce que nous disons sur

Althusser pour "tout Althusser". Nous avons, par exemple, écarté la signification politique des prises de position althussériennes. Nous avons aussi écarté plusieurs autres questions qu'il faudrait étudier si nous voulons se faire une idée plus complète de l'oeuvre d'Althusser.

OUVRAGES CITES

- ALTHUSSER, Louis,
1969a Pour Marx. Editions Maspéro,
Collection "Théorie", Paris,
1969.
- ALTHUSSER, Louis et
BALIBAR, Etienne.
1969b-I, 1969b-II Lire le Capital, Editions Maspéro,
Petite collection Maspéro, 2 vol.,
Paris, 1969.
- ALTHUSSER, Louis,
1973 Réponse à John Lewis, Editions
Maspéro, Collection "Théorie",
Paris, 1973.
- ALTHUSSER, Louis,
1974 Philosophie et philosophie spontanée
des savants, Editions Maspéro,
Collection "Théorie", Paris, 1974.
- ALTHUSSER, Louis,
1975 Lénine et la philosophie, suivi de
Marx et Lénine devant Hegel, Edi-
tions Maspéro, Petite collection
Maspéro, Paris, 1975.
- ALTHUSSER, Louis,
1979 Eléments d'autocritique, Editions
Hachette, Collection "Analyse",
Paris, 1979.
- ANDERSON, Perry,
1977 Sur le marxisme occidental, Edition
Maspéro, Petite collection Maspéro,
Paris, 1977.
- BADIOU, Alain,
1967 "Le (RE) COMMENCEMENT du matérialisme
dialectique", dans Critique, No. 240,
(1967), pp. 438-467.
- BRAUN, Lucien,
1973 Histoire de l'histoire de la philo-
sophie, Editions OPHRYS, Collection
"Association des publications près
de l'Université de Strasbourg",
Fascicule 150, Strasbourg, 1973.
- DIETZGEN, Joseph,
1973 L'essence du travail intellectuel.
Ecrits philosophiques annotés par
Lénine, (pièces pour un dossier),
Editions Maspéro, Collection "Théorie",
Paris, 1973.

ENGELS, Friedrich,
1976

Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande, Editions Sociales, Collection "Classiques du marxisme", Paris, 1976.

KANT, Emmanuel,
1963

○ Critique de la raison pure, P.U.F., Collection "Bibliothèque de philosophie contemporaine", 3^e édition, Paris, 1963.

KANT, Emmanuel,
1973

Les progrès de la métaphysique en Allemagne depuis Leibniz et Wolf, Editions J. Vrin, Collection "Bibliothèque des textes philosophiques", Paris, 1973.

KARSZ, Saül,
1974

Théorie et Politique: L. Althusser, Editions Fayard, Collection "Digraphe", Paris, 1974.

LIU, Joseph,
1978

Critique de la philosophie de Louis Althusser, Thèse de Doctorat, Département de Philosophie, Université de Montréal, Montréal, 1978.

LOCK, Graham,
1976

"Humanisme et lutte de classes dans l'histoire du mouvement communiste", dans Dialectique, Nos. 14/15, (Automne 1976), pp. 7-24

MARX, Karl,
1972

Critique de l'économie politique (1859), dans Oeuvres économiques I, Editions Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, 1972.

MARX, Karl et
ENGELS, Friedrich
1971

L'Idéologie allemande, Editions Sociales, Collection "Classiques du marxisme", Paris, 1972.

TEXIER, Jacques
1977

"Sur la détermination en dernière instance", dans Sur la dialectique, Editions Sociales, C.E.R.M., Paris, 1977, pp. 252-308

VILAR, Pierre,
1972

"La crise de la pensée historique",
dans La crise de la pensée scienti-
fique, Editions D.D.B., Collection
"Centre d'Etudes de la civilisation
contemporaine", Paris, 1972, pp. 59-
81.

VILAR, Pierre,
1982

Une histoire en construction. Approche
marxiste et problématiques conjonctu-
relles, Editions Gallimard, Collec-
tion "Hautes Etudes", Paris, 1982.