

CANADIAN THESES ON MICROFICHE

I.S.B.N.

THESES CANADIENNES SUR MICROFICHE



National Library of Canada
Collections Development Branch

Canadian Theses on
Microfiche Service

Ottawa, Canada
K1A 0N4

Bibliothèque nationale du Canada
Direction du développement des collections

Service des thèses canadiennes
sur microfiche

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 a poor 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 mauvaise qualité.

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

L'ANTHROPOLOGIE D'ALTHUSSER .

par Donald Martel

Thèse présentée à l' Ecole des Etudes supérieures
et de la Recherche de l'Université d'Ottawa
en vue de l'obtention du Doctorat en philosophie .

Pointe-Gatineau, Province de Québec,
Canada, 1981

REMERCIEMENT

Nous tenons à exprimer notre reconnaissance envers notre directeur de thèse, M. Roberto Miguèlez qui, tout au long de cette recherche, nous accorda une assistance assidue incomparable.

Nous tenons à le remercier, car nous avons fait ce travail grâce à sa disponibilité intellectuelle et à l'encouragement qu'il nous a fournis tant au niveau du travail lui-même qu'au niveau de la préparation intellectuelle qu'une telle recherche exige.

En rapport avec le présent travail, nous tenons aussi à remercier Madame Lise Monette de l'U.Q.A.M. qui nous a fourni un support précieux en examinant notre chapitre consacré à J. Lacan.

TABLE DES MATIERES

	Page
INTRODUCTION.....	6
CHAPITRE I - ANTHROPOLOGIE ET HUMANISME CHEZ ALTHUSSER.....	14
a) L'intervention d'Althusser: la "coupure".....	19
b) Science et idéologie.....	23
c) L'humanisme et la question du sujet.. Notes.....	30 48
CHAPITRE II - L'IMAGINAIRE ET LA CONNAISSANCE PARANOIAQUE CHEZ LACAN.....	52
a) Position du problème: idéologie, imaginaire et aliénation.....	52
b) Rapport entre la théorie psychana- lytique de J. Lacan et la théorie épistémologique (philosophique) d'Althusser.....	65
c) La théorie de L. Bolk.....	81
d) Les instances de la détermination du sujet selon Lacan.....	85
e) L'imaginaire et ses effets.....	90
f) La connaissance paranoïaque produit un "effet de connaissance idéologi- que".....	96
Notes.....	102
CHAPITRE III - LE MODE PARANOIAQUE DE PRODUCTION DE LA CONNAISSANCE — Y COMPRIS DE LA CONNAIS- SANCE DE L'IDEOLOGIE — DANS LES "MANUS- CRITS DE 1844".....	106

- a) Position du problème..... 106
- b) Le fonctionnement de la connaissance
idéologique dans les "Manuscrits
de 1844"..... 119
- c) "L'idéologie allemande" et le
problème de la connaissance
paranōtaque..... 138
- Notes..... 153

CHAPITRE IV - LA CONDITION DU "CHANGEMENT DE TERRAIN"
CHEZ MARX: LA PRODUCTION D'UN DISCOURS
SANS SUJET..... 156

- a) Position du problème..... 156
- b) La connaissance comme production..... 166
- c) Le "changement de terrain" effectué
par Marx..... 172
- d) Le marxisme et la question
anthropologique..... 183
- Notes..... 204

CHAPITRE V - L'IDEOLOGIE EN GENERAL: L'ANTHROPOLOGIE
D'ALTHUSSER..... 207

- a) La nécessité de l'humanisme comme
idéologie et la notion juridico-
idéologique de sujet..... 207
- b) L'idéologie comme instance "éter-
nelle" de la structure sociale..... 218
- c) "L'éternité" de l'idéologie en tant
qu'idéologie..... 230
- d) Imaginaire, symbolique et réel
dans l'idéologie..... 238
- e) Imaginaire et symbolique dans
l'Homme et leur rôle dans la
reproduction des rapports de
production..... 247
- f) Les mécanismes psychiques impliqués
dans la structure formelle de
l'idéologie..... 255
- Notes..... 265

CHAPITRE VI - L'IDEOLOGIE EN GENERAL ET LA PHILOSOPHIE..... 269

- a) Position du problème: le caractère "éternel" de l'idéalisme..... 269
- b) La philosophie comme Théorie de la pratique théorique..... 278
- c) La philosophie comme "politique dans la théorie"..... 288
- d) Le "lieu" du discours idéaliste..... 295
- Notes..... 302

CHAPITRE VII - LE PROBLEME DE LA SECONDE CONSCIENCE..... 303

- a) Position du problème..... 303
- b) Anthropologie et conscience en général..... 307
- c) La conscience de classe chez Lukàcs... 313
- d) Les implications théoriques du "spontanéisme"..... 319
- e) Lénine: "Sans théorie révolutionnaire, pas de mouvement révolutionnaire"..... 325
- f) Théorie et conscience chez Althusser..... 330

CONCLUSION..... 343

OUVRAGES CITES..... 352

INTRODUCTION

Il nous semble que dans la plupart des travaux consacrés au problème de l'idéologie chez Althusser, on a, la plupart du temps, négligé un aspect de cette théorie, aspect que l'auteur lui-même considère pourtant comme essentiel à toute formulation théorique concernant le problème des idéologies. En effet, Althusser affirme que toute recherche sur l'idéologie (ou les idéologies) exige au préalable la construction d'une théorie de l'idéologie en général, laquelle permettra par la suite de comprendre la raison pour laquelle Marx n'a pu formuler ni dans les Manuscrits de 1844 ni dans l'Idéologie allemande ni dans Le Capital une théorie véritablement marxiste des idéologies.

En 1969, Althusser se propose, malgré les risques d'une telle entreprise, d'esquisser quelques thèses fondamentales concernant le problème de l'idéologie. Conscient des difficultés que comporte un tel projet, notre auteur prend la précaution d'affirmer que ces thèses "ne peuvent être soutenues et éprouvées, c'est-à-dire confirmées ou rectifiées, que par des études et analyses approfondies". (Althusser, L. 1976: 98)

Comment approfondir (ou confirmer) les thèses proposées dans la théorie de l'idéologie chez Althusser? La confirmation ou la validité de cette théorie ne peut, à notre avis, être effectuée suite à des études empiriques sur les idéologies concrètes, particulières (religieuse, esthétique, politique, morale, etc.), car ces études se rapportent directement à la lutte des classes dans les formations sociales. Or, selon l'aveu de l'auteur lui-même, la construction d'une théorie de l'idéologie en général n'a rien à voir (du moins au départ) avec les idéologies particulières qui expriment toujours des positions de classé. Pourtant, cette théorie est essentielle à la compréhension des idéologies. Qui plus est: cette théorie, dit-il, "est un des éléments dont dépendent les théories des idéologies (...)". (Althusser, L. 1976: 98-99) Si tel est le cas, la théorie de l'idéologie chez Althusser ne devrait-elle pas être conçue comme une construction théorique dont le but serait de rendre compte de l'élément premier sur lequel repose le caractère "éternel" de l'idéologie, tant de l'idéologie dans la structure sociale que de l'idéologie toujours présente dans la production des connaissances? En d'autres termes, le projet de la construction d'une théorie concernant l'idéologie en général ne devrait-il pas être compris comme un projet où Althusser se proposerait de dégager le principe sur lequel reposerait toute production idéologique? Ainsi, la théorie de l'idéologie en général servirait, d'une

certaine manière, à rendre compte de la pérennité de l'idéologie, de la nécessité de l'humanisme comme idéologie, du caractère "éternel" des tendances (et plus particulièrement de la tendance idéaliste) en philosophie.

Si, selon Althusser, l'idéologie existe dans toute société (et qu'elle n'est pas le résultat d'agents extérieurs ou d'un réel aliénant), si la science n'abolit pas l'idéologie (et que cette persistance de l'idéologie ne tient pas à un quelconque "Malin Génie"), si la tendance idéaliste ne meurt pas en philosophie (et que cette tendance n'est pas le produit conscient des classes dominantes), cela ne tiendrait-il pas, au bout du compte, à la présence chez notre auteur d'une certaine conception de l'animal humain, comme animal idéologique? Ainsi, nous retrouverions une anthropologie chez celui-là même qui affirme que le marxisme n'a rien à voir avec une conception de l'Homme, que la science de l'Histoire n'a pu être produite par Marx que lorsque ce dernier évacua de son champ théorique une certaine idée de l'Homme comme sujet de l'Histoire.

En effet, ne retrouvons-nous pas dans la théorie de l'idéologie en général chez Althusser un projet visant à dégager l'idée selon laquelle l'animal humain serait, en tant que nécessairement sujet dans l'Histoire, caractérisé

par une certaine réalité psychique "éternelle" lui obstruant toute prise de conscience objective des conditions matérielles dans lesquelles il vit et agit? L'animal humain serait ainsi porteur d'une réalité psychique déformante qui tiendrait à une manière d'être qui le caractérise comme animal distinct des autres animaux, dans la nature. Bref, l'animal humain ne se définirait-il pas chez Althusser comme un animal idéologique, un animal qui spontanément (c'est-à-dire avant tout "décentrement") vit dans une sorte de conscience inconsciente, et de ce fait, secrète l'idéologie comme une réalité tenant à sa manière d'être dans la nature?

Il nous semble que la théorie de l'idéologie en général chez Althusser nous fournit suffisamment d'éléments pour nous permettre de répondre à notre question. En effet, dit-il, l'idéologie est éternelle comme l'inconscient est éternel. La catégorie centrale de l'idéologie est celle de sujet en tant que la "forme-sujet" est l'effet idéologique élémentaire. D'où peut provenir cette "forme-sujet", cette illusion de l'autonomie du sujet? L'idéologie, dit Althusser, ne représente pas les conditions matérielles; elle représente le "rapport imaginaire", lequel déforme les représentations qu'ont les individus de leurs rapports à la réalité. Mais d'où provient ce "rapport imaginaire" qui produit l'effet idéologique de sujet?

Nous pensons qu'il n'est possible de répondre à cette question qu'en se référant à la conception de l'animal humain telle qu'exposée par le psychanalyste structuraliste J. Lacan. En effet, selon ce dernier, le petit de l'animal humain serait constitué suite à la détermination de trois instances, à savoir le réel, le symbolique et l'imaginaire. Cette dernière, tout en étant essentielle à la constitution (et à la "reconnaissance") de "je" projette pourtant ce dernier dans un effet de "méconnaissance" où il croit être sujet autonome, principe déterminant du symbolique alors qu'il est de part en part déterminé par cet Ordre. Ne retrouvons-nous pas, d'une certaine manière, la même problématique lorsqu'il est question de l'idéologie en général chez Althusser?

Ainsi, nous avançons l'hypothèse selon laquelle les matériaux utilisés par Althusser pour construire sa théorie de l'idéologie en général sont empruntés à J. Lacan. Suite à une telle hypothèse, nous croyons être en mesure de proposer une lecture lacanienne d'Althusser. Cette lecture présuppose que l'influence de Lacan chez notre auteur aurait été plus importante (voire déterminante dans la formation de sa pensée) que celle de Bachelard, de Gramsci, etc. Pourquoi? Nous prétendons que l'anthropologie importée de J. Lacan préside à l'interprétation originale de Marx par Althusser,

que cette anthropologie constitue le principe servant à unifier sa pensée, tant au niveau de l'opposition science-idéologie qu'au niveau de la lutte que doit mener la philosophie marxiste contre l'idéologie humaniste qui, constamment, (ou "éternellement") guette la science fondée par Marx.

Si notre hypothèse est exacte, l'anthropologie de Lacan qu'Althusser assumerait ne serait pas seulement employée par ce dernier dans le but de rendre compte de la reproduction des rapports de production dans une société donnée. Elle lui servirait en plus à déterminer le contenu du concept de "coupure". Nous soutenons que ce qui permet à Althusser de distinguer chez Marx les oeuvres idéologiques des oeuvres scientifiques, c'est que les premières fonctionneraient sous la problématique du sujet alors que les oeuvres postérieures aux Manuscrits de 1844 impliqueraient l'absence de cette notion. Or, à notre avis, et c'est le point qu'il faut noter, toute production théorique qui fonctionne selon le modèle du sujet met en oeuvre spontanément les mécanismes psychiques (en l'occurrence l'illusion d'autonomie du sujet reliée à l'imaginaire) qui caractérisent la constitution de l'animal humain selon Lacan. En épousant cette anthropologie, Althusser considérerait l'animal humain comme étant "éternellement" idéologique. Ainsi, ce dernier serait soumis

à l'idéologie tant parce qu'il en serait le producteur dans la théorie (lorsqu'il la produit spontanément) que dans la pratique sociale.

N'est-ce pas là le fondement sur lequel s'appuie Althusser lorsqu'il affirme que l'humanisme ne meurt pas? Tout l'effort d'Althusser ne consisterait-il pas à démontrer qu'une production idéologique (de type humaniste, c'est-à-dire sous la forme du sujet libre) est constitutive de l'animal humain de la même manière que le fétichisme est une réalité idéologique produit par la nature des rapports de production dans le mode de production capitaliste?

Ainsi, l'illusion du sujet autonome reliée à la constitution du petit de l'animal humain serait éternelle. En tant que telle, elle produirait inéluctablement ce que nous appelons une conscience-inconsciente.

Si de tels propos correspondent au sens profond de la pensée d'Althusser, nous devrions, dans la dernière étape de notre travail, poser le problème du rôle d'une théorie scientifique dans la transformation de la première conscience, à savoir la conscience-inconsciente. Mais auparavant, il nous faut d'abord dégager l'anthropologie d'Althusser afin d'illustrer le rôle central qu'elle joue dans la structura-

tion de la pensée de notre auteur. Si l'animal humain est un animal idéologique, alors peut-être pourrions-nous voir pourquoi, en plus d'être une nécessité, la production théorique scientifique devient politique.

CHAPITRE I - ANTHROPOLOGIE ET ANTI-HUMANISME CHEZ
ALTHUSSER

Nous nous proposons de dégager l'anthropologie d'Al-
thusser. Au départ tout peut laisser croire qu'un tel projet
est voué à l'échec. En effet, affirmer qu'il y a une anthro-
pologie chez Althusser semble entrer en contradiction avec
les propos de l'auteur lui-même qui affirme que le marxisme
n'a rien à voir avec une conception de l'homme, que l'origi-
nalité sans précédent de Marx consiste à s'être dégagé du
mythe de l'essence de l'homme dont était tributaire l'en-
semble des sciences humaines jusqu'au XIXe siècle. Pourtant,
si Marx a dû rompre avec toute forme d'humanisme théorique
pour fonder la science de l'Histoire, cela ne signifie pas
que l'idéologie humaniste soit éclipsée définitivement du
domaine de la science. En effet, plus de cent ans après la
découverte inouïe de Marx, il se trouve encore certains mar-
xistes qui, faute d'une lecture critique de l'ensemble des
écrits du fondateur du matérialisme historique, considèrent
ces derniers comme un tout dont les éléments se ramènent,
en dernière instance, à une seule problématique, celle que
Marx épousa au seuil de sa recherche. Ainsi, selon ces
auteurs, la production théorique de Marx apparaît centrée

sur le problème de l'essence de l'homme dont l'Histoire, à chaque moment de son développement, ne serait que l'expression sous un mode aliéné.

Or, l'interprétation que nous propose Althusser consiste à démontrer que Marx fut le premier à échapper à une conception idéologique de l'histoire dans la mesure où, progressivement, il s'est détaché du mythe de l'homme comme CENTRE de l'histoire.

Nous disons bien progressivement, car le saut qualitatif que constitue la "coupure" ne signifie pas que Marx ait définitivement relégué au rebut la problématique qui constituait sa conscience théorique antérieure. Il dut apprendre à penser dans cela même qu'il devait nécessairement rejeter pour fonder la science de l'histoire. Althusser souligne:

"Dans le contexte général du développement humain qui rend pour ainsi dire urgente, sinon inévitable toute grande découverte historique, l'individu qui s'en fait l'auteur est soumis à cette condition paradoxale d'avoir à apprendre l'art de dire ce qu'il va découvrir dans cela même qu'il doit oublier." (Althusser, L. 1974 a: 83)

Marx n'est pas né marxiste. L'objet de la découverte de Marx ne lui était pas donné par le simple fait d'être interpellé du nom de Karl Marx. Au contraire, cette inter-

pellation qui le constituait en sujet Marx se fit dans le cadre de la pensée régnante, dominante de son époque, pensée qui le moulaît selon les éléments idéologiques qu'elle véhiculait.

Le sujet Marx dut alors se décentrer par rapport à la production théorique de son époque. A ce niveau le "changement de terrain" effectué ressemble énormément à celui de Freud. De la même manière que ce dernier, l'aménagement de l'espace théorique inauguré par Marx nécessita qu'il fut lui-même son propre père. Il lui fallait "oublier" la lignée pour fonder avec les moyens du bord, c'est-à-dire avec les idéologies théoriques et la philosophie idéologique de son temps, une toute nouvelle science dont la caractéristique sera telle qu'elle permettra de juger comme idéologique tout savoir dont le fondement théorique s'inscrit dans la lignée de l'humanisme théorique. Comme Freud ou Nietzsche, il a dû liquider le père:

"A ma connaissance, dans le cours du XIXe siècle, deux ou trois enfants naquirent, qu'on n'attendait pas: Marx, Nietzsche, Freud. Enfants "naturels", au sens où la nature offense les moeurs, le bon droit, la morale et le savoir-vivre: nature, c'est la règle violée, la fille-mère, donc l'absence de père légal. Un enfant sans père, la Raison Occidentale le lui fait payer cher." (Althusser, L. 1976: 12)

La Raison exige que l'on retrace le père. Chez les classiques du marxisme, Lénine suite à Engels posa ce problème du père dans les termes suivants: qu'elles furent les conditions du surgissement de la science marxiste? Leur originalité respective, nous dit Althusser, vient du fait que le problème ne fut pas posé en terme de "génie individuel ou d'auteur, mais en terme de conjonction d'éléments théoriques différents et indépendants (Trois sources)".

(Althusser, L. 1974 c: 116)

Evoquant la représentation théorique déformante (idéologique) des réalités économique, politique, idéologique dans la philosophie classique allemande, l'économie politique anglaise et le socialisme français, Engels et Lénine ont résumé la nouveauté de Marx en affirmant que la conjonction théorique des trois éléments soulignés ci-haut eut comme résultat un produit entièrement nouveau par rapport aux éléments antérieurs. En termes familiers au matérialisme dialectique, cela signifie qu'un "saut qualitatif" se produisit quand Marx, suite à sa critique des "idéologies théoriques" (sciences ayant fonctionné selon le mode de production de la connaissance idéologique) et de leur relation au réel, fonda la science de l'Histoire. Tout en évoquant les mérites des analyses d'Engels et de Lénine, Althusser souligne que les "maîtres du marxisme" n'ont pourtant exposé qu'un état de fait

"Il ne suffit pas en effet de constater que la conjonction de ces trois éléments théoriques a produit le surgissement de la science marxiste. Il faut encore se demander comment cette conjonction idéologique a pu produire une disjonction scientifique, cette rencontre une "rupture". En d'autres termes, il faut se demander comment et pourquoi, à l'occasion de cette conjonction, la pensée marxiste a pu sortir de l'idéologie: ou encore quel est le déplacement qui a produit cette prodigieuse transformation, quel est le changement de point de vue qui a mis au jour ce qui était masqué, bouleversé le sens de ce qui était acquis, et découvert dans les faits une nécessité inconnue." (Althusser, L. 1974 c: 118)

Althusser pose la question en terme de "déplacement". Alors, la question du père devient une fausse question. Elle devient superflue et s'inscrit dans l'ordre des questions mystifiantes. Peut-être n'y a-t-il pas de père pour Marx, peut-être est-il vain de chercher dans son passé théorique quelque chose qui ressemblerait à Marx et que ce dernier ne ferait que prolonger en continuité linéaire. Sans doute, trouver le père rassurerait les exégètes bourgeois: la filiation serait connue, la généalogie retrouvée. Alors, Marx serait le fils génial d'un père de la pensée occidentale. Il deviendrait ainsi sanctionné en droit par l'état des connaissances reconnu dans l'ordre social où il pourrait s'inscrire en fils légitime.

a) L'intervention d'Althusser: la "coupure"

En 1960, suite à la publication par la revue Recherches Internationales d'articles consacrés au jeune Marx, Althusser intervient dans la théorie. Le problème est de taille et cela d'autant plus que la recherche du statut théorique du jeune Marx n'est pas exclusif à l'occident. En dernière instance, ce problème ne serait-il pas politique? Ne serait-il pas finalement celui de l'exploitation par les socio-démocrates d'un Marx qui écrit dans des positions théoriques où il n'a pas encore liquidé le père?

Pourtant, la plupart de ces commentateurs esquive le problème posé par l'évolution, voire la mutation théorique interne à la pensée d'un auteur. Ou l'on privilégie le jeune Marx, philosophe humaniste ou on tente de réconcilier Marx avec sa propre jeunesse en préconisant une lecture des oeuvres de cette époque filtrée par l'oeuvre majeure que représente Le Capital. Ainsi:

"La crainte sacrée d'une atteinte à l'intégrité de Marx inspirera le réflexe d'une prise en charge résolue de Marx tout entier: on déclarera que Marx est un tout, que "le jeune Marx appartient au marxisme" — comme si nous risquions de perdre Marx tout entier en abandonnant, comme lui, sa jeunesse à l'histoire; comme si nous risquions de perdre Marx tout entier en soumettant sa propre jeunesse à la critique radicale de l'histoire (...), d'une histoire réfléchie, dont il nous a lui-même, dans sa maturité, donné non pas la "vérité" au sens hégélien, mais les principes d'intelligence scientifique." (Althusser, L. 1974 a: 50-51)

Ainsi, plusieurs n'ont pas perçu qu'il y a de l'idéologie chez Marx, qu'il faut, au nom même de la science qu'il a fondée, critiquer ces éléments idéologiques. Cette confusion, la lecture "analytico-idéologique" pratiquée par ces idéologues la manifeste et l'entretient. En voulant d'une part, réduire tout système théorique en ses éléments (i.e. idéalistes ou matérialistes) pour ensuite les rapprocher de tout autre système et, d'autre part, institutionnaliser un "tribunal secret de l'histoire" qui soit la norme au nom de laquelle les éléments doivent être jugés, cette lecture pré-suppose une auto-intelligibilité de l'idéologie. Althusser proposera alors une lecture qui tient compte de ce qu'est une problématique: la lecture symptomale. ¹

Faute de n'avoir pas su apporter une théorie de l'idéologie en opposition à une théorie de la science, les penseurs marxistes ont été dépassés sur leur propre domaine, la science de Marx. Qui plus est: dans la mesure où la connaissance scientifique de l'Histoire comme "procès sans Sujet" n'abolit pas pour autant l'apparence idéologique (voire la nécessité) de l'existence de sujets qui dans l'Histoire semblent être le principe d'intelligence de l'Histoire, de véritables idéologues dont l'allégeance marxiste est fort contestable peuvent facilement surgir dans le but de promouvoir l'apparence en tentant de lui conférer un statut scientifique.

D'ailleurs, ces idéologues sont pratiquement commandés par la bourgeoisie elle-même, quand à une certaine époque, elle ne peut plus nier l'apport théorique de Marx, qu'il lui faut, d'une manière ou d'une autre, l'inclure dans l'espace de son propre savoir. Quel moyen plus efficace que de déplacer le problème, de lire Marx dans un cadre théorique "clos" afin de l'authentifier dans ce qui justement ne fut jamais marxiste. Ainsi, dit Althusser:

"(...) des idéologues viennent après coup, longtemps après, quand ils ne peuvent plus supprimer cet enfant sans père, lui forger une généalogie officielle qui, pour escamoter l'enfant, lui choisit dans sa préhistoire et lui impose Le père que devait avoir cet enfant (pour qu'il se tienne un peu tranquille). Peu importe — au contraire, il importe beaucoup! — que d'authentiques chercheurs, et passablement hérétiques naturellement, viennent, beaucoup plus tard, rétablir l'existence de filiations si complexes et si contingentes dans leur nécessité, qu'elles imposent la conclusion de la naissance d'un enfant sans père (unique-identifiable): de toute façon, il faut se rendre à l'évidence et tenter de rendre compte de ce fait." (Althusser, L. 1974 c: 29-30)

Pour rendre compte de ce fait, Althusser utilisa, dès le début de ses écrits, le concept, inspiré de Bachelard, de "coupure épistémologique". Il existe donc une "coupure épistémologique" dans l'oeuvre de Marx et elle "(...) n'est pas une illusion, ni une "invention pure et simple", comme dit John Lewis. Je regrette: je ne céderai pas sur ce point". (Althusser, L. 1974 c: 17)

Ainsi, même en 1974, Althusser soutient qu'il existe une "coupure" dans l'oeuvre de Marx. Cette "coupure" se situe en 1845 lorsque Marx rejette sa conscience philosophique (idéologique) antérieure et fonde ainsi la science de l'Histoire: le matérialisme historique. Dans la préface à "Pour Marx" (1965) Althusser proposera alors la classification suivante des oeuvres de Marx:

"1840-1844: Oeuvres de Jeunesse.
 1845 : Oeuvres de la coupure.
 1845-1857: Oeuvres de maturation.
 1857-1883: Oeuvres de la maturité."
 (Althusser, L. 1974 a: 27)

Selon cette classification, les oeuvres qui précèdent l'Idéologie allemande doivent être considérées comme étant idéologiques, car la problématique, la "structure systématique typique", est axée, dans un premier temps (jusqu'en 1842) sur un "rationalisme-libéral" inspiré de Kant et Fichte, dans un second temps (jusqu'en 1844) sur l'anthropologie humaniste de Feuerbach. En ce qui concerne les oeuvres postérieures à la "coupure", elles portent, en raison d'une révolution, d'un "changement de terrain", le sceau du scientifique. L'intelligibilité de la "coupure" tient donc finalement aux critères permettant de distinguer les mécanismes de fonctionnement d'une problématique idéologique et ceux d'une problématique scientifique.

b) Science et idéologie

L'élucidation des mécanismes de fonctionnement de ces deux modes de production de connaissance, l'un idéologique, l'autre scientifique, nécessite au préalable l'éclaircissement d'une confusion possible concernant d'une part, l'opposition épistémologique de ces deux modes de production théoriques dans ce qu'Althusser appelle la "coupure", d'autre part, la relation de cette dernière avec le rôle qu'il attribue à la philosophie lorsqu'il la définit, après 1967, comme étant, "en dernière instance, lutte de classe dans la théorie".² Peut-on ou doit-on considérer indépendamment et séparément ces problèmes ou ne s'agit-il pas plutôt d'une seule et même problématique examinée sous deux angles différents? La "coupure", condition d'avènement de la science serait conditionnée par une "rupture" au sein de la pratique philosophique. En effet, selon Althusser, la philosophie représente dans la théorie les tendances de classe des idéologies pratiques: juridiques, esthétiques, religieuses, morales, etc. Cette représentation dans la théorie de conceptions du monde de tendance soit idéaliste (bourgeoise), soit matérialiste (prolétarienne) exige de la philosophie "matérialiste-dialectique" qu'elle opère une rupture. Althusser dit:

"Pour être matérialiste-dialectique, la philo-

sophie marxiste doit rompre avec la catégorie idéaliste du "Sujet" comme Origine, Essence et Cause, responsable en son intérieurité de toutes les déterminations de "l'Objet" extérieur, dont elle est dite le "Sujet" intérieur. Il ne peut y avoir, pour la philosophie marxiste, de Sujet comme Centre absolu, comme Origine radicale, comme Cause unique." (Althusser, L. 1973: 72)

Cette exclusion du Centre-Homme-Sujet qu'exige la philosophie 'matérialiste-dialectique' fut justement ce qui a permis à Marx d'effectuer la "coupure", de "rompre" avec l'idéologie et fonder ainsi la science du matérialisme historique. Ainsi, "la rupture avec toute anthropologie ou tout humanisme philosophiques n'est pas un détail secondaire: elle fait un avec la découverte scientifique de Marx". (Althusser, L. 1974 a: 234)

Marx, jusqu'en 1845, avait épousé l'humanisme de Feuerbach. Or, il n'a pu parvenir à la science "qu'au prix d'une critique radicale de la philosophie de l'homme, qui lui servit de fondement théorique pendant des années de jeunesse (1840-45)". (Althusser, L. 1974 a: 229)

Le jeune Marx pense dans Feuerbach auquel il ajoute Hegel pour penser le mouvement de l'Histoire, mouvement qui, en dernière instance, consiste en la réalisation de l'Homme par la récupération de son double-reflet aliéné. Ainsi,

L'ensemble des éléments qui constituent la structure typique (problématique) du pré-marxisme est subordonné sous le principe Homme, réalité issue de la Nature et s'y distinguant par la Liberté et la Raison. A ce niveau, Althusser souligne que Feuerbach, en substituant à l'Idée absolue de Hegel celle d'homme libre reste prisonnier d'une idéologie philosophique qui depuis Kant ³ est le théâtre d'une tentative pour solutionner le problème idéologique Nature-Liberté:

"Par exemple, les problèmes kantien de la distinction de la Raison Pure et de la Raison Pratique, de la Nature et de la Liberté, etc. trouvent chez Feuerbach leur solution dans un principe unique: l'Homme et ses attributs. Par exemple, le problème kantien de l'objectivité scientifique comme le problème hégélien de la religion trouvent chez Feuerbach leur solution dans une extraordinaire théorie de l'objectivité spéculaire ("l'objet d'un être est l'objectivation de son Essence": l'objets - de l'Homme sont l'objectivation de l'Essence Humaine). Par exemple, le problème kantien de l'Idée et de l'Histoire, dépassé par Hegel dans la théorie de l'Esprit comme moment ultime de l'Idée, trouve sa solution chez Feuerbach dans une extraordinaire théorie de l'intersubjectivité constitutive du Genre humain. Au principe de toutes ces solutions, on retrouve toujours l'Homme, ses attributs, et ses objets "essentiels" ("reflets" spéculaires de son Essence)." (Althusser, L. 1972: 64)

C'est ce principe théorique de l'objectivation-reflet-spéculaire de l'essence que le jeune Marx adopte. Rester prisonnier de cet humanisme théorique, de cette problématique

que philosophique empêchait Marx d'accéder à la science. C'est donc un "changement de terrain" au niveau philosophique qui a permis à Marx d'effectuer la "coupure", de passer de l'idéologie à la science.

Ainsi, l'élément qui permet de distinguer l'idéologie de la science, c'est l'HUMANISME (et le CENTRE qu'il implique, comme dans l'économisme évolutionniste, l'empirisme, etc.). C'EST DONC UN ELEMENT D'ORDRE PHILOSOPHIQUE QUI SERT DE CRITERE A LA DISTINCTION EPISTEMOLOGIQUE. La lutte de classe dans la théorie (ce qu'est la philosophie en dernière instance), lutte contre l'idéalisme que représente l'Humanisme même matérialiste, est donc axée sur une distinction EPISTEMOLOGIQUE réductible à une problématique dont les mécanismes fonctionnent sur le modèle du centre, du reflet.

De tels propos sont confirmés par Althusser qui affirme, en 1968, dans la préface à la seconde édition espagnole de Lire le Capital:

"L'opposition science-idéologie concerne uniquement le rapport de rupture entre la science et l'idéologie théorique + dans laquelle était "pensé" avant la fondation de la science, l'objet dont elle nous donne la connaissance. Cette "rupture" laisse donc intact le domaine objectif, social, occupé par les idéologies (religion, morale, idéologies juridiques, politiques, etc.). Dans ce domaine des idéo-

logies non théoriques, il y a beaucoup de "ruptures", mais elles sont politiques (effets de la pratique politique, des grands événements révolutionnaires) et non épistémologiques." (Althusser, L, 1968 c: XI cité par Karz, S. 1974: 42-43 note 3)

Ce texte ne laisse aucun équivoque. Pour Althusser, la "coupure" se rapporte au théorique. Les autres "coupures" n'existent qu'à l'état pratique: tant et aussi longtemps que leur objet n'a pas été pensé - n'a pas été exprimé théoriquement - , elles ne touchent en rien le domaine du théorique. Il y a ici, apparemment, un parallélisme théorie/pratique.⁴

Pourtant, si la "coupure" ne concerne que le couple science-idéologie théorique quand Althusser se situe au niveau épistémologique, cela ne signifie aucunement, comme le texte ci-haut cité le laisse entendre, que les "ruptures" de la pratique n'ont absolument aucun effet sur la théorie. Dans Pour Marx, à maintes reprises Althusser souligne que plusieurs solutions d'ordre pratique n'ont pas reçu d'expression, de production théorique et qu'il en va de l'avenir du marxisme d'en produire la théorie.⁵

Or, qu'en est-il des idéologies théoriques? En ce qui les concerne, leur solution pratique (idées relatives à la domination d'une classe) ont reçu une expression théorique

qui ne sert pas la connaissance, mais plutôt, en miroir, d'autres intérêts.

En effet, l'idéologie théorique est dite telle parce que le problème qu'elle soulève n'est pas un problème qu'elle produit: il est formulé à partir d'une réponse qui en est son exact "reflet", sa "reconnaissance en miroir". Althusser dit:

"Dans le mode de production théorique de l'idéologie (tout différent, sous ce rapport, du mode de production théorique de la science), la formulation d'un problème, n'est que l'expression théorique des conditions permettant à une solution déjà produite en dehors du processus de connaissance, parce qu'imposée par des instances et exigences extra-théoriques (par des "intérêts" religieux, moraux, politiques ou autres), de se reconnaître dans un problème artificiel, fabriqué pour lui servir tout à la fois de miroir théorique et de justification pratique. Toute la philosophie occidentale moderne, dominée par le "problème de la connaissance", est ainsi en fait dominée par la formulation d'un "problème" posé en des termes et sur une base théorique produits (...) pour permettre les effets théorico-pratiques attendus de cette reconnaissance en miroir." (Althusser, L. 1968 a: 62-63)

Que ce soit au niveau moral, politique, juridique, esthétique ou épistémologique, la philosophie est CENTREE sur le JE. Or, ce n'est pas pour rien que le champ de bataille théorique d'Althusser est l'Humanisme. Toute interprétation marxiste révisionniste (économisme, évolutionnisme,

théorie reflet de la pratique) a comme fondement théorique l'idéologie humaniste. Ces théories postulent toujours un quelconque Sujet. Quant aux idéologies théoriques, elles ont comme fondement théorique l'Humanisme. Elles ne peuvent être par le fait même scientifiques. L'Humanisme sert autre chose que la science: il sert des intérêts de classe.

Ainsi, si nous tenons compte des rapports que la philosophie entretient avec les idéologies pratiques et de la LUTTE qu'elle doit mener contre l'expression de ces idéologies DANS LE THEORIQUE, nous rejoignons ici l'HUMANISME sous un triple aspect:

1. celui de la "coupure" où l'humanisme est le fondement théorique commun aux idéologies théoriques. Il est donc ce dont il faut sortir pour qu'advienne la science, car son mécanisme de fonctionnement théorique est celui d'un centre de reconnaissance où se mire, pour atténuer les contradictions, une société de classes.

2. celui du matérialisme dialectique où il est la cible de toute lutte politique dans la théorie puisque la philosophie est, "en dernière instance", lutte de classe dans la théorie".

3. celui du matérialisme historique qui doit prendre en considération (car la théorie scientifique marxiste peut en produire le concept) le fait que, dans toute société (de classe), les individus doivent devenir sujets pour que soient reproduits les rapports de production. Il est difficilement contestable que la nécessité du sujet "dans" l'histoire ne puisse évoquer dans le sujet lui-même une certaine réalité qui l'incite, voire l'oblige à parler sous la forme du "je". Or, cette forme, quoique se situant au niveau de l'idéologie quotidienne, des représentations spontanées, ne peut pas ne pas être en rapport d'une manière ou d'une autre, avec la production dans les idéologies théoriques d'une idéologie humaniste.

Ces différents aspects de l'Humanisme chez Althusser nous obligent à examiner le problème du lien entre l'Humanisme (problème du matérialisme dialectique) et la question du sujet (problème du matérialisme historique).

c) L'humanisme et la question du sujet

Le rejet de l'Humanisme comme idéologie inciterait donc à conclure que la question du sujet est désormais exclue de toute recherche scientifique au sein du matérialisme historique. Or, tel n'est pas le cas et, de ce fait, nous devons

poser ici une question essentielle pour la suite de notre travail: dans quelle mesure l'utilisation, à un premier niveau, par Althusser, du concept d'Humanisme comme fondement théorique commun aux idéologies théoriques ne correspond-t-il pas à ce qu'il entend, à un second niveau, celui de l'idéologie en général, quand il parle de la forme la plus générale, voire inéluctable, que revêt, peu importe le stade de développement des rapports de production, tout individu humain-social: la forme sujet dans des rapports de production, forme qui d'ailleurs assure la reproduction de ces derniers? Une telle question présuppose que l'humanisme dans les idéologies théoriques ne proviendrait pas exclusivement du fait que ces dernières sont en rapport étroit avec les idéologies pratiques de la structure sociale. Au contraire, nous sommes plutôt portés à établir une relation entre la forme idéologique la plus générale (forme qui exclut toute structure sociale particulière) que doit revêtir tout individu dans les rapports de production, la forme sujet et cette même notion de sujet que nous retrouvons dans toutes les idéologies théoriques et pratiques. Alors, nous posons la question suivante: dans quelle mesure n'y a-t-il point une tendance pour ainsi dire "naturelle" des idéologies théoriques à incarner spontanément la forme idéologique la plus générale, à savoir la nécessité d'une constitution de tout individu en sujet? Le discours idéo-

logique des idéologies théoriques proviendrait alors du fait que la forme sujet que doit nécessairement revêtir tout individu dans l'Histoire le conduit spontanément à produire des connaissances selon le modèle des idéologies théoriques. Bref, peut-on établir une relation entre l'humanisme théorique, l'anti-humanisme théorique d'Althusser et la question du sujet? ⁶

Notons qu'il y a un double volet à la question du sujet: l'un relevant du quotidien, de l'individu inséré et agissant dans des rapports de production et assurant, par cette forme générale, leur reproduction, l'autre relevant, au niveau de la pratique philosophique, d'une problématique humaniste (les rapports de production conçus comme des rapports entre des hommes libres, comme des rapports intersubjectifs) dont l'affinité avec l'idéologie particulière juridique ne laisse aucun doute. L'Humanisme théorique qui sert de fondement aux idéologies théoriques (économie, politique, histoire) ne serait-il que l'expression, en philosophie idéologique, d'un humanisme quotidien où dans la pratique sociale tout individu doit nécessairement revêtir la forme sujet? Dans l'article "Remarque sur une catégorie: "Procès sans Sujet ni Fin(s)", Althusser note:

"La question de la constitution des individus en sujets historiques, actifs dans l'histoire, n'a rien à voir, dans le principe, avec la question du "sujet de l'histoire", ou même des "Sujets de l'histoire". La première question est de nature scientifique: elle relève du matérialisme historique. La seconde question est de nature philosophique: elle relève du matérialisme dialectique." (Althusser, L. 1973: 70)



C'est la notion de sujets de l'histoire (économiques, politiques, idéologiques — de l'ensemble des productions dans l'histoire) que Marx dut rejeter pour instaurer le "Continent Histoire". Donc, le problème de la "coupure", du rejet de l'Humanisme théorique par Marx est de nature philosophique. Cela est évident dans la pratique théorique d'Althusser quand il définit, dans un premier temps, la philosophie sous un angle épistémologique, "comme Théorie de la pratique théorique", comme changement dans les moments structuraux des pratiques théoriques. Cela demeure exact lorsqu'il définit, dans un deuxième temps, la philosophie comme étant "en dernière instance lutte de classe dans la théorie". Le fait de lutter contre toute restauration d'une anthropologie humaniste dans le marxisme est du théorique qui reçoit une expression politique. Penser l'Histoire, l'économie en termes d'interaction de sujets transcendants

"(...) existant sous la forme de l'unité d'une

intériorité, et (théoriquement et pratiquement) responsable (l'identité, l'intériorité et la responsabilité sont constitutifs, entre autres, de tout sujet), donc comptable, donc capable de rendre compte de l'ensemble des "phénomènes" de l'histoire (...)" (Althusser, L. 1973: 73)

conduirait à rétablir la problématique avec laquelle Marx dut rompre pour effectuer, grâce à la production d'une tout autre problématique, une critique de l'économie politique et de l'idéologie anthropologique tacite qu'elle véhiculait.

Au chapitre VII du Livre II de Lire le Capital, Althusser indique l'imaginaire de l'économie politique classique: la prétention que son objet lui est empiriquement donné dans un "champ homogène" et plat, où son travail consisterait à mesurer, à quantifier selon... Voilà le problème. Le donné, l'immédiat doivent être fondés sur quelque chose. La "science des conclusions" ne serait-elle que l'appendice d'une "science des prémisses"? La "science des conclusions" ne serait-elle "que l'imaginaire en acte"? Alors, la prétention de l'économie politique ne serait "que le reflet spéculaire de la prétention de son objet à lui être donné". (Althusser, L. 1968 b: 24)

Pourtant, comme dans tout ce qui mérite d'être appelé science, le concept de l'objet doit être construit. L'Economie Politique n'a pas construit le concept de son objet,

ou du moins, elle ne l'a produit que dans "l'imaginaire de sa prétention". Or, quel est ce CENTRE qui guide et fonde les analyses des économistes, quel est cet objet spéculaire auquel tout se rapporte en reflet? Althusser nous dit que c'est l'Homme, le sujet auquel on juxtapose et éternise un certain nombre de besoins selon sa nature immuable. Ainsi:

"Le premier donné est donc un faux donné: ou plutôt il est bel et bien donné, donné par cette anthropologie, elle-même donnée. C'est elle, et elle seule en effet, qui permet de déclarer économiques les phénomènes groupés dans l'espace de l'Economie Politique: ils sont économiques en tant qu'effets (...) des besoins des sujets humains, bref de ce qui fait de l'homme, à côté de sa nature rationnelle (animal rationnelle), loquace (animal loquax), rieur (ridens), politique (politicum), moral et religieux, un sujet de besoins (homó oeconomicus). C'est le besoin (du sujet humain) qui définit l'économique de l'Economie." (Althusser, L. 1968 b: 29)

Est-ce le sujet humain qui constitue, comme fondement, le concept de l'objet "économique" de Marx? Althusser souligne au chapitre suivant que Marx, dans la construction du concept de l'objet de l'économie, ne se réfère pas à une quelconque nature humaine. Au contraire, concernant ce problème, Marx opère une révolution théorique sans précédent:

"(...) la structure des rapports de production détermine des places et des fonctions qui sont occupées et assumées par des agents de la pro-

duction, qui ne sont jamais que les occupants de ces places, dans la mesure où ils sont les "porteurs" (Träger) de ces fonctions." (Althusser, L. 1968 b: 53)

Alors, les véritables "sujets" ne sont pas les individus concrets tels que postulés par l'anthropologie naïve des économistes:

(...) mais la définition et la distribution de ces places et de ces fonctions. Les vrais "sujets" sont donc ces définisseurs et ces distributeurs: les rapports de production.

(...) Mais comme ce sont des "rapports", on ne saurait les penser sous la catégorie de sujet." (Althusser, L. 1968 b: 53)

L'histoire est donc un "procès sans sujet ni fin(s)".
Prétendre le contraire, c'est soutenir dans le marxisme une position idéaliste petite-bourgeoise. Une position matérialiste dialectique doit affirmer en substance que:

"(...) le marxisme n'a rien à voir avec "la question anthropologique" ("Qu'est-ce que l'homme?"), ou avec une théorie de la réalisation-objectivation-aliénation-désaliénation de l'Essence Humaine (comme chez Feuerbach et ses héritiers: théoriciens de la réification et du fétichisme philosophiques), ou même avec la théorie de "l'excentration de l'Essence Humaine" qui ne critique l'idéalisme du Sujet que dans les limites de l'idéalisme du Sujet, habillé des attributs de "l'ensemble des rapports sociaux" de la VI^e thèse (...)" (Althusser, L. 1973: 75)

Pourtant, si Althusser refuse à la notion de Sujet ou à celle de "sujets" toute valeur scientifique susceptible de fonder le savoir marxiste, il est loin de négliger un phénomène essentiel lorsqu'il considère les "sujets" non au niveau du matérialisme dialectique, mais au niveau du matérialisme historique. Ces derniers sont alors considérés comme AGENTS rendant possible la reproduction ⁷ de la structure sociale. Le terme "agent", dit-il, doit être examiné selon une acception autre que celle de "sujet" (philosophique) "libre" et "responsable" de l'ensemble de l'histoire. Les agents agissent non comme êtres libres, mais comme êtres DANS l'histoire selon les déterminations qu'imposent les rapports sociaux de production et de reproduction. Or:

"Ces agents ne peuvent être agents que s'ils sont sujets. Je crois l'avoir montré ("Idéologie et Appareils idéologiques d'Etat", La Pensée, juin 1970). Tout individu humain, c'est-à-dire social, ne peut être agent d'une pratique que s'il revêt la forme de sujet. La "forme-sujet" est en effet la forme d'existence historique de tout individu, agent des pratiques sociales: car les rapports sociaux de production et de reproduction comprennent nécessairement, comme partie intégrante, ce que Lénine appelle "les rapports sociaux (juridico-) idéologiques", qui, pour "fonctionner", imposent à tout individu-agent la forme de sujet. Les individus-agents agissent donc toujours dans la forme de sujets, en tant que sujets. Mais qu'ils soient nécessairement sujets, ne fait pas des agents des pratiques sociales-historiques le, ni les sujet(s) de l'histoire (au sens philosophique du terme: sujet de). Les agents-sujets ne

sont actifs dans l'histoire que sous la détermination des rapports de production et de reproduction, et dans leurs formes." (Althusser, L. 1973: 70-71)

La question de la constitution des individus en sujets sous la détermination des rapports de production et de leur reproduction n'a donc rien à voir avec la question du "sujet de" l'histoire, question centrale de l'humanisme philosophique. La première est du niveau scientifique, la seconde, du niveau philosophique. Il est donc impossible, selon l'aveu de l'auteur lui-même, d'établir un lien entre ces deux problématiques. Or, nous devons ici ne pas le prendre sur parole.

Nous prétendons que dans la formulation d'une théorie de l'idéologie en général et des éléments qu'elle implique (forme sujet dans une représentation d'un RAPPORT imaginaire), Althusser restaure une anthropologie de type anti-humaniste. Cette anthropologie, quoique tardive dans sa formulation partiellement définitive (les Notes pour une recherche, 1970) est présente TACITEMENT dès le début des textes d'Althusser et préside à l'interprétation qu'il apporte des œuvres de Marx. Elle commande donc la notion de "coupure" et la critique de l'Humanisme (aspect philosophique).

Certes, si on examine la question de la NECESSITE du

"sujet dans" l'histoire sans y voir la formulation d'une anthropologie, il est impossible de voir un lien avec la lutte politique constante qu'Althusser mène dans la théorie contre la notion de "sujet de" l'histoire. Ce qu'Althusser d'ailleurs lui-même ne voit pas. Cependant, si on prend au sérieux le fait de postuler que la notion de "sujet dans" l'histoire est une NECESSITE (théorique), que la découverte à l'état pratique par Marx d'une histoire sans sujet (au niveau théorique) N'ABOLIT PAS la réalité idéologique du "sujet de" (l'histoire), il devient impossible de tenir de tels propos sans admettre justement une anthropologie dont l'élément essentiel provient de l'affirmation selon laquelle tout individu est NECESSAIREMENT AGENT - SUJET - DANS "les rapports (juridico-) idéologiques", rapports sans lesquels il ne pourrait "fonctionner", quels que soient les rapports de production.

A l'aide de quelle autre raison pourrait-on expliquer la PERENNITE de l'humanisme? Comment rendre compte, sinon par une anthropologie de type anti-humaniste, qu'il y a une NECESSITE A L'HUMANISME COMME IDEOLOGIE?

Nous savons d'Althusser que la question de l'homme est à exclure du champ d'analyse de Marx. Mais nous savons aussi du même auteur que la découverte de Marx ne pulvérise aucune-

ment le mythe de l'homme.

Ces savoirs nous portent à croire que c'est parce que l'individu-homme est toujours NECESSAIREMENT interpellé en sujet AGISSANT DANS des rapports de production qu'il produit NECESSAIREMENT DANS LA CONNAISSANCE (ou dans la philosophie) DES ELEMENTS IDEOLOGIQUES.

Certes, on pourrait nous objecter que la lutte contre l'idéologie humaniste est ~~une~~ lutte exclusivement historique, qu'un jour l'idéologie en question disparaîtra pour faire place à la science. Une telle objection n'est pas valable dans la logique même de l'auteur qui, avant de définir la "nature de l'humanisme comme idéologie" (Althusser, L. 1974 a: 238) prend la précaution d'en faire un lien étroit avec l'inconscient au point d'affirmer que l'humanisme socialiste à l'ordre du jour en Union Soviétique est loin d'être un concept théorique, qu'il est "(...) chargé, quoi qu'on fasse, des associations de l'inconscient idéologique (...)" (Althusser, L. 1974 a: 247). Ainsi, l'étude théorique de l'humanisme socialiste exige la reconnaissance de l'humanisme comme idéologie que la science ne pourra JAMAIS éclipser:

"Marx n'a jamais cru que la connaissance de la nature de l'argent (un rapport social) pourrait détruire son apparence, sa forme d'existence: une chose, car cette apparence était son être

même, aussi nécessaire que le mode de production existant. Marx n'a jamais cru qu'une idéologie pourrait être dissipée par sa connaissance: car la connaissance de cette idéologie, étant la connaissance de ses conditions de possibilité, de sa structure, de sa logique spécifique et de son rôle pratique, au sein d'une société donnée, est en même temps la connaissance des conditions de sa nécessité. L'anti-humanisme théorique de Marx ne supprime donc aucunement l'existence historique de l'humanisme (...). Bien mieux: l'anti-humanisme théorique de Marx reconnaît, en le mettant en rapport avec ses conditions d'existence, une nécessité à l'humanisme comme idéologie, une nécessité sous conditions." (Althusser, L. 1974 a: 236-237)

Pourquoi l'humanisme ne meurt-il pas? Pourquoi y a-t-il une nécessité à l'humanisme comme idéologie? Nous, sommes conduits par de tels propos à dire que c'est en raison du fait que l'homme est un "animal idéologique", que sa structure de connaissance, en raison d'un mode de fonctionnement spécifique de son psychisme, le conduit spontanément à être dans l'idéologie, le porte spontanément à produire des connaissances idéologiques, c'est-à-dire selon l'espace clos sujet-objet qui caractérise le mode de production théorique de l'idéologie. Cependant, cette position est-elle conforme à l'entreprise théorique d'Althusser? En effet, ce dernier affirme explicitement:

"On ne peut connaître quelque chose des hommes qu'à la condition absolue de réduire en cendres le mythe philosophique (théorique) de l'homme.

Toute pensée qui se réclamerait alors de Marx pour restaurer d'une manière ou d'une autre une anthropologie ou un humanisme théoriques ne serait théoriquement que cendres. Mais, pratiquement, elle pourrait édifier un monument d'idéologie prémarxiste, qui pèserait sur l'histoire réelle, et risquerait de l'entraîner dans des impasses." (Althusser, L. 1974 a: 236)

Ces affirmations ne sont pas en contradiction avec notre thèse, car CONNAITRE l'homme comme animal idéologique ne signifie pas, loin de là, qu'on lui restitue un rôle de fondement à la théorie. C'est tout à fait le contraire qui est fait. Comme Althusser le souligne, la connaissance (scientifique) du fétichisme n'abolit pas le fétichisme. Elle dénonce plutôt la représentation d'une réalité inéluctable. De la même manière, la connaissance scientifique de l'homme comme animal idéologique confère à l'homme une réalité indéniable, celle justement d'être animal idéologique.

Cependant, il est important de noter le point suivant: l'affirmation du caractère idéologique de l'homme ne peut s'établir théoriquement qu'à partir d'une autre anthropologie qui permettrait d'affirmer que la première (l'anthropologie humaniste) doit être rectifiée ou du moins envisagée (par la pratique théorique) en fonction de la seconde. Ainsi, la connaissance par la nouvelle anthropologie de l'homme comme animal idéologique (méta-anthropologie que le matérialisme autorise à produire) dénoncerait l'anthropologie véhiculée

par l'humanisme théorique comme étant idéologique. Elle permettrait ainsi au marxisme de

"(...) fonder une politique concernant les formes idéologiques existantes, quelles qu'elles soient: religion, morale, art, philosophie, droit — et humanisme en tout premier lieu." (Althusser, L. 1974 a: 237)

Dire qu'Althusser substitue une anthropologie à une autre, c'est, semble-t-il, sombrer dans le paradoxe. Prendrait-il d'un côté ce qu'il retire de l'autre? Non: ce n'est pas le même objet qu'Althusser adopterait. L'anthropologie retirée serait celle du "mythe philosophique" de l'Homme comme CENTRE et SUJET LIBRE DE l'histoire; l'anthropologie restaurée devrait être celle qui permettrait de considérer comme idéologique l'anthropologie humaniste.⁸ Ainsi, la nouvelle anthropologie devrait remplir certaines conditions: elle ne pourrait être centrée sur le "je", elle devrait exclure de son champ toute notion de commencement ou de fin, elle devrait plutôt parler de "DECENTREMENT" que de sujet, etc. Ce n'est qu'à ces conditions qu'il serait possible de détecter, de dénoncer les illusions du commencement et de la fin, du sujet autonome qui croit se construire en toute liberté.

Or, une telle anthropologie existe chez un structura-

liste en psychanalyse: il s'agit de Jacques Lacan.⁹

Qu'Althusser ait subi l'influence de ce dernier, cela ne fait aucun doute puisqu'il le souligne lui-même dans

Lire le Capital I:

"C'est à l'effort théorique, pendant de longues années solitaire — intransigeant et lucide de J. Lacan, que nous devons, aujourd'hui, ce résultat qui a bouleversé notre lecture de Freud. En un temps où ce que J. Lacan nous a donné de radicalement neuf commence à passer dans le domaine public, où chacun peut, à sa manière, en faire usage et profit, je tiens à reconnaître notre dette envers une leçon de lecture exemplaire, qui, on le verra, dépasse en certains de ses effets son objet d'origine." (Althusser, L. 1968 a: 13 C'est nous qui soulignons à l'exception du terme lecture D.M.)

A maintes reprises, les termes lacaniens de miroir, de spéculaire, de métonymie-déplacement, de métaphore-condensation, d'IMAGINAIRE sont utilisés par Althusser. D'ailleurs, il va jusqu'à lui consacrer un article intitulé Freud et Lacan, article non négligeable pour quiconque aspire à comprendre la théorie de l'idéologie chez Althusser. En effet, cet article nous indique qu'Althusser s'intéressait à la psychanalyse lacanienne dès ses premiers écrits. Or, cet intérêt ne nous semble pas être quelque chose d'extrinsèque ou de plaqué à la problématique d'Althusser. Au contraire, suite à une description des différents registres constituant tout petit d'homme, Althusser précise à la fin de cet article que la connaissance de l'idéologie doit tenir compte de

la "méconnaissance imaginaire du "moi". C'est cette structure qui d'abord doit être élucidée pour quiconque entreprend une recherche sur l'idéologie. Ainsi, l'interprétation de Marx devra-t-elle passer par Lacan?

Mais s'il y a une anthropologie chez Althusser, à quel endroit devons-nous la chercher? Nous dirions qu'elle est omniprésente IMPLICITEMENT dans ses écrits quand il lutte contre l'historicisme, la dialectique hégélienne, l'économisme, l'empirisme, quand il parle de structure sociale décentrée. Par contre, elle est présente littéralement et EXPLICITEMENT dans l'article Freud et Lacan, dans le projet d'élaborer une théorie de l'idéologie en général dont la première formulation se situe dans Marxisme et Humanisme et la seconde, plus exhaustive, dans la deuxième partie de Idéologie et Appareils Idéologiques d'Etat.

Ce qu'Althusser se propose dans ces textes, c'est l'élaboration d'une théorie de l'idéologie qui ne tiendrait pas compte des idéologies théoriques, des idéologies particulières (régionales) ni des positions ou intérêts de classe rattachés à ces idéologies. Il s'agit plutôt de construire un modèle susceptible de rendre compte de la structure générale de l'ensemble des idéologies. Ce modèle n'est pas donné empiriquement dans les différentes formes d'existence historique

de l'idéologie. Les concepts de société, d'histoire, de temps ne sont pas donnés immédiatement dans l'expérience empirique. Ils doivent être construits. De la même manière, le concept susceptible de rendre compte du mécanisme universel de l'idéologie doit être construit. Nous pensons que la théorie produite par Althusser tient à la prise en considération d'une structure qui relève, en dernière instance, du fonctionnement du psychisme chez l'homme. Cette structure qu'Althusser expose serait, à notre avis, modelée sur la conception de l'Homme telle qu'exprimée théoriquement dans l'oeuvre de Jacques Lacan.

Ainsi, afin d'examiner:

- 1) le mode de production de la connaissance idéologique;
- 2) la raison pour laquelle Althusser considère que certaines oeuvres de Marx sont franchement idéologiques (celles d'avant la "coupure") et d'autres entachées d'idéologie;
- 3) l'anthropologie d'Althusser (laquelle commande sa théorie épistémologique);
- 4) la conception de la philosophie reliée à l'anthropologie, il nous faut procéder à un exposé de la conception lacanienne de la structuration du sujet.

Il nous sera par la suite possible d'établir comment l'interprétation originale de Marx par Althusser relève, dans son ensemble, de cette anthropologie qu'il assume.

NOTES

- (1) Nous examinerons ce type de lecture au chapitre IV.
- (2) De fait, cette définition de la philosophie succède à un remaniement progressif, à partir de 1967-1968, de la première définition de la philosophie conçue dans "Pour Marx" et "Lire le Capital" comme "Théorie de la pratique théorique".
- (3) Dans le texte intitulé "Remarque sur une catégorie: "Procès sans Sujet ni Fin(s)" Althusser souligne que Kant est le philosophe le plus "pur" de l'idéologie bourgeoise".
- (4) Notons qu'Althusser établit en certains endroits, un rapport très étroit entre idéologies pratiques et idéologies théoriques: les dernières ne seraient que l'émanation dans la théorie des premières. Il ressort clairement que, par le fait même, les idéologies théoriques sont en rapport avec les conditions matérielles: elles permettent la domination de classe au niveau de la théorie. Le texte que nous citons est, indéniablement, d'inspiration théoriciste.

Le problème de la relation entre théorie et pratique (la théorie comme issue de la pratique ou la pratique comme garantie de la connaissance théorique) chez Althusser rejoint au bout du compte le problème plus général de la connaissance et de son rapport au réel. Althusser refuse de concevoir la connaissance selon le modèle empiriste d'un sujet qui extrairait l'essence d'un objet réel. Cette conception, basée sur une sorte de téléologie de la raison, présuppose que la connaissance est contenue dans le réel, qu'elle précède le sujet qui n'a qu'à décaper l'objet pour voir le concept à l'oeil nu. Or, dit Althusser, l'objet de connaissance n'est absolument pas identique à l'objet réel puisque le procès de connaissance est un procès qui se déroule entièrement dans la pensée. Marx, dit-il, dans l'Introduction à la critique de l'économie politique a nettement évité cette confusion en distinguant l'objet réel de l'objet de connaissance.

Ce dernier est un produit de la pensée. La connaissance s'approprie le concret sous le mode d'un concret-de-pensée.

Althusser traduira ce processus se déroulant entièrement dans la pensée de la manière suivante: une Généralité II, en tant que "théorie", corps de concepts (champ de position de tout problème) transforme une Généralité I, matière première "toujours-déjà complexe" (science + idéologie: l'idéologie n'existe pas à l'état pur; il n'y a pas de sol originnaire pré-réflexif) en une Généralité III, en concret-de-pensée. Ce procès n'est pas le simple développement d'une première Généralité à la manière du développement de l'Idée chez Hegel. Il est un procès discontinu où la priorité est mise sur la Généralité II (problématique théorique) par laquelle se produit la transformation.

- (5) Cette affirmation est finalement reliée à la position politique d'Althusser au sein du P.C.F. Pour des raisons qu'il nous est impossible d'examiner dans le cadre de ce travail, ce dernier, en tant que parti à visée "ouvriériste", a toujours eu une méfiance extrême des intellectuels. Il en résulte que la France n'a jamais eu d'intellectuels marxistes. Dans sa préface à Pour Marx, Althusser indique les conséquences d'une telle carence: les intellectuels ont rapidement été intégrés au pouvoir de la classe dominante. Ainsi, la pratique théorique fut conçue exclusivement comme une activité purement bourgeoise. Althusser refuse de concevoir la théorie comme pure spéculation n'ayant aucun effet sur la pratique de la lutte des classes. Au contraire, selon notre auteur, la théorie est une pratique au sens fort du terme: une pratique au même niveau que la pratique concrète de la lutte des classes. En ce sens, l'avenir de tout mouvement révolutionnaire est autant relié au développement de la pratique théorique qu'à la pratique pratique. Refuser tout statut de pratique à la pratique théorique revient à affirmer que les écrits de Marx sont une sorte de Bible où la Vérité de l'Histoire serait écrite au futur antérieur. Or, on sait que l'effort d'Althusser consiste en bonne partie à nier ce dogmatisme. Marx n'a pas tout dit. Il revient à ses successeurs de penser son impensé, de produire en théorie ce qui n'existe qu'à l'état pratique dans la théorie même de Marx ou encore dans la pratique concrète de la lutte des classes. Cette tâche

est d'autant importante que son absence risque de provoquer un certain laxisme au sein de la pratique politique elle-même.

- (6) Nous avons dit la forme la plus générale puisqu'Althusser précise que la catégorie de sujet, bien qu'elle n'apparaisse sous la forme la plus développée, la plus apparente qu'avec l'avènement de l'idéologie juridique bourgeoise (elle est alors dans le mode capitaliste de production de la vie matérielle, la condition des rapports marchands dans la production et la circulation), il n'en demeure pas moins qu'elle fonctionne, à d'autres époques, comme par déplacement. On la retrouve ainsi dans des catégories apparemment étrangères "par exemple chez Platon, l'âme, Dieu, etc.". (Althusser, L. 1976: 110)
- (7) Pouvons-nous en dire autant au niveau de la transformation des rapports de production?
- (8) En produisant une nouvelle anthropologie, Althusser prolongerait la science marxiste dans ce que, justement, elle autorise: permettre (en son sein comme ailleurs en théorie) de considérer sa propre pré-histoire théorique (le Marx humaniste) comme idéologique.
- (9) Dans un article intitulé "Lacan et Althusser: une rencontre et des promesses", Michel Dufour écrit:
- "Mes recherches me conduisent à soutenir que, malgré de larges emprunts à Bachelard, la théorie althusserienne s'est surtout enrichie jusqu'ici en prospectant le champ théorique freudien, revu et corrigé par Lacan. Témoignent en ce sens:
- L'analyse intrinsèque des textes d'Althusser et de son équipe (...)

- Un article très explicite d'Althusser sur ce sujet. (L'auteur indique en bas de page qu'il s'agit de l'article Freud et Lacan.)
- Le fait que l'équipe althussérienne, avant d'entreprendre la lecture symptomale du Capital, venait de participer à un long séminaire sur Lacan." (Dufour, M. 1973: 167-168)

CHAPITRE II - L'IMAGINAIRE ET LA CONNAISSANCE PARANOÏAQUE
CHEZ LACAN

a) Position du problème: idéologie, imaginaire et aliéna-
tion

L'affirmation selon laquelle il y a une anthropologie chez Althusser repose essentiellement sur la construction théorique originale du concept d'idéologie dans l'ensemble de son oeuvre. Cependant, en raison de l'usage à plusieurs paliers de ce concept chez l'auteur, il est important, afin d'éviter toute confusion, d'inventorier la pluralité d'emplois et de sens que revêt ce concept selon le contexte où il est employé. Sans établir une énumération exhaustive, dégageons certains niveaux d'emploi:

Premier niveau: épistémologique: l'idéologie est opposée à la science.

Exemple: 1) l'ensemble des sciences humaines est dit idéologique à l'exception de "la psychanalyse et, dans une certaine mesure, la linguistique". (Althusser, L. 1974 b: 39). Ces dernières sont considérées comme scientifiques.

2) les Manuscrits de 1844 sont idéologiques par opposition au Capital qui est dit scientifique.

Deuxième niveau: topique: l'idéologie comme instance de la structure sociale. L'idéologie existe dans toute société. Sa fonction consiste à rendre possible la reproduction des rapports de production. A ce niveau, elle existe dans des appareils idéologiques d'Etat qui la matérialisent. Les AIE sont des appareils où se déroule la lutte idéologique de classes.

Troisième niveau: descriptif: 1) idéologies pratiques: l'idéologie comme élément présent dans le vécu quotidien des agents de la pratique sociale. A ce niveau, elle est profondément inconsciente, ce qui d'ailleurs est la condition même de la conscience (idéologique). Exemple: idéologie religieuse, juridique, politique, esthétique, etc.

2) idéologies théoriques: elles sont l'expression, dans le domaine

de la théorie, des idéologies pratiques.
Exemple: science politique, économie
politique, droit, sociologie.

Quatrième niveau: à notre avis: anthropologique: l'idéologie en général. L'idéologie est éternelle. Elle "représente le rapport imaginaire des individus à leurs conditions réelles d'existence". (Althusser, L. 1976: 101) A ce niveau, l'idéologie a toujours comme élément la catégorie de sujet autonome.

Malgré les divers sens théoriques de ce concept selon la place qu'il occupe dans la recherche spécifique de la solution d'un problème, peut-on affirmer qu'au bout du compte, la multiplicité des niveaux ou sens peut se réduire à un seul susceptible de rendre compte d'une unité dans la problématique générale althussérienne? A la condition d'exclure le quatrième niveau de l'ensemble et d'y voir la formulation tacite d'une anthropologie, nous pensons pouvoir répondre affirmativement à cette question. Cette position semble d'autant indiquée qu'Althusser lui-même nous invite, avec quelque prudence, à la prendre. Examinant dans le P.-S. à l'article Idéologie et Appareils Idéologiques d'Etat

"la nature de classe des idéologies existant dans une formation sociale" (et l'ensemble des niveaux idéologiques considérés ci-haut existe dans une formation sociale), Althusser souligne que les idéologies naissent des "classes sociales prises dans la lutte des classes". (Althusser, L. 1976: 125) Elles ne naissent ni des Appareils Idéologiques d'Etat, ni de l'idéologie dominante matérialisée dans les AIE, ni de la lutte des classes dans les AIE. De quel endroit naît l'idéologie en général? Certainement pas des lieux énumérés ci-haut. Alors qu'est-elle? C'est une chose...

"Le "mécanisme" de l'idéologie en général est une chose. On a vu qu'il se réduisait à quelques principes tenant en quelques mots (aussi "pauvres" que ceux qui définissent selon Marx la production en général, ou chez Freud l'inconscient en général). S'il a quelque vérité, ce mécanisme est abstrait au regard de toute formation idéologique réelle." (Althusser, L. 1976: 123)

Selon Althusser, l'idéologie en général n'a absolument rien à voir avec la lutte des classes. Or, la lutte de classes existe dans les AIE; ils sont un aspect de cette lutte. Par le fait même, ils ne peuvent aucunement réaliser l'idéologie en général ni même réaliser sans conflits l'idéologie de la classe dominante. Bref, il n'y a aucune continuité entre l'idéologie en général et les idéologies (théoriques, pratiques, etc.). Mais s'il n'y a pas de relation

entre cette idéologie et les autres, doit-on parler alors de parallélisme? Nous pensons pouvoir affirmer ceci: le "mécanisme" de l'idéologie en général (qui traduit selon nous une anthropologie) peut rendre compte du concept d'idéologie opposée à la science, des idéologies théoriques, des idéologies pratiques, etc. en tant que les éléments formels qui caractérisent la première se retrouvent, avec certaines variantes dues à leurs aspects historiques, concrets, matériels, dans les dernières. D'ailleurs, Althusser lui-même affirme que le projet d'une théorie de l'idéologie en général constitue comme théorie "(...) un des éléments dont dépendent les théories des idéologies (...)". (Althusser, L. 1976: 99)

Le projet d'une théorie de l'idéologie en général ne peut avoir comme objet la production (qui, on le sait, a ses éléments a-historiques) ou le politique, ni même telle idéologie concrète qui n'exprime que la représentation d'un rapport "simple", vécu des hommes à leur monde. Alors quel est son objet? L'idéologie, nous dit Althusser, concerne un "rapport de rapports":

"L'idéologie concerne donc le rapport vécu des hommes à leur monde. Ce rapport, qui n'apparaît "conscient" qu'à la condition d'être inconscient, semble, de la même manière, n'être simple qu'à la condition d'être complexe, de ne pas être un

rapport simple, mais un rapport de rapports, un rapport au second degré. Dans l'idéologie, les hommes expriment, en effet, non pas leurs rapports à leurs conditions d'existence, mais la façon dont ils vivent leur rapport à leurs conditions d'existence: ce qui suppose à la fois rapport réel et rapport "vécu", "imaginaire". L'idéologie est, alors, l'expression du rapport des hommes à leur "monde", c'est-à-dire l'unité (surdéterminé) de leur rapport réel et de leur rapport imaginaire à leurs conditions d'existence réelles. Dans l'idéologie, le rapport réel est inévitablement investi dans le rapport imaginaire: rapport qui exprime plus une volonté (conservatrice, conformiste, réformiste ou révolutionnaire) voire une espérance ou une nostalgie, qu'il ne décrit une réalité." (Althusser, L. 1974: 240)

Ce texte invoque incontestablement les données de la psychanalyse lacanienne. Or, nous savons que cette dernière véhicule une anthropologie. Alors l'anthropologie de Lacan fournirait-elle au marxisme les éléments susceptibles d'expliquer pourquoi les représentations qu'ont les hommes du réel ne correspondent pas au réel, pourquoi la perception du réel est toujours déformée?

Dans un article intitulé Critique de la théorie d'Althusser sur l'Idéologie, E. de Ipola note l'influence certaine de la théorie psychanalytique de Lacan sur la conception althusserienne de l'idéologie:

"L'affirmation selon laquelle l'idéologie n'a pas d'histoire (dans le sens que son fonctionnement a été et sera invariablement le même quelles que

soient les formes concrètes que les idéologies assument dans le cours de l'histoire) est explicitement en rapport avec la thèse, imputée à Freud, sur l'a-historicité de l'inconscient, ("l'inconscient est en-dehors"). De même, de manière moins explicite mais cependant très significative, les indications sur le fonctionnement doublement spéculaire de l'idéologie, évoquent clairement les conceptions de la psychanalyse lacanienne à propos de ce qu'elle appelle "le stade du miroir", matrice et ébauche de la constitution du moi." (Ipola, E. de 1976: 42)

Si marxisme et psychanalyse sont inconciliables au niveau économique par exemple (car l'un parle de rapports de production, l'autre de sujet), ils deviennent cependant compatibles lorsqu'on les transpose au niveau de l'idéologie dont la fonction est d'intégrer les individus-sujets à l'ensemble des pratiques prescrites par les rapports de production d'une société donnée. Qu'est-ce que Marx et Freud nous ont appris?

La leçon de Marx et de Freud est une leçon de "DECENTREMENT". Alors, de la même manière que la théorie marxiste qui permet une critique de toute pensée CENTREE (d'ailleurs Marx n'échappe pas au centre dans la genèse de sa pensée — c'est la raison pour laquelle Marx n'est pas tout marxiste) Freud, ou plus précisément son disciple Lacan, dans sa leçon de "Decentrement" nous permet de découvrir, de prendre conscience d'un lieu de "méconnaissance imaginaire", d'un MOI-CENTRE qui se,

"reconnaît" en miroir dans les formations idéologiques:

"(...) Depuis Marx, nous savons que le sujet humain, l'ego économique, politique ou philosophique n'est pas le "centre" de l'histoire — nous savons même, contre les Philosophes des Lumières et contre Hegel, que l'histoire n'a pas de "centre", mais possède une structure qui n'a de "centre" nécessaire que dans la méconnaissance idéologique. Freud nous découvre à son tour que le sujet réel, l'individu dans son essence singulière, n'a pas la figure d'un ego, centré sur le "moi", la "conscience", ou l'"existence", (...) que le sujet humain est décentré, constitué par une structure qui elle aussi n'a de "centre" que dans la méconnaissance imaginaire du "moi, c'est-à-dire dans les formations idéologiques où il se "reconnaît." (Althusser, L. 1976: 33-34)

Le moi se "reconnaît" dans les formations idéologiques. La structure de "méconnaissance" caractériserait tantôt la manière de fonctionner du moi, tantôt celle de l'idéologie. Puisque l'imaginaire survient tant au niveau du moi qu'au niveau de l'idéologie, il s'agirait, pour dégager la signification du concept d'idéologie chez Althusser, "de considérer l'idéologie comme une sorte de "fantasme social" et, réciproquement, de considérer le fantasme comme une sorte "d'idéologie individuelle". (Ipola, E. de 1976: 44)

Mais ce parallélisme, dit Ipola, pose un petit problème: celui de l'articulation ou de la relation entre l'un et l'autre registre. La théorie althussérienne solutionnerait ainsi le problème: "l'idéologie se définirait précisément

comme "l'instance" qui opère la médiation entre les deux registres". (Ipola, E. de 1976: 44) Selon Ipola, examinée de cette manière, l'idéologie:

- 1) est l'instance du tout social qui permet à la subjectivité de se conformer "aux exigences des lois du fonctionnement du tout social". L'individu "incorpore" les tâches exigées par la société sans détermination d'agents extérieurs: il les accepte de lui-même, croyant les avoir choisies. Cela est possible, dit-il, puisque l'incorporation n'origine pas d'une coercition, mais de la constitution même de l'individu, de sa "manière d'être" de son "caractère", de sa "personnalité";
- 2) transforme "la répartition sociale des agents en ce qui concerne le procès de production, répartition qui se présente comme une assignation extérieure, imposée par des mécanismes économiques ou autres, en une détermination "intérieure" à la subjectivité de chacun des agents en question, en un lieu inscrit dans la structure singulière de la "personnalité" de chaque individu". (Ipola, E. de 1976: 45)

Or, l'efficacité idéologique, qui permet l'assujettissement

des individus aux tâches prescrites par les rapports de production, exige qu'aucune contrainte ou répression physique ne soit exercée par un quelconque agent extérieur: économique ou politique. Il faut que l'idéologie de la structure sociale puisse s'INCARNER (ou plutôt s'INTERIORISER) DANS l'individu en lui fournissant l'assurance d'une identité propre, d'une singularité irremplaçable. Un tel processus n'est possible qu'à la condition suivante: que l'individu soit "perméable" à l'idéologie ou que l'idéologie "pétrisse" la subjectivité de l'individu. Ce moulage exige hors de tout doute une homologie de structure entre ce qui compose l'individu et l'idéologie du tout social. Ipola conclut la première partie de son analyse en disant:

"Ceci expliquerait pourquoi l'idéologie fonctionne, par exemple, selon le mécanisme de la "relation spéculaire": c'est que ce mécanisme est constitutif du fonctionnement psychique de l'individu. Ceci expliquerait également le caractère imaginaire des représentations idéologiques. C'est que l'imaginaire, comme nous l'avons vu, qualifie intimement les opérations qui vont marquer la constitution et "l'évolution" du moi individuel. L'intervention de l'idéologie consisterait donc à "enclencher", à analyser ces mécanismes, à respecter leurs formes, leur rythme et leur tendance. Il ne suffit pas cependant d'affirmer que l'idéologie opère dans le registre de l'imaginaire parce qu'elle convient au fonctionnement de l'imaginaire de l'individu. Ce qui est important c'est que, étant imaginaires, les systèmes de représentations idéologiques répondent aux "besoins" (c'est-à-dire aux intérêts) sociaux. En d'autres termes, si l'individu est "capable" de fonctionnement imaginaire, l'idéologie à son tour

doit être capable d'agir sur ce fonctionnement imaginaire de manière à le subordonner aux exigences de la reproduction du tout social. Dans cette mesure, l'idéologie réussira à contribuer effectivement à la reproduction et à la consolidation des rapports de production." (Ipola, E. de 1976: 46)

L'affirmation d'une anthropologie est ici pratiquement esquissée. Pourtant, Ipola ne l'évoque pas. Pourquoi?

Pour deux raisons.

Première raison: Parce que l'auteur insiste sur la primauté de l'idéologie du tout social (et non sur la primauté du psychisme de l'individu) et des conditions de son efficacité, il n'est pas loin de l'affirmation selon laquelle il faudrait des agents extérieurs dont la fonction se réduirait à ajuster le fonctionnement de l'idéologie du tout social sur le mécanisme psychique de l'individu. Considérant la théorie d'Althusser sur l'idéologie, il l'analyse sous l'aspect fonctionnaliste-sociologique (et non philosophique): la manière par laquelle sont reproduits les rapports de production. IL NE POSE PAS EXPLICITEMENT CE QUI PRESIDE (L'A PRIORI) A TOUTE ANALYSE OU CONCEPTION D'ALTHUSSER SUR L'IDEOLOGIE (quelle qu'elle soit): L'ANTHROPOLOGIE INSPIREE DE JACQUES LACAN.

Deuxième raison: Tout en dégagant un point qui nous

paraît essentiel pour la compréhension de la théorie de l'idéologie chez Althusser, cette étude reste à notre avis limitée en raison d'un manque de rigueur théorique dans l'analyse du concept lacanien d'imaginaire. S'il est exact "de retenir que, pour Lacan, à toute relation imaginaire est inhérente une composante irréductible de "fiction", (Ipola, E. de 1976: 43) il n'en demeure pas moins que limiter le concept d'imaginaire chez Lacan à cette définition conduit à prendre l'effet pour la cause.

Nous verrons dans les pages qui suivent que le concept d'imaginaire chez Lacan exprime d'abord et avant tout un procès d'aliénation. Certes, la "fiction" est un élément constitutif de l'imaginaire, mais il est essentiel de voir que pour Lacan, la cause (l'aliénation dans l'imago autre) produit un effet (la fiction). C'est parce qu'il y a une image (imago) aliénante qu'il y a fiction. C'est pourquoi nous affirmons que la théorie psychanalytique lacanienne institue une anthropologie dégagant le fonctionnement du psychisme chez l'animal humain.

Ce fonctionnement du psychisme, relié à une manière d'être spécifique de l'animal humain conduit Lacan à produire, d'une part, une théorie du mode d'acquisition des connaissances par le sujet humain, d'autre part, une théorie

générale du mode de production du savoir (représentations ou concepts) concernant le "monde", la société dans lesquels l'animal humain vit, agit et pense. Selon Lacan, cette production de connaissances chez l'animal humain s'effectue selon le mode de la "paranoïa", de l'aliénation dans l'autre, le double, l'image. Il s'agit justement là du caractère le plus archaïque de la connaissance humaine. (Lacan, J. 1966: 111)

Suite à la prise en considération de l'anthropologie et de l'épistémologie de Lacan, nous avons remarqué que les oeuvres de Marx considérées par Althusser comme idéologiques fonctionnent théoriquement (dans leur "problématique") selon le mode de l'autre-double-reflet-image-centre-aliénation. Nous nous croyons ainsi justifié à postuler qu'en empruntant l'anthropologie de Lacan, Althusser assume, par voie de conséquence, son épistémologie. Les oeuvres de la "coupure" seraient délimitées suite à un tel emprunt.

Avant de procéder plus avant dans de telles affirmations, nous devons exposer 1) la similitude des problématiques althussérienne et lacanienne 2) l'anthropologie de Lacan. Par la suite, en analysant les textes "idéologiques" de Marx, en montrant qu'ils fonctionnent théoriquement (au niveau du mode de production de connaissances idéologiques) selon le

mode de l'autre-double-reflet-image-centre-aliénation (bref, de la "méconnaissance imaginaire"), c'est-à-dire au niveau de ce que Lacan appelle le caractère paranoïaque de la connaissance, nous serons en mesure de mettre à l'épreuve ce que nous soutenons.

b) Rapport entre la théorie psychanalytique de J. Lacan et la théorie épistémologique (philosophique) d'Althusser

Dans l'article Freud et Lacan, Althusser nous indique l'apport que la psychanalyse peut offrir à la théorie marxiste: la reconnaissance du "centre" et la nécessité de son rejet comme scorie idéologique. Par la psychanalyse, dit-il, "nous est sans doute ouverte une des voies par lesquelles nous parviendrons peut-être un jour à une meilleure intelligence de cette structure de la méconnaissance, qui intéresse au premier chef toute recherche sur l'idéologie".

(Althusser, L. 1976: 34) Dans cet article de janvier 1964 (article écrit deux mois après un autre où Althusser avait parlé de "rapport imaginaire" — il s'agit de Marxisme et Humanisme, octobre 1963),¹ Althusser nous informe de la direction que doit prendre toute recherche sur l'idéologie.

- Mais il fait plus encore: il nous indique que ce n'est pas la réalité sociale qu'il faut tenir comme étant responsable

de la déformation idéologique. Au contraire, c'est dans le "MOI", car le moi se "reconnaît" dans toute "formation idéologique" (formation de connaissances idéologiques, formation d'idéologies théoriques ou pratiques, formations idéologiques dans le tout social) parce qu'il porte en lui-même un CENTRE qui provoque en LUI comme dans SES productions des éléments de "méconnaissance imaginaire". La "structure de la méconnaissance" ne peut relever directement de la réalité sociale. Du moins, la méconnaissance relative à la structure sociale présuppose l'affirmation d'une "structure de la méconnaissance" inhérente au "moi". L'élucidation de ce présupposé rendra alors possible d'obtenir les réponses aux questions suivantes: 1) par quoi l'intégration des individus dans la structure sociale est-elle possible? 2) pourquoi l'idéologie existe-t-elle dans toute société? 3) pourquoi la structure sociale est-elle opaque aux agents (maître-esclave, seigneur-serf, capitaliste-prolétaire) qui en font partie?

Quand Althusser élabore sa théorie de l'idéologie en général nous pouvons dire qu'elle concerne principalement deux niveaux: celui de la sociologie générale et celui de l'épistémologie:

- 1) Niveau de la sociologie générale: Althusser insiste

sur le fait qu'il y a chez l'animal humain un moi qui, dans sa reconnaissance comme "moi", méconnaît le réel: il s'imagine être un moi-sujet autonome, auto-déterminant et "marchant tout seul" sans que personne lui impose, en dernière instance, ses décisions finales.

Nous sommes tous des sujets. Il est impossible d'y échapper. Pourquoi? Dans quel sens? Au sens où tout individu, qui nécessairement doit être converti en sujet, vit "spontanément" ou "naturellement" dans l'idéologie; au sens que "l'homme est par nature un animal idéologique".

(Althusser, L. 1976: 111)

L'homme est par nature un animal idéologique parce qu'il ne peut pas échapper à la constitution d'une subjectivité:

"Dans l'acception courante du terme, sujet signifie en effet 1) une subjectivité libre: un centre d'initiatives, auteur et responsable de ses actes; 2) un être assujéti, soumis à une autorité supérieure, donc dénué de toute liberté, sauf d'accepter librement sa soumission. Cette dernière notation nous donne le sens de cette ambiguïté, laquelle ne réfléchit que l'effet qui la produit: l'individu est interpellé en sujet (libre) pour qu'il se soumette librement aux ordres du Sujet, donc pour qu'il accepte (librement) son assujétissement, donc pour qu'il "accomplisse tout seul" les gestes et actes de son assujétissement. Il n'est de sujets que par et pour leur assujétissement. C'est pourquoi ils "marchent tout seuls." (Althusser, L. 1976: 121)

A cette étape de notre travail, retenons moins de ce texte les mécanismes d'autorégulation de l'idéologie que l'effet qu'ils produisent: la croyance nécessaire, inéluctable, présente, peu importe l'époque, chez tout individu, qu'il est un être autonome, personnel, irremplaçable.

Cette réalité d'un "je" se croyant autonome (comme s'il s'était fait de lui-même) est RENFORCE en société capitaliste par l'idéologie juridique. ² Le nom reçoit une importance démesurée dans notre société. Il est au centre de toute activité: tant au niveau de la production qu'au niveau des produits (je suis propriétaire de cet objet que je me suis procuré par mon travail: il m'appartient parce que je suis le seul propriétaire de moi-même, de mon je ³) et de l'échange entre "je" de ces produits.

Cependant, au niveau des idéologies pratiques, l'idéologie juridique (quoique dominante en société capitaliste par sa relation avec l'économique) est loin d'être la seule idéologie où l'emphase est mise sur le sujet autonome. Toutes les idéologies pratiques concourent, chacune dans son domaine, à une SURESTIMATION du SUJET: l'idéologie esthétique implique la croyance que le moi-sujet-autonome libre se projette et s'identifie dans son oeuvre, qu'il est cette oeuvre qu'il vient de produire en tant que sujet unique

(loin de lui la perception que la société y est pour la majeure partie); le sujet de l'idéologie religieuse a la conviction qu'il continuera à vivre comme moi-sujet-autonome dans un monde de félicité où il rencontrera les autres sujets; le sujet de l'idéologie politique croit être représenté en personne, comme moi-sujet-autonome dans ses représentants qu'il a, comme sujet libre, élus; le sujet de l'idéologie philosophique, le moi-sujet-autonome-libre en tant que sujet qui extrait ou produit des connaissances (ou encore le "moi" transcendantal kantien ou les "moi" transcendants husserliens et les variantes existentialistes qui en découlent — Sartre, Merleau-Ponty, etc.).

Toutes ces idéologies postulent une AUTONOMIE DU SUJET dont la fonction dernière est de permettre la reproduction des rapports de production.

2) Niveau épistémologique: le mécanisme de la déformation dans la reconnaissance-méconnaissance

Il faut prendre conscience que cette SURESTIMATION du moi-sujet-autonome en société bourgeoise n'est pas que l'effet d'une cause unique: un mode de production basé sur l'achat et la vente de la force de travail. Nous le répétons: un tel mode de production ne fait qu'AMPLIFIER ce qui est

déjà là, car l'illusion de l'autonomie du sujet relève d'une manière d'être de l'animal humain dans un procès de représentation du réel. Cette représentation du réel n'est pas, selon Althusser, le reflet même du réel. Elle est filtrée par un RAPPORT IMAGINAIRE DEFORMANT, rapport qui est dans le sujet et qu'il faut élucider pour accéder à la compréhension de l'effet idéologique. Althusser dit:

"Dans l'idéologie est donc représenté non pas le système des rapports réels qui gouvernent l'existence des individus, mais le rapport imaginaire de ces individus aux rapports réels sous lesquels ils vivent..

S'il en est ainsi, la question de la "cause" de la déformation imaginaire des rapports réels dans l'idéologie tombe, et doit-être remplacée par une autre question: pourquoi la représentation donnée aux individus de leur rapport (individuel) aux rapports sociaux qui gouvernent leurs conditions d'existence et leur vie collective et individuelle, est-elle nécessairement imaginaire? Et quelle est la nature de cet imaginaire?" (Althusser, L. 1976: 104)

Pour accéder à une compréhension scientifique de l'idéologie, c'est-à-dire pour "esquisser un discours qui tente de rompre avec l'idéologie pour risquer d'être le commencement d'un discours scientifique (sans sujet) sur l'idéologie", (Althusser, L. 1976: 113) il faut avant tout dire que la déformation reliée à la représentation idéologique tient non au réel, qu'elle tient à un rapport imaginaire et que "c'est la nature imaginaire de ce rapport

qui soutient toute la déformation imaginaire qu'on peut observer (si on ne vit pas dans sa vérité) dans toute idéologie". (Althusser, L. 1976: 104)

Or, quiconque parle de déformation parle de connaissance. La connaissance idéologique est CENTREE sur un MOI-JE qui doit être mis en veilleuse (la disparition étant impossible: la science n'abolit pas l'idéologie comme la reconnaissance de la "méconnaissance" n'abolit pas la méconnaissance pour Lacan) pour qu'advienne la science.

Tant et aussi longtemps que les notions de moi-sujet-autonome-libre persistent, c'est l'idéologie, le "rapport imaginaire" qui est à l'oeuvre. Or ces notions sont corrélatives de celles de reflet-double-centre. Nous entrevoyons déjà les raisons qui conduiront Althusser à considérer les textes de Marx antérieurs à l'Idéologie allemande comme étant idéologiques. C'est qu'ils fonctionnent selon un mode de connaissance qui implique l'ensemble de ces notions.

Tous ces propos sous-tendent, selon nous, une anthropologie, une certaine idée de la nature humaine. Jamais Althusser n'admet explicitement le flirt qu'il entretient avec un tel présupposé puisé chez Lacan. Pourtant ses

préoccupations théoriques sont, à maints égards, analogues à celles du psychanalyste structuraliste.

Ainsi quand J. Lacan élabore sa conception de la structuration du sujet (tout opposée à l'humanisme classique: il s'agit d'un anti-humanisme, anti-je, anti-liberté), nous pouvons affirmer qu'il l'établit, lui aussi, à deux niveaux: celui de la sociologie générale (théorie de l'idéologie de l'individu-sujet-moi-autonome dans la société) et celui de l'épistémologie (déformation: reconnaissance-méconnaissance).

1) Niveau de la sociologie générale: théorie de l'idéologie de l'individu-sujet-moi-autonome dans la société

L'entreprise de Lacan consiste fondamentalement en une critique radicale du moi-je-autonome comme lieu de méconnaissance par le sujet de ce qui le détermine. Si le moi (formation de l'imaginaire) est un élément essentiel dans la structuration du sujet, il n'en demeure pas moins que sa SURESTIMATION théorique, sa mise en scène comme élément scientifique d'explication du réel conduit, tant au niveau de la psychanalyse qu'au niveau des sciences conjecturales⁴, à la formulation d'idéologies masquant au sujet la place et le rôle qu'il occupe par la détermination qu'il reçoit.

de l'ordre culturel (et du réel). La notion de moi-sujet-autonome n'est pas scientifique. Toute science qui s'en réclame (psychanalyse ou autre) régresse par rapport à la découverte fondamentale de Freud.

Ainsi, le retour à Freud préconisé par Lacan, le retour à la source de la psychanalyse, doit se comprendre comme la tentative de conserver un discours théorique dont le point capital, celui du sujet décentré, du sujet qui est parlé plutôt qu'il ne parle, a été rejeté par ceux-là mêmes qui se réclament de la psychanalyse. C'est la raison pour laquelle il est possible de localiser le point de départ de l'entreprise théorique de Lacan dans la critique acerbe qu'il effectue envers la psychanalyse "à l'américaine", adaptative. La production théorique d'une "ego-psychology" n'est pas sans rapport avec l'"American way of life", l'"human engineering" ou encore avec l'idéologie des relations humaines. Cette utilisation bâtarde de Freud provoqua Lacan à rechercher l'authenticité théorique dans l'oeuvre de Freud.

Ainsi, établir un "retour à Freud", ce n'est pas pour Lacan paraphraser Freud, ou encore, le soumettre à une philosophie idéologique qui ne l'utilise que pour l'insérer dans son propre mythe de la subjectivité. Non, retourner à Freud, c'est dégager le scientifique de l'idéologie chez

Freud, c'est prendre une position théorique contre toutes les déviations qu'ont prises les sciences qui se réclament de l'objet de la psychanalyse, c'est-à-dire l'inconscient.

En effet, toutes les sciences qui ont annexé la psychanalyse à leur contenu l'ont fait en régressant au stade de la pré-science chez Freud. Elles intégraient la psychanalyse à une condition: que son objet disparaisse (l'inconscient) au profit du leur. Or, ces sciences (idéologies théoriques, comme les appelle Althusser) n'ont pas réussi à importer l'objet pur de la psychanalyse, ⁵ car ce sont des sciences (idéologies théoriques) où le concept de sujet joue le rôle central, où l'ensemble de leurs données se rapporte au sujet comme à leur miroir respectif. Pour conclure "un pacte de coexistence pacifique avec la psychanalyse," (Althusser, L. 1976: 17) il fallait donc qu'elles réduisent cette dernière à n'être, au bout du compte, qu'une science du sujet ⁶ (expression contradictoire pour Althusser), voire la science qui intrônise le sujet, tant le bien portant que celui chez qui est nécessaire une thérapie afin que la relation de son MOI au monde des autres moi soit rétablie.

Les Ecrits de Lacan doivent se comprendre comme une intervention contre le danger que représente la réduction opérée par l'ensemble des idéologies théoriques (en particulier

la philosophie idéologique) envers la psychanalyse. Dans une note à l'article Freud et Lacan, Althusser écrit:

"Les tentations les plus menaçantes sont représentées par la philosophie (qui réduit volontiers toute la psychanalyse à l'expérience duelle de la cure, et y trouve de quoi "vérifier" les thèmes de l'intersubjectivité phénoménologique, de l'existence-projet, ou plus généralement du personnalisme); par la psychologie, qui annexe, comme autant d'attributs d'un "sujet" qui, manifestement, ne lui fait pas problème, la plupart des catégories de la psychanalyse; par la sociologie enfin, qui, venant au secours de la psychologie, fournit de quoi donner au "principe de réalité" son contenu objectif (les impératifs sociaux et familiaux) que le "sujet" n'a plus qu'à "intérioriser" pour être armé d'un "surmoi" et des catégories correspondantes."
(Althusser, L. 1976: 18-19 Note 3)

Ainsi réduite à n'être qu'une valorisation du sujet autonome, la thérapie psychanalytique ne vise qu'à restituer ce moi chez celui dont la relation au monde a été perturbée. La psychanalyse devient alors "un objet de consommation courante dans la culture, c'est-à-dire dans l'idéologie moderne". (Althusser, L. 1976: 18-19 Note 3)

En quoi consiste cette idéologie moderne? C'est, au bout du compte, l'idéologie humaniste, celle de l'homme libre ayant des droits, de l'homme comme être autonome et responsable ayant le sens de la libre entreprise...

Tout est alors rapporté au MOI AUTONOME. Les déter-

minations socio-culturelles (l'ordre social-symbolique) ne l'affectent pas dans son essence. Si par malheur l'ordre culturel déroge à cette loi, la thérapie du psychanalyste se conformera à la théorie du moi autonome: un moi plus fort sera substitué au précédent. Selon Lacan, il s'agit là d'une régression commandée par une structure sociale définie:

"On conçoit que pour étayer une conception si évidemment précaire, certains outre-océan aient éprouvé le besoin d'y introduire une valeur stable, un étalon de la mesure du réel: c'est l'ego autonome. C'est l'ensemble supposé organisé des fonctions les plus disparates à prêter leur support au sentiment d'innéité du sujet. On le tient pour autonome, de ce qu'il serait à l'abri des conflits de la personne (non-conflictual sphere). (...)

Quoiqu'il en soit, elle (la "psychologie générale") résout la question de l'être de l'analyste. Une équipe d'egos moins égaux sans doute qu'autonomes (mais à quelle estampille d'origine se reconnaissaient-ils dans la suffisance de leur autonomie?), s'offre aux Américains pour les guider vers la happiness, sans déranger les autonomies, égoïstes ou non, qui pavent de leurs sphères sans conflit l'American way d'y parvenir." (Lacan, J. 1966: 590-591)

Cette importance du moi dans la société capitaliste (et par voie de conséquence, chez ses théoriciens) n'est cependant pas exclusivement reliée à ce type de société. Certes, elle crée une SUR-ESTIMATION DU MOI, mais cette dernière n'est provoquée que par le déclenchement abusif

d'une instance caractérisant la constitution de tout sujet. La société capitaliste rapporte l'ensemble de la réalité au moi. Le mode de produire et d'échanger dans la société capitaliste oblige, par la forme du contrat (idéologie juridique), qu'elle rapporte en dernière instance, l'ensemble de la réalité, à une juxtaposition de "je". Ce faisant, elle exploite, surenchérit, amplifie justement ce qui, chez l'animal humain, est source de méconnaissance.

Si Lacan ne se réfère pas explicitement à la structure économique de la société capitaliste, il n'élabore pas moins une théorie scientifique critique des pratiques de cette dernière et de l'idéologie philosophique qui lui sert d'appoint: la philosophie du cogito, de la liberté.

Lacan écrit:

"Mais cette philosophie ne la saisit (la négativité existentielle) malheureusement que dans les limites d'une self-suffisance de la conscience, qui, pour être inscrite dans ses prémisses, enchaîne aux méconnaissances constitutives du moi l'illusion d'autonomie où elle se confie. (...)

A ces propos tout notre expérience s'oppose pour autant qu'elle nous détourne de concevoir le moi comme centré sur le système perception-conscience, comme organisé par le "principe de réalité" où se formule le préjugé scientiste le plus contraire à la dialectique de la connaissance, — pour nous indiquer de partir de la fonction de méconnaissance qui le caractérise dans toutes les structures (...)." (Lacan, J. 1966: 99)

Le moi n'est pas réductible au système perception-conscience. Il est, comme l'Inconscient ou l'Ordre symbolique, une instance du psychisme qui échappe au réel.

En ce sens, il est source de méconnaissance. Comment expliquer que le moi est source de méconnaissance? Il s'agit là d'une question décisive si nous prenons au sérieux les propos d'Althusser, à savoir 1) que toute pensée CENTRÉE est source de méconnaissance, 2) que cette méconnaissance origine du moi, 3) que l'élaboration d'un CENTRE caractérise toutes les formations idéologiques dans lesquelles le moi se reconstruit puisqu'elles sont sa production, 4) que cette reconnaissance du moi dans les formations idéologiques est doublée d'une méconnaissance de ce qui le détermine.

Il y a donc une méconnaissance liée au moi. Or, nous rappelons que pour Althusser, c'est "cette structure de méconnaissance, qui intéresse au premier chef toute recherche sur l'idéologie". (Althusser, L. 1976: 34)

2) Niveau épistémologique

Les propos ci-haut illustrent sans équivoque possible qu'Althusser emprunte, sans en modifier substantiellement le sens, le concept lacanien de "méconnaissance". Un concept

d'origine psychanalytique recevra dans le langage althussérien un sens socio-philosophique. Dans les deux cas, il y a bien quelque chose qui est méconnu. Selon Althusser, ce n'est pas le réel; c'est-à-dire "le droit de l'économie capitaliste libérale" que la bourgeoisie, d'ailleurs, investit, par son mode de produire et d'échanger, dans le rapport imaginaire, dans le leurre d'une imago constitutive de l'animal humain et qu'elle surenchérit: "tous les hommes sont libres, y compris les travailleurs libres".

(Althusser, L. 1974: 241) Ce qui est méconnu, ce sont les conditions matérielles, les rapports de production. Selon Lacan, il s'agit du réel lui-même.

Dans le contexte de la psychanalyse lacanienne, qu'est ce réel qui est méconnu? De la même manière que l'inconscient chez Freud, le réel chez Lacan ne peut pas être défini directement. La symbolisation précède l'imaginaire et ces deux registres sont précédés par le réel. Le réel est toujours déjà là, il est semblable à la pulsion, il est l'impossible, car "l'opposé du possible, c'est assurément le réel". Chez Freud, le réel n'apparaît-il pas comme l'obstacle au principe du plaisir? Lacan dit:

"Le réel, c'est le heurt, c'est le fait que ça ne s'arrange pas tout de suite, comme le veut la main qui se tend vers les objets extérieurs. (...)

Le réel se distingue (...) par sa séparation du champ du principe du plaisir, par sa désexualisation, par le fait que son économie, par suite, admet quelque chose de nouveau, qui est justement l'impossible." (Lacan, J. 1973: 152)

Mais au stade actuel de notre recherche, l'objet méconnu nous importe peu. Il s'agit plutôt pour nous de savoir pourquoi il est méconnu. Ainsi, nous sommes plutôt à la recherche de la "structure de la méconnaissance", structure dont l'effet consiste en une déformation du réel quel qu'il soit. Or, peu importe l'objet considéré, l'effet de déformation se réduit à un mode de fonctionnement du psychisme, lequel provoque un mode de connaissance qui masque au sujet ce qui le détermine.

Donc, nous avons à étudier la structure de méconnaissance inhérente à la constitution psychique de l'homme. L'anthropologie de Lacan implique dans sa formulation une épistémologie, car en disant comment le sujet est fait, Lacan précise pourquoi il méconnaît.

Cette méconnaissance s'inscrit dans le Variable de l'imaginaire (par opposition à l'Ordre du symbolique). L'image, plus précisément l'imago, joue dans la structuration du sujet un rôle capital. Collaborant au phénomène essentiel de la reconnaissance en miroir, elle enclôt

pourtant le sujet dans un état de méconnaissance.

Pourquoi est-ce ainsi chez l'animal humain? Pourquoi ne retrouvons-nous pas le même phénomène chez l'animal? Le statut biologique du "petit d'homme" à la naissance (prématuration liée à l'espèce) nous permettra de répondre à la question du pourquoi est-ce ainsi.

c) La théorie de L. Bolk

Selon la théorie du biologiste Louis Bolk, dans le processus général de la vie, l'avènement de l'humain (le culturel) se présente comme une exception, voire un phénomène résultant du hasard. En effet selon cette thèse "l'essence de notre forme est le résultat d'un facteur organique du développement interne qui agit par l'intermédiaire d'une partie de l'organisme". (Bolk, L. 1960: 3) Ainsi, il est évident que la genèse de la forme humaine est un problème tout à fait distinct de celui concernant la descendance de l'Homme.

Certes, la paléanthropologie nous apprend que l'animal humain descend des Primates. Mais un tel savoir ne nous apporte rien sur l'origine de la distinction morphologique entre l'animal humain et l'ensemble des Primates. Comment

concevoir l'origine de cette forme humaine? Bolk souligne "que l'homme est du point de vue corporel un foetus de primate parvenu à maturité sexuelle". (Bolk, L. 1960: 5) Cela signifierait que nos ancêtres possédaient tous les caractères de la race humaine d'aujourd'hui, mais seulement pendant une courte période de leur développement. Donc, ce qui caractérise l'animal humain n'origine pas exclusivement de ce dernier. Les caractères spécifiques de l'animal humain se trouvaient déjà chez ses ascendants, mais ils ne les ont revêtus que d'une manière transitoire. Certains caractères qui ne sont que passagers, qu'éphémères chez les autres animaux se sont stabilisés chez l'homme. Ainsi, "au cours de l'histoire du développement, la forme adulte, dit Bolk, a acquis un aspect foetal toujours plus prononcé: elle a été pour ainsi dire "foetalisé": l'hominisation a consisté dans une foetalisation". (Bolk, L. 1960: 5)

Cette foetalisation, dit Bolk, n'est pas la conséquence de facteurs externes ayant agi sur l'organisme. La forme humaine résulte d'une inhibition du développement chez un primate, inhibition dont la cause doit être recherchée à l'intérieur de l'organisme.

Ainsi, le fait de la foetalisation provient d'un retardement structural évolutif, retardement qui d'ailleurs

s'amplifie incessamment dans le développement de la vie chez l'homme. Ce retard dans la croissance, cette croissance physiologique constamment inhibée provient de l'action du système qui commande cette dernière: le système endocrinien. En conséquence, il y a donc une prématuration spécifique de la naissance chez l'homme, une lenteur du cours de la vie humaine (aucun autre animal ne devient adulte aussi longtemps après sa naissance), un inachèvement spécifique à l'animal humain. Quel est l'effet d'une telle foetalisation? Bolk y voit l'origine de la société. "Le retardement du développement aura, dit-il, pour conséquence que deux générations qui se suivent restent plus longtemps ensemble." (Bolk, L. 1960: 8) Ainsi naîtrait la famille, le culturel.

Or, il ne fait aucun doute que Lacan s'inscrirait en faux contre une telle hypothèse de l'origine de la culture. Cette dernière ne serait alors que l'épiphénomène d'un phénomène biologique. Mais il y a plus: Bolk, en expliquant l'origine de la forme humaine et de la culture, omet d'expliquer ce qui caractérise l'homme comme individu unique, doté d'une IDENTITE qui le distingue des autres animaux. Si la thèse biologique de Bolk, thèse dite de foetalisation, explique scientifiquement les distinctions morphologiques entre l'homme et les autres animaux, elle ne rend pas compte

cependant des phénomènes psychiques qui résultent de cette stagnation dans le développement. D'autre part, si l'animal humain se caractérise par un "inachèvement" biologique, ce dernier doit être complété par des éléments compensatoires d'un autre ordre. C'est d'ailleurs ce qui conduit C. Clément à affirmer:

"L'imgo rend possible le leurre; pour les hommes, l'équivalent sera le travesti. Si donc l'imgo existe chez les animaux, qu'est-ce donc qui rend si important la première aperception de l'imgo chez l'homme? C'est que l'homme est, biologiquement, le seul être inachevé: cette "prématuration spécifique" est pour Lacan la cause latente de la culture, que le langage va développer; et que le stade du miroir inaugure." (Clément, C. 1977: 126-127)

Ainsi, la prématuration spécifique de la naissance chez le petit d'homme rendrait compte du passage au culturel. S'il est permis de douter d'une telle proposition qui réduit l'origine du symbolique (de l'opposition des signifiants) à un ordre bio-physiologique, il est cependant incontestable que pour Lacan, la prématuration spécifique de la naissance (phénomène expliqué par le processus de foetalisation chez Bolk) conduit à la formation d'un "noeud imaginaire".

En 1946, Lacan souligne qu'il a approfondi le sens du phénomène du stade du miroir et qu'il le reliait à la prématuration de la naissance chez l'enfant de l'homme. Ainsi,

le processus de foetalisation expliquerait comment et pourquoi, dans le processus général de la Vie, l'IMAGINAIRE (la formation d'une identité aliénante) prend place dans l'ordre SYMBOLIQUE. En se référant directement à Bolk, Lacan souligne:

"C'est en fonction de ce retard de développement que la maturation précoce de la perception visuelle prend sa valeur d'anticipation fonctionnelle. Il en résulte, d'une part, la prévalence marquée de la structure visuelle dans la reconnaissance, si précoce, nous l'avons vu, de la forme humaine. D'autre part, les chances d'identification à cette forme, si je puis dire, en reçoivent un appoint décisif qui va constituer dans l'homme ce noeud imaginaire absolument essentiel, qu'obscurément et à travers des contradictions doctrinales inextricables la psychanalyse a pourtant admirablement désigné sous le nom de narcissisme." (Lacan, J. 1966: 186)

L'imaginaire est constitutif de l'animal humain. Mais quel est le lieu de l'enracinement de cet imaginaire, de l'individualité dans le collectif? Quelle est la causalité psychique qui rend compte de son avènement? Pour répondre à ces questions, nous devons apporter certaines précisions concernant l'appareil conceptuel de la psychanalyse de Lacan.

d) Les instances de la détermination du sujet selon Lacan

Ainsi, l'imaginaire est une instance qui émerge chez

l'animal humain en raison d'une prématuration de la naissance, prématuration dont Bolk nous fournit, du moins à titre d'hypothèse plausible, les raisons de ce fait. Mais l'imaginaire est loin d'être là seule instance qui caractérise l'animal humain. Selon Lacan, quatre facteurs déterminent le sujet dans sa constitution. Le schéma \mathcal{L} des Écrits nous les représente de la manière suivante:

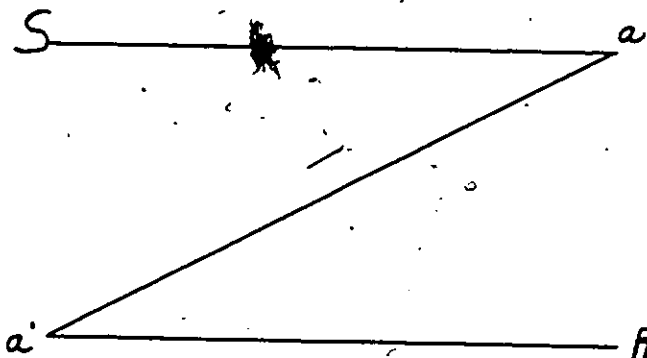


Schéma \mathcal{L} , (Lacan, J. 1966: 548)

Ainsi:

"(...) la condition du sujet S (névrose ou psychose) dépend de ce qui se déroule en l'Autre A. Ce qui s'y déroule est articulé comme un discours (l'inconscient est le discours de l'Autre), dont Freud a cherché d'abord à définir la syntaxe pour les morceaux qui dans des moments privilégiés, rêves, lapsus, traits d'esprit, nous en parviennent.

A ce discours, comment le sujet serait-il intéressé, s'il n'était pas partie prenante? Il l'est, en effet, en tant que tiré aux quatre coins du schéma: à savoir S, son ineffable et stupide existence, a, ses objets, a', son moi, à savoir ce qui se reflète de sa forme dans ses objets, et A le lieu d'où peut se poser à lui la question de son existence." (Lacan, J. 1966: 549)

Cette structure doit être mise en rapport avec le complexe d'Oedipe en tant que ce dernier situe le sujet dans une position structurale où l'Ordre symbolique doit faire place aux imprégnations de l'imaginaire. Or, nous savons depuis Freud que l'entrée dans l'Ordre culturel exige que l'enfant sujet liquide le désir originaire envers la mère. Ainsi pourra-t-il faire son entrée dans l'Ordre symbolique. Ainsi, aux identifications du stade "infans" (celui qui ne parle pas) font place les identifications qui permettront l'accès à la vie adulte (l'Ordre socio-culturel). 7

Mais le schéma ci-haut est composé d'un quatrième terme: S le sujet. Ce schéma est celui "de la mise en question du sujet dans son existence", (Lacan, J. 1966: 551) car c'est du sujet (et non de l'enfant) dont il est ici question. Ce dernier n'est ni père, ni mère, ni enfant-sujet. Il est structure qui comprend ces trois termes.

Résumons. Il y a trois places: 1) la place de A,

l'Autre, la Loi, l'Ordre culturel. 2) la place a, l'objet partiel du désir de a', de l'enfant-sujet, "c'est la place de l'impossible désir insatisfait, du corps géant de la mère avant le sevrage, de son corps interdit par la loi ensuite", 3) la place a' qui dépend des deux autres places. Le sujet n'est pas une quatrième place; il n'est pas un élément qui se situe dans une ou dans l'autre place. Il est une "structure comprenant ces trois termes". Il n'est pas sujet autonome, situé à une place d'où il commanderait ou contrôlerait le symbolique ou le réel.

Le sujet est donc un effet plutôt qu'une cause. Il est, en tant qu'effet du réel, produit du réel. Ce réel, en tant qu'il précède le symbolique et l'imaginaire "est toujours déjà là":

"Comme "causalité psychique", le réel est l'analogue de la pulsion chez Freud: une cause motrice, impossible pour le sujet, dans la mesure où un effet ne peut avoir de rapport de maîtrise avec sa propre cause." (Clément, C. 1977: 133)

L'inconscient, c'est le réel en tant qu'il est "troué". En tant que tel, il cause (causalité) l'imaginaire et le symbolique et ces derniers le causent (le parlent). La partie du réel qui n'est pas parlée par eux, c'est l'inconscient. Si le réel est laissé à lui-même, si accidentellement,

l'intrication de l'imaginaire et du symbolique n'advient pas, alors le réel, la "pulsion" explose, surgit dans l'individu. La coupure entre l'imaginaire et le réel est essentielle, car il faut une sorte de bouclier pour protéger le sujet du réel. L'imaginaire et le symbolique "forment un écran entre le sujet et le réel; cet écran, que nous avons déjà désigné comme la méconnaissance, peut aussi se dire fantasme".

(Clément, C. 1977: 133) Ainsi, pour que le sujet ne soit pas envahi par le réel, pour qu'il puisse éviter le délire du double, l'hallucination, l'acte incontrôlé, il faut un écran. Donc ce qui commande ou provoque la méconnaissance, ce n'est pas le réel: c'est au contraire, ce qui doit nécessairement s'intercaler entre le sujet et le réel.

L'imaginaire (et le symbolique qui s'y rattache) doit advenir pour qu'advienne l'humain. Ainsi, l'imaginaire (d'où résulte la méconnaissance) est un élément constitutif de l'animal humain. Son architecture est commandée par une structure biologique (réel-pulsion). Nous avons ainsi répondu au "pourquoi" de l'avènement de l'imaginaire. Reste à examiner le "comment" il se construit et les effets qu'il provoque (au niveau de la connaissance) dans les représentations que le sujet se fait de lui-même et du monde dans lequel il s'insère.

e) L'imaginaire et ses effets

Seul l'animal humain s'inscrit dans le temps de la mort et de l'histoire. Or, cette inscription dans le symbolique nécessite, du moins au niveau de l'ontogénèse, un aimant sur lequel elle aura prise: il s'agit de l'imaginaire, réalité qui se forme très tôt chez l'"infans" et dont les conséquences sont énormes.

Sur quelle toile de fond et de quelle manière isoler expérimentalement cette structure psychique? Lacan répond de cette manière à cette question:

"Nous avons nous-même montré dans la dialectique sociale qui structure comme paranoïaque la connaissance humaine, la raison qui la rend plus autonome que celle de l'animal du champ de forces du désir, mais aussi qui la détermine dans ce "peu de réalité" qu'y dénonce l'insatisfaction surréaliste. Et ces réflexions nous incitent à reconnaître dans la captation spatiale que manifeste le stade du miroir l'effet chez l'homme, prémanent même à cette dialectique, d'une insuffisance organique de sa réalité naturelle, si tant est que nous donnions un sens au terme de nature.

La fonction du stade du miroir s'avère pour nous dès lors comme un cas particulier de la formation de l'imago, qui est d'établir une relation de l'organisme à sa réalité — ou, comme on dit, de l'Innenwelt à l'Umwelt." (Lacan, J. 1966: 96)

Comment comprendre le stade du miroir? Il faut d'abord

articuler cette expérience comme une identification au sens plein du terme, à savoir la modification (l'effet d'une causalité psychique qu'est l'identification), la transformation produite chez un sujet quand il assume une image. Il y a donc une fonction de l'image chez l'individu qui l'assume: celle de modifier l'état d'un organisme. Ce caractère formatif de l'image résulte de l'effet d'une Gestalt sur l'organisme vivant en tant que cette dernière provoque, suite à sa perception dans un contexte spatial, une "identification homéomorphique".⁸ L'animal humain n'est pas le seul animal chez qui la perception visuelle d'une Gestalt déclenche un phénomène de transformation d'un premier état. En effet, une Gestalt peut aussi avoir des effets sur l'organisme de certains animaux. L'expérimentation biologique illustre "que la maturation de la gonade chez la pigeonne a pour condition nécessaire la vue d'un congénère". (Lacan, J. 1966: 95) Or, il n'est pas nécessaire que cette vision soit reliée à un individu réel. Le champ de réflexion d'un miroir ou la pigeonne voit sa propre image est suffisant pour déclencher le fonctionnement de la glande. Il en est de même, dit Lacan, en ce qui concerne le passage, dans la descendance, de la forme solitaire du criquet pèlerin à la forme grégaire. Ce passage "est obtenu en exposant l'individu, à un certain stade à l'action exclusivement visuelle d'une image similaire" (Lacan, J. 1966: 95)

dans la mesure où le style d'animation de l'image en mouvement se rapproche suffisamment de celui propre à l'espèce.

L'effet d'images n'est donc pas exclusif à l'animal humain. Cependant, chez ce dernier, en raison d'une structure biologique particulière (inachèvement anatomique à la naissance), cet effet, tout en jouant un rôle analogue, celui de provoquer une modification d'un premier état, instaure en permanence une instance essentielle à la constitution de la "reconnaissance" de sa réalité en tant que "je". Contrairement au singe chez qui l'image du miroir représente une réalité (imaginaire) rapidement éliminée du champ de son agir, l'image-Gestalt est chez l'animal humain, en tant qu'élément constitutif de l'espèce, une condition sine qua non de la structuration de son être et de la mise en place de son monde d'objets tant à usage symbolique qu'instrumental. Cette unification du "je" est essentielle. Sans cette dernière, l'intégration à la société, au symbolique est impossible. Lacan dit:

"Ce développement est vécu comme une dialectique temporelle qui décisivement projette en histoire la formation de l'individu: le stade du miroir est un drame dont la poussée interne se précipite de l'insuffisance à l'anticipation — et qui pour le sujet, pris au leurre de l'identification spatiale, machine les fantasmes qui se succèdent d'une image morcelée du corps à une forme que nous appellerons orthopédique de sa totalité, —

et à l'armure enfin assumée d'une identité aliénante, qui va marquer de sa structure rigide tout son développement mental." (Lacan, J. 1966: 97)

Il est possible de délimiter les étapes de l'identification du petit d'homme à l'image du miroir:

Premièrement, vers l'âge de six mois, l'enfant réagit comme si l'image qu'il reçoit était l'image d'un autre: les autres sont ainsi reconnus comme autres, objets qui seraient là en arrière ou dans le miroir.

Deuxièmement, l'enfant ne cherche plus à s'emparer de l'autre dans le miroir. L'image n'est plus reconnue comme autre, mais comme simple image.

Troisièmement, vers l'âge de dix-huit mois, l'enfant reconnaît l'autre du miroir ou l'autre de la vie réelle (de son entourage social) comme étant lui-même, comme étant sa propre image. (Fagès, J.B. 1971: 14)

L'individu pourra alors s'inscrire dans le symbolique, car "ce moment où s'achève le stade du miroir inaugure, par l'identification à l'imago du semblable et le drame de la jalousie primordiale (...), la dialectique qui dès lors lie le je à des situations socialement élaborées". (Lacan, J. 1966: 98)

Que révèle cette activité de "reconnaissance"? Quel statut Lacan accorde-t-il à cette image dans la constitution du Je?

1) Dans la mesure où cette image est la SOUCHE des identifications ultérieures du sujet, elle représente une "matrice symbolique", une "forme primordiale" où le "je" se précipite avant toute objectivation de son moi par l'intermédiaire de l'Autre.

2) Cette image-forme se constitue comme un ver dans son cocon. La réalité sociale ne compte en rien dans son élaboration. ⁹ D'où l'instauration d'une fiction, d'une autonomie du "je" par rapport au social (alors qu'on sait — Le Séminaire sur la Lettre volée nous l'a enseigné — qu'il est déterminé de part en part par le symbolique, le social).

3) L'image permet une "reconnaissance" par l'unité "orthopédique" qu'elle réalise, "reconnaissance signalée par la mimique illuminative du Aha-Erlebnis", (Lacan, J. 1966: 93) du voilà tu vois ce que tu seras, ce que tu deviendras (comme être unique, sujet autonome distinct des autres...).

4) Dans l'image, l'enfant devance comme "en mirage" sa propre réalisation. Cette anticipation qu'offre la Gestalt propulse le sujet dans une première forme d'auto-détermination: l'indicatif présent de l'image produit une sorte de futur antérieur: j'aurai été ce que je suis là, au présent, dans cette image.

Ainsi, nous croyons que le sens général révélé par l'identification à l'imago est le suivant: DANS LA CONSTRUCTION DE SA REALITE COMME SUJET, CE DERNIER EST PASSIF vis-à-vis une REALITE ACTIVE (aliénante) QUI LE FAIT AGIR. Bref, le sujet se croit actif alors qu'il est passif. Ainsi, l'image du miroir est pour ce dernier:

1) une réalité dédoublée de lui-même puisqu'elle est son reflet, son double, l'autre de lui-même dans l'imaginaire.

2) une image que le sujet croit sienne alors qu'elle est celle d'une objectivation de lui-même DANS L'ALIENATION D'UN RAPPORT IMAGINAIRE.

3) cette image aliénante à laquelle le sujet s'identifie est une forme où il se RECONNAIT.

4) en tant qu'image autre, le sujet s'identifie à une

réalité qui lui masque sa propre réalité; ainsi l'image est un lieu de MECONNAISSANCE.

Ainsi, le sujet se construit, c'est-à-dire s'objective, dans un double, reflet de lui-même. Cette construction dans l'imaginaire produit chez le sujet une illusion d'autonomie (source de l'humanisme). Le sujet s'aliène et croit trouver dans l'autre sés propres propriétés.

Chez l'animal, l'imago joue un rôle tout à fait différent que chez l'homme. Pourquoi? Parce que chez ce dernier, contrairement à l'animal chez qui, il n'y a pas, au sens strict, de prématuration spécifique de la naissance, le rôle de l'imago est de lui fournir, d'abord et avant tout, une identité au sens psychique du terme. Cette identité acquise par un rapport spéculaire (en reflet) du moi dans l'image fournit au sujet la possibilité de sa reconnaissance. Cependant, l'illusion du sujet autonome qu'elle crée est, pour le sujet, source de méconnaissance. L'Ordre symbolique, le Culturel, les rapports sociaux sont occultés par la Variable de l'imaginaire.

f) La connaissance paranoïaque produit un "effet de connaissance idéologique"

De ce qui précède, nous devons retenir le point suivant:

le rapport imaginaire est une réalité essentielle à la constitution du petit d'homme en humain. Cette constitution OBLIGE la formation d'un DOUBLE-AUTRE-CENTRE-ALIENATION du sujet.

En conséquence, la connaissance (idéologique) se constitue par référence à cette image, c'est-à-dire par la relation à un double aliénant, à un CENTRE. C'est sur ce dernier que vient se greffer le symbolique (lequel inclut la production de connaissance — idéologique, s'il y a centre, scientifique s'il y a "époque" du centre) où s'effectue la genèse culturelle de l'animal humain.

Ainsi puisque les activités de connaissances (d'objectivations par identification) — du moins dans son caractère idéologique — se déroulent à partir d'un reflet spéculaire qui produit un DOUBLE-AUTRE-CENTRE (étranger), nous pouvons dire qu'elles sont de nature paranoïaque.

Lacan lui-même voit dans le processus de formation du rapport imaginaire (rapport psychique élémentaire) "l'organisation la plus archaïque de la connaissance humaine". En effet, il dit:

"En comprenant sous ce terme (connaissance paranoïaque) une structure fondamentale de ces phénomènes, j'ai

voulu désigner, sinon son équivalence, du moins sa parenté avec une forme de relation au monde d'une portée toute particulière. Il s'agit de la réaction qui, reconnue par les psychiatres, a été généralisée à la psychologie sous le nom de transitivisme. Cette réaction, en effet, pour ne s'éliminer jamais complètement du monde de l'homme, dans ses formes les plus idéalisées (dans les relations de rivalité par exemple), se manifeste d'abord comme la matrice de l'Urbild du Moi.

On la constate en effet comme dominant de façon significative la phase primordiale où l'enfant prend cette conscience de son individu, que son langage traduit, vous le savez, en troisième personne avant de le faire en première. Charlotte Bühler (...) a reconnu ce transitivisme sous la forme saisissante d'une véritable captation par l'image de l'autre." (Lacan, J. 1966: 180)

La connaissance paranoïaque est donc une sorte de relation au monde de type "transitiviste" où le sujet se met à la place de l'autre. Elle s'établit selon un mode de causalité où il produit un objet distinct de lui, autre que lui-même, étranger. C'est dans et par l'autre que le sujet se construit, s'objective. ¹⁰

Cette objectivation, quoique liée à la forme Gestalt, forme orthopédique du moi, lui est pourtant distincte en tant qu'elle découpe le réel en constituant, par des "fixations formelles", des éléments d'identité, de substantialité, de "chose" qui scandent, pour ainsi dire, la genèse de la pensée de l'homme. Lacan dit:

"Janet qui a montré si admirablement la signification des sentiments de persécution comme moments phénoménologiques des conduites sociales, n'a pas approfondi leur caractère commun, qui est précisément qu'ils se constituent par une stagnation d'un de ces moments, semblable en étrangeté à la figure des acteurs quand s'arrête de tourner le film.

Or cette stagnation formelle est parente de la structure la plus générale de la connaissance humaine: celle qui constitue le moi et les objets sous des attributs de permanence, d'identité et de substantialité, bref sous forme d'entités ou de "choses" très différentes de ces gestalt que l'expérience nous permet d'isoler dans la mouvance du champ tendu selon les lignes du désir animal. (...)

Ce que j'ai appelé la connaissance paranoïaque se démontre alors répondre dans ses formes plus ou moins archaïques à certains moments critiques, scandant l'histoire de la genèse mentale de l'homme, et qui représentent chacun un stade de l'identification objectivante." (Lacan, J. 1966: 111)

Il y a donc une histoire de la connaissance, histoire qui se déroule dans le reflet de soi dans l'autre, dans l'aliénation. Mais la connaissance acquise de cette manière (et "l'effet de connaissance" qui en résulte) n'est pas scientifique. Althusser la qualifie d'idéologique. En effet, l'"effet de connaissance idéologique" se distingue de l'"effet de connaissance scientifique" en tant qu'il est "un effet de reconnaissance-méconnaissance dans une relation spéculaire". (Althusser, L. 1968 a: 82)

La connaissance idéologique, en tant que connaissance, s'inscrit dans le cadre général du processus de connaissance.


Mais dans le contexte où elle se déroule, dans le mécanisme qu'elle met à l'oeuvre, cette connaissance pose des problèmes dont la solution est déjà donnée dans la réalité pratique.

Le problème n'est alors que le reflet en image, qu'une réalité dédoublée d'une solution pratique: le problème se "reconnait" dans la réponse. C'est pourquoi il est, selon Althusser, un problème "imaginaire".

Althusser lui-même souligne que la connaissance idéologique fonctionne selon le modèle du rapport spéculaire imaginaire tel que Lacan l'a décrit dans sa conception de la structuration du sujet:

"Nous avons à sortir de l'espace idéologique défini par cette question idéologique (le problème de la connaissance), de cet espace nécessairement clos (puisque tel est un des effets essentiels de la structure de reconnaissance caractérisant le mode de production théorique de l'idéologie: le cercle inévitablement clos de ce qu'en un autre contexte, et à d'autres fins, Lacan a appelé la "relation spéculaire duelle"), pour ouvrir, en un autre lieu, un nouvel espace, — qui soit l'espace requis par une juste position du problème, qui ne préjuge pas de sa solution." (Althusser, L. 1968 a: 63)

Poser des problèmes dans un espace clos (analogue, au "problème de la connaissance" dans l'histoire de la philosophie idéologique — Descartes, Kant, Husserl, etc.),



c'est-à-dire sur le modèle du rapport imaginaire, de la RECONNAISSANCE par un reflet dans l'image, l'autre, le double, c'est l'exercice théorique d'un Marx non encore marxiste. Cette manière de poser des problèmes, nous la retrouvons entre autres dans les Manuscrits de 1844, oeuvre qu'Althusser qualifie d'idéologique puisque le mécanisme de la connaissance idéologique s'y trouve. C'est d'ailleurs ce que nous allons maintenant examiner.

NOTES

- (1) Il semble cependant que la rédaction de l'article fait suite à la publication dans la Revue de l'Enseignement philosophique, juin-juillet 1963, d'un précédent article intitulé Philosophie et Sciences Humaines où Althusser avait dit quelques mots au sujet de Lacan et Freud. Il débute "Freud et Lacan" en disant: "Des amis m'ont, a bon droit, fait le reproche d'avoir parlé de Lacan en trois lignes: d'avoir trop parlé de lui pour ce que j'en disais, et trop peu parlé de lui pour ce que j'en concluais. Il me demandent quelques mots pour justifier et mon alldusion, et son objet." (Althusser, L. 1976: 12)
- (2) Le problème du rapport entre l'idéologie juridique et l'idéologie en général chez Althusser sera examiné au chapitre V.
- (3) Dans le chapitre V du "Deuxième traité du gouvernement civil", Locke expose le principe selon lequel le fondement de la propriété a ses racines au niveau de la propriété de soi, du droit naturel du "je" de s'appartenir.
- (4) Lacan remplace science humaine par science conjecturale: cela traduit mieux ce que doivent être ces sciences: un discours sans sujet.
- (5) Au niveau des idéologies théoriques, Althusser ne conserve le terme science que pour la psychanalyse et la linguistique. Cela s'inscrit adéquatement dans la logique de la pensée de l'auteur puisque ces sciences se sont constituées en évacuant le concept de sujet.
- (6) L'expression science du sujet pose une équivoque. Selon Althusser, il ne peut y avoir de science du sujet.

D'ailleurs, toute pensée qui se réclame de cette notion est qualifiée par notre auteur d'idéologique. Par contre, selon Lacan, l'expression science du sujet n'est pas contradictoire puisque ce dernier vise à produire les concepts susceptibles de rendre compte du sujet dans ce qu'il a de plus authentique. Cependant, l'avènement d'une telle science oblige le rejet de toute philosophie ayant comme centre ou fondement, le sujet, le ego cogito. Pour atteindre la vérité du sujet, il faut exclure toute pensée qui se réclame du sujet autonome, du sujet qui croit se construire et construire le monde librement. C. Clément souligne: "le sujet en effet n'est jamais pensé par Lacan autrement que comme un instrument, un passage, un support pour le langage et le jeu entre réel, imaginaire et symbolique; cela ne veut pas dire que le "sujet disparaît," contre-sens souvent entendu; mais bien plutôt qu'il est dépossédé d'une illusoire autonomie, héritée de la tradition du cogito cartésien et de la toute-puissance du penseur sur l'univers qui l'entoure." (Clément, C. 1977: 132)

- (7) Selon Lacan, il faut concevoir le complexe d'Oedipe comme une relation positionnelle dans laquelle l'enfant doit prendre place. Ainsi l'Oedipe n'est pas réductible à une situation anthropologique ou seraient impliqués des personnages réels: le père, la mère et leur enfant. Si l'Ordre symbolique est relié au père, il ne se limite absolument pas au père réel. De fait, le père réel, la paternité, ne suffit pas pour expliquer l'Ordre de Culture. "Car, dit-il, si l'exige le contexte symbolique, la paternité n'en sera pas moins attribuée à la rencontre par la femme d'un esprit à telle fontaine ou dans tel monolithe où il sera censé siéger.

C'est bien ce qui démontre que l'attribution de la procréation au père ne peut être l'effet que d'un pur signifiant, d'une reconnaissance non pas du père réel, mais de ce que la religion nous a appris à invoquer comme le Nom-du-Père." (Lacan, J. 1966: 556)

- (8) "L'oeuvre de M. Merleau-Ponty démontre pourtant de façon décisive que toute saine phénoménologie, de la perception par exemple, commande qu'on considère l'expérience vécue avant toute objectivation et même avant toute analyse réflexive qui entremêle l'objectivation à

l'expérience. Je m'explique: la moindre illusion visuelle manifeste qu'elle s'impose à l'expérience avant que l'observation de la figure partie par partie la corrige; ce par quoi l'on objective la forme dite réelle. Quand la réflexion nous aura fait reconnaître dans cette forme la catégorie a priori de l'étendue dont la propriété justement est de se présenter "partes extra partes", il n'en restera pas moins que c'est l'illusion en elle-même qui nous donne l'action de Gestalt qui, ici, est l'objet propre de la psychologie." (Lacan, -J. 1966: 179)

- (9) Ce problème de l'exclusion radicale du social dans la constitution de l'image-forme pose un certain nombre de difficultés. En effet, si d'une part, on considère le microcosme social de l'intersubjectivité impliqué dans le cadre où l'enfant naît, à savoir la famille et, si, d'autre part, on ne peut nier le caractère idéologique du microcosme (la famille, selon Althusser, est un Appareil Idéologique d'Etat) de la triade familiale, il devient difficile d'admettre que le milieu social ne compte en rien dans la constitution de l'imago. D'ailleurs, ce problème rejoint celui de l'interaction entre le social et l'individu. L'individu ne serait-il, comme le voudrait le culturalisme, qu'un reflet, qu'une image du social? Ne serait-il qu'une plaque de cire vierge ou viendraient s'insérer les sillons du social, des rapports sociaux? Mais si l'individu n'est qu'une plaque de cire, encore est-il quelque chose sur quoi le social peut se greffer.

Au bout du compte, ce problème peut être posé suite à la réponse que Marx lui-même nous donne lorsqu'il affirme dans la thèse VI sur Feuerbach: "(...) l'essence de l'homme n'est pas une abstraction inhérente à l'individu isolé. Dans sa réalité, elle est l'ensemble des rapports sociaux". (Marx, K. 1968: 33) Cela signifierait-il que tout, absolument tout, chez l'animal humain origine du social? Mais alors, ne réintègre-t-on pas à nouveau un absolu en mouvement à savoir le social et une nature humaine qui le suit en reflet dans un mouvement parallèle?

Nous nous posons finalement la question suivante (malgré la connotation bourgeoise culturaliste — individu/ social absolu — qu'elle connote encore dans le marxisme): n'y aurait-il pas dans la structuration ontogénique de

l'animal humain (structuration bio-psycho-sociologique) certains éléments formels, structuraux dont la réalité échappe au social? Cependant, on aura compris, nous l'espérons, que le déclenchement de ces éléments ne peut s'effectuer que par l'action du social. Le cas des "enfants sauvages" dont L. Malson nous traduit, suite à J. Itard, les comportements ne laisse à ce sujet aucun doute. Mais encore, ces cas d'êtres tératologiques n'illustrent que la nécessité de l'intervention du social. Ils ne nous informent en rien en ce qui concerne l'autre versant du problème. Au bout du compte, le social a prise sur quelque chose. Or, ce quelque chose qui donne prise peut-il n'être qu'un rien?

- (10) Lacan dit: "De même c'est dans une identification à l'autre qu'il (l'enfant) vit toute la gamme des réactions de prestance et de parade, dont ses conduites révèlent avec évidence l'ambivalence structurale, esclaves identifié au despote, acteur au spectateur, séduit au séducteur." (Lacan, J. 1966: 113)

CHAPITRE III - LE MODE PARANOIAQUE DE PRODUCTION DE LA
CONNAISSANCE — Y COMPRIS DE LA CONNAIS-
SANCE DE L'IDEOLOGIE — DANS LES MANUS-
CRITS DE 1844

a) Position du problème

Au début de la deuxième partie de l'article de 1970 consacré au problème de l'idéologie, Althusser affirme:

"Pourtant, nous nous heurtons ici à un paradoxe assez étonnant. Tout semblait porter Marx à formuler une théorie de l'idéologie. De fait, l'Idéologie allemande nous offre bien, après les Manuscrits de 44, une théorie-explicite de l'idéologie, mais... elle n'est pas marxiste (...)." (Althusser, L. 1976: 97-98)

A notre avis, ce texte d'Althusser insinue que la théorie de l'idéologie produite dans l'Idéologie allemande n'est pas la première que Marx ait conçue. "L'Idéologie allemande, dit-il, nous offre bien, après les Manuscrits de 44, une théorie explicite de l'idéologie". Cette affirmation n'indique-t-elle pas, selon l'auteur, la présence implicite d'une théorie de l'idéologie dans les Manuscrits de 1844? Si nous prenons au sérieux cette affirmation d'Althusser, nous devons poser les questions suivantes:

- 1) comment concevoir cette théorie de l'idéologie?
- 2) qu'est-ce qui la distingue de celle présente explicitement dans l'Idéologie allemande?
- 3) est-ce pour les mêmes raisons qu'Althusser qualifie d'idéologiques (de non marxistes) ces deux théories de l'idéologie?

Nous pensons, suite à Althusser, qu'une théorie implicite de l'idéologie est produite dans les Manuscrits de 1844 lorsque Marx établit une relation étroite entre homme concret, aliénation et pensée abstraite, aliénée. Dans l'Idéologie allemande, une théorie explicite de l'idéologie est produite cette fois selon une problématique différente, mais impliquant une relation similaire à celle présente dans les Manuscrits: conditions matérielles, aliénation, pensée idéologique. A cette dernière est reliée la pensée idéaliste (plus particulièrement la philosophie idéaliste de Hegel) dont la naissance résulte de la division du travail à un certain stade du développement des conditions matérielles. Dans les Manuscrits de 1844, le concret est opposé à l'abstrait, la réalité concrète a donné naissance à la pensée abstraite, à une réalité que Marx n'appelle pas encore par son nom: l'idéologie. La conception hégélienne d'une auto-génération du concept résulte de la stagnation de la pensée au niveau de l'aliénation. Hegel ne voit pas l'origine concrète, matérielle de

l'aliénation. Aussi, n'a-t-il saisi cette dernière qu'en demeurant dans la pensée aliénée, qu'en restant au niveau de l'Esprit. L'aliénation n'a donc été saisie que comme aliénation de l'Idée, donc dans sa forme abstraite (idéologique). Partant de l'Idée (de l'idéologie), il n'a pu produire une théorie susceptible d'expliquer son origine.

Dans la section "Critique de la dialectique de Hegel et de sa philosophie en général" du troisième manuscrit des Manuscrits de 1844, Marx invoque l'apport théorique "révolutionnaire" de Feuerbach. Ce dernier a montré que la philosophie, en l'occurrence celle de Hegel, n'était qu'une forme conceptualisée de la religion. En conséquence, elle n'a exprimé l'Homme que dans le mouvement de l'Idée, c'est-à-dire sous la forme de l'esprit du monde aliéné. Il en est de même pour la nature. Au lieu d'être conçue comme véritable positif, elle n'est représentée, en tant qu'Esprit qui s'aliène dans la nature, que sous la forme de la pensée abstraite.

Ainsi, quand Hegel considère l'Etat, la richesse, etc. comme des essences aliénées du Genre, il ne voit pas ces essences comme étant des réalités qui à chaque moment historique expriment l'Homme, mais l'Esprit:

"Quand par exemple il (Hegel) a appréhendé la richesse, la puissance de l'Etat, etc., comme des essences devenues étrangères à l'être humain, il ne les prend que dans leur forme abstraite... Elles sont des êtres pensés — donc seulement une aliénation de la pensée philosophique pure, c'est-à-dire abstraite (...). Ce dont ces objets sont l'aliénation et qu'ils affrontent en prétendant à la réalité, c'est précisément la pensée abstraite. Le philosophe — lui-même forme abstraite de l'homme aliéné — se donne pour la mesure du monde aliéné. C'est pourquoi toute l'histoire de l'aliénation et toute la reprise de cette aliénation ne sont pas autre chose que l'histoire de la production de la pensée abstraite, c'est-à-dire absolue, de la pensée logique spéculative." (Marx, K. 1969: 130)

Cependant, la grandeur de Hegel vient du fait qu'il a considéré l'essence de l'Homme comme étant reliée à l'histoire de sa production, "comme le résultat de son propre travail". (Marx, K. 1969: 132) Si tout ce processus se déroule selon lui dans l'abstraction, s'il ne conçoit comme travail que le "travail abstrait de l'esprit", il faut renverser Hegel pour constater que l'histoire de l'homme n'est pas l'avènement progressif d'une conscience de soi, mais l'histoire de l'humain sous un mode aliéné. Le "naturalisme conséquent" considère que l'homme est "un être naturel humain; c'est-à-dire un

être existant pour soi, donc un être générique, qui doit se confirmer et se manifester en tant que tel dans son être et dans son savoir". (Marx, K. 1969: 138)

Nous savons le traitement qu'Althusser fera subir à une telle problématique inspirée d'un centre: l'Homme. Cette problématique est idéologique, non-scientifique, pré-marxiste.

Cependant, il nous faut être attentif à ceci: une problématique théorique idéologique peut produire (ou doit produire par sa logique même) une théorie idéologique de l'idéologie (i.e. les Manuscrits de 1844) et une problématique théorique scientifique peut, de la même manière, mais pour d'autres raisons, produire une théorie idéologique de l'idéologie.

Nous croyons que les Manuscrits de 1844 apportent une théorie idéologique de l'idéologie parce que la structure de connaissance du réel qu'ils mettent en application est similaire au fonctionnement du mode de connaître que Lacan a qualifié de "paranoïaque". Quant à l'Idéologie allemande, elle apporte une théorie idéologique de l'idéologie dans un cadre "franchement positiviste. En effet, Althusser affirme:

"L'idéologie y est conçue comme pure illusion,

pur rêve, c'est-à-dire néant. Toute sa réalité est hors d'elle-même. L'idéologie est donc pensée comme une construction imaginaire dont le statut est exactement semblable au statut théorique du rêve chez les auteurs antérieurs à Freud. Pour ces auteurs, le rêve était le résultat purement imaginaire, c'est-à-dire nul, de "résidus diurnes", présentés dans une composition et un ordre arbitraires, parfois d'ailleurs "inversés", bref "dans le désordre". Pour eux, le rêve c'était l'imaginaire vide et nul, "bricolé" arbitrairement, les yeux fermés, avec des résidus de la seule réalité pleine et positive, celle du jour. Tel est exactement le statut de la philosophie et de l'idéologie (puisque la philosophie y est l'idéologie par excellence) dans l'Idéologie allemande." (Althusser, L. 1976: 99)

Dans l'Idéologie allemande:

- 1) la vie réelle est tout, elle est le vrai par rapport au faux, au déformant: l'idéologie;
- 2) l'idéologie n'est rien; elle n'est que le "reflet", l'"écho", les représentations de la vie réelle;
- 3) l'idéologie est un effet de la division du travail: elle est aussi déformante car elle est secrétée par la classe dominante;
- 4) l'idéologie est une "chose" qui apparaît dans l'histoire: cette dernière lui a donné naissance; de la même manière, l'histoire l'anéantira.

Tout peut laisser croire à première vue que c'est pour les mêmes raisons qu'Althusser qualifie d'idéologiques les

Manuscrits de 1844 et la théorie de l'idéologie dans l'Idéologie allemande. Or, nous ne croyons pas que ce soit le cas. D'une part, les Manuscrits de 1844 sont jugés pré-scientifiques (idéologiques) dans la totalité de leur problématique, d'autre part, l'Idéologie allemande constitue l'oeuvre de la "coupure": elle est donc jugée scientifique dans sa problématique.

La théorie de l'idéologie proposée dans l'Idéologie allemande est idéologique parce que sa problématique implique un dépérissement éventuel de l'idéologie. Or Marxisme et Humanisme (1963) et Idéologie et Appareils Idéologiques d'Etat (1970) montreront que l'idéologie est éternelle, qu'elle existe dans toute société, qu'elle tient, si on nous permet l'expression, à une structure psychique éternelle chez l'homme. L'idéologie n'est pas, si tel est le cas, une instance transitoire dans la structure sociale. Si Marx a prétendu qu'elle l'était, c'est qu'il n'a pas vu que les hommes vivent nécessairement dans l'idéologie, qu'elle est une partie intégrante de leur et de la réalité.

Cependant, si nous examinons ce problème sous l'angle de la manière de produire des connaissances concernant le réel, force nous est de constater que ce n'est pas pour les mêmes raisons qu'Althusser qualifie d'idéologiques la théo-

rie de l'idéologie des Manuscrits de 1844 et celle de l'Idéologie allemande. Certes, ces deux oeuvres suggèrent une disparition de l'aliénation dans la société communiste et, en conséquence, l'éventualité d'une transparence du réel à la conscience. Pourtant, la production par Marx du concept d'idéologie suit dans ces oeuvres deux voies différentes. En effet, la théorie de l'idéologie de l'Idéologie allemande s'inspire d'une problématique scientifique: il n'y a donc que la théorie de l'idéologie qui est, selon Althusser, idéologique. Par contre, la théorie de l'idéologie des Manuscrits de 1844 s'inspire d'une problématique idéologique: l'oeuvre entière, tant la théorie de l'idéologie que la problématique qui la produit, est idéologique. Ainsi, nous dirions que les Manuscrits produisent une conception de l'idéologie à partir de l'idéologie. Plus précisément, ils produisent une idéologie qui se dédouble — une sorte d'idéologie au carré.

A proprement parler, il n'y a pas, dans l'"espace clos" (celui de la reconnaissance-méconnaissance en miroir) de la problématique idéologique produisant la théorie de l'idéologie dans les Manuscrits de 1844 des éléments susceptibles de nous fournir des connaissances scientifiques tout court. Par contre, ils illustrent parfaitement ce qu'est l'idéologie puisque nous y voyons la relation spéculaire qui la constitue.

Naturellement, de tels propos impliquent une théorie de l'idéologie en général, théorie qui ne devient possible qu'à la suite de la problématique nouvelle que Marx a produite après la "coupure", ¹ car les Manuscrits de 44 ne font qu'illustrer, ne font qu'exposer "sous une forme réfléchie" les mécanismes de fonctionnement de l'idéologie, mécanismes d'ailleurs profondément inconscients.² En aucune façon, ils n'apportent une théorie de l'idéologie en général, théorie seule susceptible de permettre une critique des ouvrages non marxistes de Marx. Cette théorie de l'idéologie en général, (théorie qui relève du matérialisme historique)³ ne peut être formulée qu'à la suite d'une lecture autre qu'une lecture effectuée selon la méthode "analytico-téléologique". Cette lecture autre présuppose la prise en considération du "marxisme achevé". C'est uniquement de cette manière que le marxisme rend possible une critique de sa propre genèse.

Althusser dit:

"C'est d'ailleurs à cette seule condition que le marxisme peut rendre compte d'autre chose que de soi: non seulement de sa propre genèse, comme différente de soi, mais aussi de toutes les autres transformations produites dans l'histoire, y compris celles dans lesquelles sont insérées les conséquences pratiques de l'intervention du marxisme dans l'histoire. S'il n'est pas la vérité de, au sens hégélien ou feuerbachien, mais une discipline d'investigation scientifique, le marxisme n'est en effet pas plus embarrassé par sa propre genèse que par le devenir de l'histoire qu'il a marquée de son

intervention: ce dont Marx est sorti, tout comme ce qui est sorti de Marx, demeure également soumis, pour être compris, à l'application des principes marxistes d'investigation." (Althusser, L. 1974 a: 60)

Un acquis irréfutable des principes marxistes qui autorise la démarcation entre l'idéologie et la science est le suivant: * tout individu ne peut être agent dans une pratique sociale que s'il revêt la forme de sujet. ⁴ Cette production d'une connaissance scientifique sur l'idéologie, Althusser l'expose dans la deuxième partie de l'article Idéologie et Appareils Idéologiques d'Etat.

Cet article consacré au mécanisme de fonctionnement de l'idéologie et à son mode d'intervention chez l'individu de telle sorte qu'il s'inscrit inconsciemment (et nécessairement) comme agent-sujet dans une pratique sociale spécifique délimite le fonctionnement général de toute idéologie quelle qu'elle soit. Ainsi, un certain nombre de principes permet de détecter l'idéologie, peu importe les différents niveaux où elle s'exerce.

L'analyse que nous avons faite des principes de la psychanalyse lacanienne au chapitre précédent nous porte à affirmer que ce sont ces principes qu'Althusser emprunte pour produire sa théorie de l'idéologie en général (et, par voie de

conséquence, pour délimiter le mode de production théorique de l'idéologie comme une des déterminations possibles de l'idéologie en général). Or, les principes lacaniens exposent une conception de l'homme. Lacan considère que ce dernier se constitue en constituant son univers ontologique (y compris celui de la connaissance) suite à l'élaboration nécessaire d'un rapport imaginaire ALIENANT. Donc, c'est dans l'aliénation, dans la "reconnaissance" d'une IMAGE autre que l'individu se constitue comme sujet aliéné dans l'objet. Cette image-reflet conduit à l'illusion d'autonomie du sujet, car seul l'effet d'image (d'"imago") est perçu et non l'ensemble des déterminations symboliques qui s'y joint. ⁵

Il est tout à fait indéniable que ces propos sont repris à la lettre lorsqu'Althusser analyse l'idéologie en général et la "structure spéculaire" qu'elle comporte. ⁶ Commentant "la reconnaissance mutuelle entre les sujets et le Sujet, et entre les sujets eux-mêmes, et finalement la reconnaissance du sujet par lui-même", Althusser indique dans une note:

"Hegel est (à son insu) un admirable "théoricien" de l'idéologie, en tant que "théoricien" de la Reconnaissance Universelle, qui finit malheureusement dans l'idéologie du Savoir Absolu. Feuerbach est un étonnant "théoricien" de la relation spéculaire, qui finit malheureusement dans l'idéologie de l'Essence Humaine." (Althusser, L. 1976: 120)

Or, si Feuerbach, suite à Hegel, est un "étonnant théoricien" de la relation spéculaire", Marx, au niveau théorique l'est certainement lui aussi dans les Manuscrits de 1844, car ces derniers s'appuient sur le concept de l'aliénation de l'Homme dans ses productions.

"Dans les Manuscrits de 44, l'objectivation de l'essence humaine est affirmée comme le préalable indispensable à la réappropriation de l'essence humaine par l'homme. Pendant tout le processus de l'objectivation, l'homme n'existe que sous la forme d'une objectivité dans laquelle il rencontre sa propre essence sous l'apparence d'une essence étrangère, non-humaine."
(Althusser, L. 1974 a: 237 note 7)

Ainsi, suite à notre analyse de l'anthropologie de Lacan, nous affirmons que les oeuvres précédant la "coupure" fonctionnent selon le mode de la connaissance paranoïaque, c'est-à-dire selon le mode de la "reconnaissance-méconnaissance". Les Manuscrits de 1844 comportent les éléments de cette structure de connaissance. En effet, ils impliquent:

- 1) une réalité qui dédouble le sujet comme autre-double-centre-reflet-image; ⁷
- 2) cette réalité est similaire à la structure du rapport imaginaire dans la construction du sujet selon Lacan;
- 3) une croyance à l'autonomie du sujet (sujet comme être libre ou conscient, sujet comme être-individu

dans une classe);

- 4) le sujet croit sienne l'image qu'il produit alors qu'elle est celle de l'autre dans l'aliénation;
- 5) le sujet s'identifie à ce DOUBLE-AUTRE-CENTRE-IMAGE dans lequel il se RECONNAIT;
- 6) cette image masque au sujet (individu tout court ou individu dans une classe) son essence, ce qu'il est, sa propre réalité. De ce fait, elle est source de MECONNAISSANCE.

Donc, les Manuscrits de 1844 fonctionnent sur le modèle du rapport imaginaire. Mais cela ne signifie pas qu'ils ne restent qu'au niveau imaginaire. Ils impliquent une mise en place de concepts (symboliques) se rapportant à l'imaginaire comme à leur centre ou reflet. De fait, comme le souligne Althusser, on ne peut rien dire de l'imaginaire s'il n'est pas rapporté à la chaîne symbolique:

"Deux grands moments donc: 1) celui de l'imaginaire (pré-oedipien); 2) celui du symbolique (l'Oedipe résolu), ou, pour parler ici un langage différent, celui de l'objectivité reconnue dans son usage (symbolique), mais non encore connue (la connaissance de l'objectivité relevant d'un tout autre "âge", et aussi d'une tout autre pratique).

Et voici le point capital, que Lacan a éclairé: ces deux moments sont dominés, gouvernés, et marqués par une unique Loi, celle du Symbolique. Le moment de l'imaginaire lui-même, qu'on vient de présenter, (...), pour

être clair, comme précédant le symbolique, comme distinct de lui — (...) — est marqué et structuré en sa dialectique par la dialectique même de l'Ordre Symbolique (...)" (Althusser, L. 1976: 25-26)

Le Symbolique, (l'Ordre social, culturel) comprend aussi l'activité scientifique. Or, toute structure symbolique, toute activité symbolique qui produit des connaissances qui se rapportent à un CENTRE, à un RAPPORT IMAGINAIRE, doit être qualifiée d'idéologique. L'"effet de connaissance" acquis selon le mode du DOUBLE-AUTRE-CENTRE-ALIENATION est un "effet de connaissance" idéologique.

b) Le fonctionnement de la connaissance idéologique dans les Manuscrits de 1844

Commentant la traduction par Bottigelli des Manuscrits de 1844, Althusser dit:

"Il n'est pas exagéré de dire que Bottigelli nous a donné dans cette traduction irréprochable un objet privilégié, qui intéresse à un double titre théorique les marxistes: parce qu'il concerne la formation, mieux, la transformation de la pensée de Marx, mais aussi parce qu'il offre à la théorie marxiste des idéologies une occasion exemplaire d'exercer et d'éprouver sa méthode." (Althusser, L. 1974 a: 156. A l'exception des termes objet privilégié, formation et transformation, c'est nous qui soulignons D.M.)

A part l'Idéologie allemande, existe-t-il en 1962, au moment où Althusser écrit ce texte, une véritable "théorie marxiste des idéologies"? De toute manière, l'objet des Manuscrits de 1844 permettra au moins à Althusser d'esquisser l'année suivante ("Marxisme et Humanisme" — octobre 1963) une théorie nouvelle de l'idéologie. Au centre de cette théorie sont formulés les concepts de pérennité de l'idéologie, de "rapport imaginaire", etc.

Ainsi, nous croyons que les Manuscrits de 1844 permettent d'examiner le fonctionnement de l'idéologie. L'humanisme théorique est idéologie. Les Manuscrits de 1844 posent une problématique, formulent des questions dans le champ d'une anthropologie de type humaniste. Ils sont donc idéologiques. Mais, et c'est là un point essentiel, cette anthropologie critiquée exige qu'on dégage le mécanisme théorique (idéologique) qu'elle implique. Ce mécanisme, nous l'avons déjà souligné, se révèle être celui que Lacan expose dans sa conception de la genèse psychique de l'animal humain. Ce mécanisme ne disparaîtra jamais. La science n'abolit pas l'idéologie.

Examinons maintenant le concept-clé des Manuscrits de 1844. Althusser dit:

"Il faudra un jour entrer dans le détail, et donner de ce texte une explication mot par mot: s'interroger sur le statut théorique et sur le rôle théorique assignés, au concept-clé de travail aliéné: examiner le champ conceptuel de cette notion; reconnaître qu'elle joue bien le rôle que Marx lui assigne alors: un rôle de fondement originaire; mais qu'elle ne peut jouer ce rôle qu'à la condition de le recevoir en mandat et mission de toute une conception de l'Homme qui va tirer de l'essence de l'homme la nécessité et le contenu des concepts économiques qui nous sont familiers." (Althusser, L. 1974 a: 158-159)

Quels sont les concepts économiques utilisés dans les Manuscrits de 1844 ? Quelle est cette essence de l'homme qui fonde ces concepts?

b.1. L'Essence de l'homme dans les Manuscrits de 1844

Dès le départ, il faut souligner la perception de Marx en 1844 concernant l'économie politique. Au début du chapitre sur le "travail aliéné", il signale que son but n'est pas de faire une critique des concepts de l'économiste. En effet, il souligne:

"Nous sommes partis des prémisses de l'économie politique. Nous avons accepté son langage et ses lois. Nous avons supposé la propriété privée, la séparation du travail, du capital et de la terre, ainsi que celle du salaire, du profit capitaliste et de la rente foncière, tout comme la division du travail, la concurrence, la notion de valeur d'échange, etc. En

partant de l'économie politique elle-même, en utilisant ses propres termes, nous avons montré que l'ouvrier est ravalé au rang de marchandise, et de la marchandise la plus misérable, que la misère de l'ouvrier est en raison inverse de la puissance et de la grandeur de sa production, que le résultat nécessaire de la concurrence est l'accumulation du capital en un petit nombre de mains (...), qu'enfin la distinction entre capitaliste et propriétaire foncier, comme celle entre paysan et ouvrier de manufacture, disparaît et que toute la société doit se diviser en deux classes, celle des propriétaires et celle des ouvriers non propriétaires.

L'économie politique part du fait de la propriété privée. Elle ne nous l'explique pas. (Marx, K. 1969: 55. C'est nous qui soulignons les deux dernières phrases. D.M.)

Cela est clair: Marx ne remet pas en question, ne critique pas les données de l'économie politique. Pourtant, l'économie politique n'explique en rien "l'effet de société" qu'elle examine. Certes elle répond à la question "comment", mais elle esquivé la question du "pourquoi". L'économie politique qui considère comme éternelles les lois qu'elle expose doit se rendre compte qu'il ne s'agit là que d'une étape dans le développement social. Si elle ne perçoit pas le caractère historique de la société qu'elle étudie, c'est qu'elle a besoin d'un fondement théorique susceptible d'expliquer ce dont elle ne rend pas compte: l'origine de la propriété privée.

A quel niveau, sur quelle base théorique Marx s'appuiera-t-il pour fournir à l'économie politique ce qu'il lui

manque? Plus précisément, quelle est la problématique, produite ou empruntée, à laquelle se réfère Marx pour poser les questions que l'économie politique laisse en suspens? Althusser est radical à ce sujet: il s'agit de l'humanisme théorique, de la problématique anthropologique de Feuerbach. Chez ce dernier, l'Homme est un concept CENTRAL, il joue un rôle théorique, celui de fondement de toute sa "philosophie", comme le fut le Cogito pour Descartes, le Sujet transcendantal pour Kant, et l'Idée pour Hegel. C'est cet Humanisme théorique que nous trouvons en toutes lettres à l'oeuvre dans les Manuscrits de 1844". (Althusser, L. 1972: 65)

Utiliser la conception de l'Homme chez Feuerbach, ce n'était donc pas importer un élément quelconque de sa philosophie: c'était épouser, s'identifier (au sens de prendre les attributs de l'autre) à sa problématique. Althusser dit:

"Il importe de bien reconnaître l'origine de ces concepts feuerbachiens, non pour tout régler par un constat d'attribution (voilà ce qui appartient à F., voilà ce qui appartient à M.) mais pour ne pas attribuer à Marx l'invention de concepts et d'une problématique qu'il ne fait qu'emprunter. Il est plus important encore de reconnaître que ces concepts empruntés n'ont pas été empruntés un à un et isolément, mais en bloc, comme un tout: ce tout étant justement la problématique de Feuerbach. C'est là le point essentiel.

(...) Marx a littéralement épousé pendant 2-3 ans la problématique même de Feuerbach, (...) il s'y est profondément identifié (...),

il faut se situer au coeur même de cette identification, et bien en saisir toutes les conséquences et toutes les implications théoriques." (Althusser, L. 1974 a: 40-41)

A la lumière d'une conception feuerbachienne de l'Homme, Marx analysera les données de l'économie politique.

Pourtant, s'il "épouse" cette conception, il ne se limite point au fixisme de Feuerbach. Les Manuscrits de 1844 ajouteront (au sens littéral de joindre une chose à une autre sans pour autant en modifier la nature) Hegel à Feuerbach. Pour penser le mouvement de l'Histoire de l'Homme dans l'aliénation, Marx emploiera la dialectique hégélienne et l'appliquera au niveau de la production. Ainsi pourra-t-il percevoir l'Histoire, c'est-à-dire l'aliénation de l'homme vrai. Althusser dit:

"L'histoire, c'est l'aliénation et la production de la raison dans la déraison, de l'homme vrai dans l'homme aliéné. Dans les produits aliénés de son travail (marchandises, Etat, religion), l'homme, sans le savoir, réalise l'essence de l'homme. Cette perte de l'homme, qui produit l'histoire et l'homme, suppose bien une essence préexistante définie. A la fin de l'histoire, cet homme, devenu objectivité inhumaine, n'aura plus qu'à ressaisir, comme sujet, sa propre essence aliénée dans la propriété, la religion et l'Etat, pour devenir homme total, homme vrai." (Althusser, L. 1974 a: 232)

L'homme a donc une essence qui le définit dès le départ.

Même s'il y a enrichissement de cette essence dans la production sous forme aliénée de l'homme par lui-même, quelque chose préexiste qui rend possible la production de l'essence finale. Comme le souligne S. Karz, il doit y avoir chez l'homme, contrairement à l'animal, des qualités spécifiques, des "puissances ontologiques" (Karz, S. 1974: 152) qui le rendent aptes à l'objectivation de lui-même, à une VIE DOUBLE,⁸ au dédoublement. Contrairement à Hegel qui ne concevait ce dédoublement qu'au niveau de l'esprit (l'Homme = conscience de soi dans les objets: art, philosophie, Etat, religion), Marx voit dans la production matérielle libre et consciente l'essence (la vie générique) de l'homme:

"(...) la vie productive est la vie générique. C'est la vie engendrant la vie. Le mode d'activité vitale renferme tout le caractère d'une espèce, son caractère générique, et l'activité libre, consciente, est le caractère générique de l'homme (...).

L'animal s'identifie directement avec son activité vitale. Il ne se distingue pas d'elle. Il est cette activité. L'homme fait de son activité vitale elle-même l'objet de sa volonté et de sa conscience. Il a une activité vitale consciente. Ce n'est pas une détermination avec laquelle il se confond directement. L'activité vitale consciente distingue directement l'homme de l'activité vitale de l'animal. C'est précisément par là, et par là seulement, qu'il est un être générique. Ou bien il est seulement un être conscient, autrement dit sa vie propre est pour lui un objet, précisément parce qu'il est un être générique. C'est pour cela seulement que son activité est activité libre." (Marx, K. 1969: 62-63. Sauf les termes "cette activité", c'est nous qui soulignons. D.M.)

Mais le travail aliéné réduit l'homme à ne plus produire d'une manière universelle. L'activité vitale, qui est son essence,⁹ ne devient dans la production matérielle "unilatérale" qu'un moyen de survie. Elle n'exprime plus l'homme. De ce fait, l'homme s'est perdu.

b.2. Le caractère paranoïaque de la connaissance dans les Manuscrits de 1844

Comme nous le soulignons plus haut, l'économie politique à laquelle se réfère Marx dans les Manuscrits de 1844 n'explique en aucune manière l'origine de la propriété privée. Elle constate qu'elle existe. L'économie politique n'a pas dégagé le mouvement qui conduit l'homme à une telle aliénation. Elle n'a pas insisté sur le fait que la propriété privée n'était pas un phénomène contingent, qu'elle a été "l'expression d'un développement nécessaire" (Marx, K. 1969: 56) et qu'inévitablement elle disparaîtra pour faire place à l'avènement de l'homme vrai. Marx, au contraire, part d'un constat et dégage le concept de ce constat. Il examine donc la propriété privée dans son rapport avec le concept de travail aliéné. Il existe, dit-il, trois déterminations du travail aliéné.

Première détermination du travail aliéné: aliénation par rapport au produit du travail.

Pour se maintenir en vie, l'ouvrier produit des marchandises. Par contre, plus il en produit, plus il devient lui-même marchandise, plus il devient "sujet" déprécié. Un effet de négativité (de néantisation) du sujet s'inscrit parallèlement à l'affirmation, à la création d'un monde d'objets. Un monde extérieur est ainsi créé suite à l'appauvrissement progressif d'un monde intérieur. L'homme est déshumanisé face à une image qui l'affronte alors que cette dernière devrait être l'expression de lui-même. Marx dit:

"(...) l'ouvrier est à l'égard du produit de son travail dans le même rapport qu'à l'égard d'un objet étranger. Car ceci est évident par hypothèse: plus l'ouvrier s'extériorise dans son travail, plus le monde étranger, objectif, qu'il crée en face de lui, devient puissant, plus il s'appauvrit lui-même et plus son monde intérieur devient pauvre, moins il possède en propre. Il en va de même dans la religion. Plus l'homme met de choses en Dieu, moins il en garde en lui-même. (...) L'aliénation de l'ouvrier dans son produit signifie non seulement que son travail devient un objet, une existence extérieure, mais que son travail existe en dehors de lui, indépendamment de lui, étranger à lui, et devient une puissance autonome vis-à-vis de lui, que la vie qu'il a prêtée à l'objet s'oppose à lui, hostile et étrangère." (Marx, K. 1969: 57-58)

Ainsi l'objectivation de l'homme par l'activité de production s'est convertie en une objectivation aliénante. Dans la production matérielle (et non dans l'esprit comme chez Hegel) l'homme a cédé son essence au détriment d'un univers

ontologique qui le domine. Il a transposé en l'autre ce qui lui revient en propre. Cette domination est telle que l'ouvrier n'est plus une personne humaine. L'homme s'est perdu, aliéné, identifié à un monde de choses qui le réduit à l'état de pantin dont le mouvement est déterminé par un univers d'objets qui lui est devenu étranger.

Deuxième détermination du travail aliéné: aliénation dans l'activité de production.

Au niveau de la propriété privée, l'ouvrier n'a plus aucune maîtrise sur sa propre activité de travail. Elle lui devient extérieure, elle est coupée de son essence. Elle n'est pas à lui, mais à un autre. Le travail ne vient pas de sa volonté: c'est alors du "travail forcé". Il ne lui permet pas de s'épanouir. Sa seule fonction consiste à maintenir en vie l'ouvrier en tant que sujet physique. L'activité productrice n'est plus une manifestation de la personnalité du sujet qui l'accomplit. Marx dit:

"De même que, dans la religion, l'activité propre de l'imagination humaine, du cerveau humain et du coeur humain, agit sur l'individu indépendamment de lui, c'est-à-dire comme une activité étrangère divine ou diabolique, de même l'activité de l'ouvrier n'est pas son activité propre. Elle appartient à un autre, elle est la perte de soi-même.

On en vient donc à ce résultat que l'homme (l'ouvrier) ne se sent plus librement

actif que dans ses fonctions animales, manger, boire et procréer, tout au plus encore dans l'habitation, la parure, etc., et que, dans ses fonctions d'homme, il ne se sent plus qu'animal. Le bestial devient l'humain et l'humain devient le bestial." (Marx, K. 1969: 60-61)

Ainsi, ce qui dans l'homme est ACTIF (l'humain) devient PASSIF. Ce qui fait agir l'homme est maintenant le bestial.

Troisième détermination du travail aliéné: l'aliénation du genre.

L'homme individuel ne voit plus en lui l'universel objectif; il ne se voit plus comme représentant de l'Homme. Comment Marx voit-il cette universalité de l'Homme?

"L'universalité de l'homme apparaît en pratique précisément dans l'universalité qui fait de la nature entière son corps non-organique, aussi bien dans la mesure où, premièrement, elle est un moyen de subsistance immédiat que dans celle où, (deuxièmement), elle est la matière, l'objet et l'outil de son activité vitale. (...) L'homme vit de la nature signifie: la nature est son corps avec lequel il doit maintenir un processus constant pour ne pas mourir." (Marx, K. 1969: 62)

Contrairement à l'animal, cette transformation de la nature par le travail est accomplie chez l'homme d'une manière universelle. L'homme peut produire sans qu'un besoin physique l'exige. Il "affronte librement son produit", il peut

se contempler dans un monde double qu'il a créé.

Or, le "travail aliéné" réduit l'être générique de l'homme à une réalité étrangère. Son essence ne lui appartient plus, "l'homme est rendu étranger à l'homme". Lorsque l'homme est en face de lui-même, c'est l'autre qui lui fait face". (Marx, K. 1969: 64-65)

b.3 La propriété privée comme effet du travail aliéné

Ainsi, dans les Manuscrits de 1844, Marx part d'un constat, d'une réalité observable, empirique: le mouvement de la propriété privée et les effets qui en découlent, à savoir l'aliénation de l'ouvrier dans son produit, dans son activité de production et dans ses rapports avec les autres hommes. Ce processus d'aliénation résultant du fait de la propriété privée, Marx l'exprime par un concept, celui de travail aliéné. Ce concept permet de traduire le fait que les objets produits par l'homme et l'activité qui concourt à cette production, bref l'ensemble de son activité productive, lui deviennent une puissance étrangère, hostile. Au lieu d'exprimer l'homme vrai, ils expriment l'homme faux, aliéné. Ainsi, le concept de travail aliéné traduit une réalité empirique, à savoir l'économie au stade de la propriété privée. Cependant, ce concept ne fait-il que traduire cette réalité?

Pour répondre à cette question, il faut, nous dit Marx, examiner comment ce concept s'exprime dans la réalité. Si les objets que je produis et si la manière de les produire me sont des réalités étrangères qui me dominent et de ce fait échappent à mon contrôle, il faut alors se poser la question suivante: qui est propriétaire de l'objet ou de l'activité que j'ai cédés, aliénés? Marx répond que ces réalités ne peuvent être aliénées qu'"à un être autre que moi". Qui est cet autre? Cet autre ne peut être que l'homme lui-même. Cela signifierait-il que cet autre est moi-même ou l'image de moi-même? L'univers objectif résultant de l'appropriation de la nature (appropriation nécessaire et qui distingue l'homme de l'animal) ne serait-il que le reflet de l'individu-sujet-Homme dans son activité de production? Voyons ce que dit Marx en 1844 concernant ce problème. "(...) le rapport de l'homme à lui-même n'est, dit-il, objectif, réel pour lui que par son rapport à l'autre." (Marx, K. 1969: 66). Comment concevoir le comportement de l'homme lui-même vis-à-vis cet autre? Il faut, dit Marx, le penser de la même manière que celle où se présentent l'objet et l'activité de production pour l'ouvrier, à savoir comme produits qui ne m'appartiennent pas, qui appartiennent à un autre homme exerçant sa domination sur le producteur.

L'activité de production engendre donc un double rapport:

un rapport à soi-même (subjectif: je m'aliène) et un rapport à l'autre (j'aliène mon être dans l'autre qui, finalement, n'est que l'autre de moi-même). Ainsi, par le travail aliéné, l'ouvrier cède lui-même son produit à l'autre en tant qu'il engendre l'autre. En engendrant l'autre, l'ouvrier engendre par le fait même la position des autres hommes en face de lui: en tant que tel, il engendre l'autre qui le domine de la même manière qu'il a engendré le caractère dominateur de l'objet et de l'activité de production par sa propre activité de production.

En conséquence, la propriété privée ne peut pas être considérée comme étant la cause du travail aliéné. Elle est bien plutôt un rapport que l'ouvrier, en tant que représentant du Genre, engendre par l'activité même de production, activité qui définit l'Homme. Ainsi:

"(...) il ressort que, si la propriété privée apparaît comme la raison, la cause du travail aliéné, elle est bien plutôt une conséquence de celui-ci, de même que les dieux à l'origine ne sont pas la cause, mais l'effet de l'aberration de l'entendement humain." (Marx, K. 1969: 67)

Ce texte de Marx précise que l'homme, en tant que sujet, a créé un objet, les dieux ou Dieu, parce qu'il était inscrit dans l'essence de son développement de le produire.

Ainsi, l'entendement humain devait produire des absurdités. De la même manière, il était inscrit dans l'essence du développement humain de produire le mouvement qui devait le conduire à la propriété privée. Alors, cette chose n'est pas une réalité extrinsèque à l'homme. L'homme est travail, producteur. L'homme engendre ainsi lui-même la domination qui s'exerce sur lui-même. L'aliénation n'est alors que l'aliénation de son être en tant qu'il est sujet qui, par son travail, (non pas le travail de l'Esprit comme chez Hegel) transforme la nature.

Le résultat de la conception humaniste des Manuscrits de 1844 est le suivant: l'aliénation "est fondée dans l'essence du développement humain". (Marx, K. 1969: 68)

De quel genre d'aliénation est-il ici question? Pour le Marx de 1844, il s'agit de l'aliénation économique produite au stade de la propriété privée. Pourtant, cela ne signifie pas que Marx ne considère que ce champ d'aliénation. En tant qu'aliénation de la vie réelle, concrète, matérielle, l'aliénation économique englobe celle qui se déroule dans la conscience. Cette dernière n'est qu'un écho de l'aliénation économique. Par exemple, l'aliénation religieuse n'est qu'une partie, qu'un reflet de l'aliénation générale, économique. En tant que tel, elle n'a aucune autonomie. Pour-

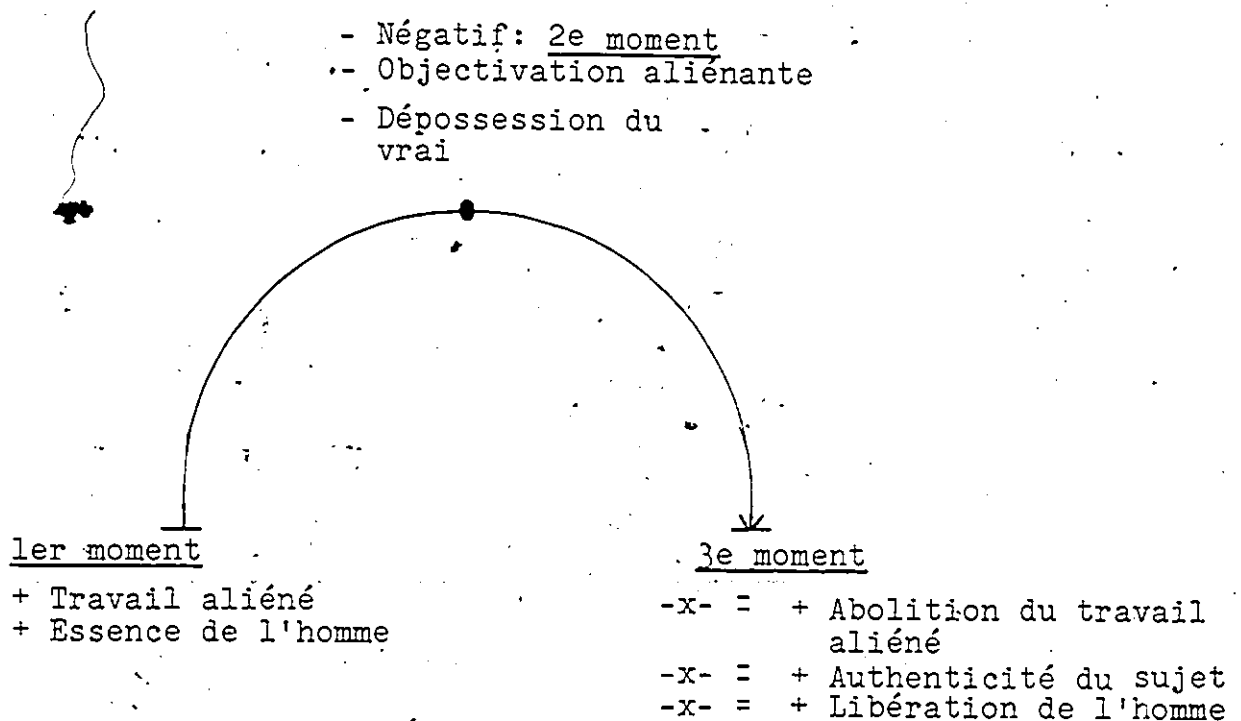
tant, la dénoncer, c'est dévoiler les mécanismes de l'aliénation, car elle fonctionne de la même manière, mais à un autre niveau: celui de la conscience. Marx dit:

"L'abolition positive de la propriété privée, l'appropriation de la vie humaine, signifie donc la suppression positive de toute aliénation, par conséquent le retour de l'homme hors de la religion, de la famille, de l'Etat, etc., à son existence humaine, c'est-à-dire sociale. L'aliénation religieuse en tant que telle ne se passe que dans le domaine de la conscience, du for intérieur de l'homme, mais l'aliénation économique est celle de la vie réelle — sa suppression embrasse donc l'un et l'autre aspects. Il est évident que chez les différents peuples le mouvement prend sa première origine selon que la véritable vie reconnue du peuple se déroule plus dans la conscience ou dans le monde extérieur, qu'elle est plus la vie idéale ou réelle. Le communisme commence immédiatement (Owen) avec l'athéisme." (Marx, K. 1969: 88)

Si nous supposons que l'explication de l'origine de la propriété privée englobe celle de l'ensemble des formes idéologiques (i.e. Etat, religion), nous pouvons affirmer que la causalité utilisée par Marx pour expliquer les formes idéologiques résultant du travail aliéné est une causalité expressive. Le tout Homme revêt une essence intérieure de telle sorte que les éléments du tout ne sont que des formes d'expression phénoménales du tout. La propriété privée, la religion, l'Etat comme éléments du tout contiennent respectivement l'essence intérieure du tout. Ils sont donc, cha-

cun à leur manière, la manifestation de l'homme, du travail aliéné; ils représentent ce qu'est devenu l'essence intérieure de l'homme à un stade donné de son aliénation. En conséquence, la transformation ou l'élimination du travail aliéné (de la cause déformante) provoque une modification ou une disparition de la propriété privée et des formes idéologiques qui en dérivent. La réalité, en tant que réalité aliénante, ne déformera plus l'essence de l'Homme. Ainsi, l'idéologie (le sujet aliéné dans l'objet) cédera la place à la transparence (l'objet récupéré par le sujet).

Nous pouvons schématiser de la manière suivante le mouvement de l'histoire (ou, comme dit Marx dans les Manuscrits de 1844, de la pré-histoire):



Nous voyons ainsi les raisons pour lesquelles Althusser refuse tout statut scientifique aux Manuscrits de 1844.

Mise à parts 1) la problématique anthropologique 2) la méthode hégélienne utilisée pour penser le mouvement de l'histoire, les Manuscrits de 1844 impliquent l'AUTONOMIE du SUJET. Les rapports sociaux sont ainsi considérés comme des rapports intersubjectifs. Or, pour Althusser il ne peut y avoir de science ayant comme fondement la notion de sujet.

Nous croyons cependant que des raisons moins explicites mais autant significatives (si on analyse plus profondément la conception de l'idéologie chez Althusser) conduisent Althusser à qualifier cette oeuvre comme étant carrément idéologique. C'est, comme nous l'avons déjà souligné, la mise en place de concepts dont l'effet ne peut que produire un mode de connaissance idéologique. En effet, nous constatons que dans les Manuscrits de 1844, Marx produit des connaissances selon une structuration que Lacan a qualifiée de paranoïaque. En effet, nous retrouvons dans cette oeuvre:

- 1) Un centre: le sujet autonome;
- 2) La constitution du sujet selon un processus d'identification dans un DOUBLE-AUTRE-CENTRE-ALIENATION;
- 3) Une image-reflet: donc un rapport imaginaire produisant l'illusion que l'objet reflète sous un mode inversé (comme l'image du miroir) la vérité du

sujet;

- 4) Un caractère transitive: ce qui est actif (le sujet) devient passif par rapport à l'objet produit;
- 5) Un effet de reconnaissance-méconnaissance: le sujet se RECONNAIT dans ses objets, mais il MECONNAIT que cette objectivation n'a été que la sienne dans l'aliénation.

Selon Althusser, cette conception non scientifique du réel chez Marx en 1844 relève du fait qu'il a "épousé" la problématique anthropologique de Feuerbach. Le "changement de terrain" qu'il effectuera ultérieurement lui permettra progressivement de fonder la science de l'histoire comme procès sans sujet sous des rapports de production. Ce que Marx lui-même méconnaît, en raison même de la manière à cette époque de produire des connaissances, c'est la véritable détermination sociale: les rapports de production. Il ne pouvait percer le voile qui masquait cette vérité tant et aussi longtemps qu'il demeura au niveau d'un humanisme théorique, car ce dernier met en oeuvre un mode de savoir fonctionnant sous le mode de la reconnaissance en miroir.

Notons, pour conclure cette analyse des Manuscrits de 1844, que Marx était au prise avec une structuration conceptuelle du monde humain (niveau épistémologique) qui ne faisait

que calquer (que traduire spontanément) ce qui se passe à un autre niveau, celui de la genèse mentale de l'homme (niveau de la construction du psychisme et ce qui en résulte: croyance à l'autonomie du sujet). Ces deux niveaux ne sont conciliables que pour celui qui se maintient dans l'"espace clos" de l'idéologie.

c) L'Idéologie allemande et le problème de la connaissance paranofaque

Nous avons cherché les raisons qui nous paraissaient plus fondamentales que celles explicitement admises par Althusser quand il affirme que les Manuscrits de 1844 ne sont pas marxistes, qu'ils sont idéologiques. Prétendre que toute formation théorique ayant comme fondement l'humanisme est une formation théorique idéologique doit être, selon nous, mis en parallèle avec l'épistémologie de Lacan où ce dernier démontre les illusions de toute philosophie du cogito et de la liberté.

Si notre hypothèse de l'emprunt par Althusser de l'anthropologie et de l'épistémologie lacaniennes pour démarquer le mode de production de la connaissance scientifique du mode de production de la connaissance idéologique est exacte, nous devons, dans un deuxième temps, examiner le fonctionnement du

mode de connaître dans l'Idéologie allemande afin de démontrer que la problématique nouvelle que Marx produit n'a rien à voir avec les éléments qui, chez Lacan, composent la connaissance paranofaque.

Certes l'Idéologie allemande, comme le souligne Althusser, est une oeuvre de la "coupure". Pour cette raison, il est facile de trouver en elle certains concepts utilisés par Marx en 1844: sujet, homme réel, aliénation, division du travail, puissance étrangère, etc. Pourtant ces concepts ne sont en aucune façon rattachés à une problématique de l'aliénation de l'Homme par une objectivation de son essence. Althusser dit:

"Quant à l'Idéologie Allemande, elle nous offre bel et bien une pensée en état de rupture avec son passé, soumettant à un impitoyable jeu de massacre critique tous ses anciens pré-supposés théoriques: aux premiers rangs Hegel et Feuerbach, toutes les formes d'une philosophie de la conscience et d'une philosophie anthropologique. Pourtant cette nouvelle pensée, si ferme et précise dans le procès de l'erreur idéologique, ne se définit pas elle-même sans difficultés, ni sans équivoques. On ne rompt pas d'un coup avec un passé théorique (...). L'Idéologie Allemande nous donne ainsi le spectacle de demi-soldes conceptuels rengagés, qui tiennent la place de concepts neufs encore à l'instruction... et comme il est normal de juger ces anciens concepts sur leur mine, de les prendre au mot, on peut aisément s'égarer, dans une conception soit positiviste (fin de toute philosophie), soit individualiste-humaniste du marxisme (les sujets de l'histoire sont "les hommes concrets, réels").

Où bien encore on peut se laisser prendre au rôle ambigu de la division du travail, qui joue dans ce texte le premier rôle, tenu dans les textes de Jeunesse par l'aliénation, et qui commande toute la théorie de l'idéologie et toute la théorie de la science." (1974 a: 28-29)

Althusser expose les limites de l'Idéologie allemande.

En 1845, la science de l'histoire reçoit ses fondements, mais elle est entremêlée de notions idéologiques. Même si Marx a rompu avec la problématique humaniste de Feuerbach, la problématique anti-humaniste inaugurée est largement contaminée par la persistance, à un niveau dominé toutefois, de l'ancienne problématique philosophique. Cette problématique, nous l'avons vu, fonctionne selon le modèle de la connaissance paranofaque. Elle comporte les éléments suivants:

- 1) Un centre produit par la "méconnaissance imaginaire du moi";
- 2) Ce centre est la caractéristique d'une pensée en reflet qui ramène l'ensemble de la réalité objective à un sujet;
- 3) Ce dernier se constitue par projection dans un double qui n'en est que le reflet sous un mode inversé;
- 4) En tant que tel, le sujet se constitue selon l'autre qui est dit actif;
- 5) Il résulte de ce processus une méconnaissance
 - a) de ce qui détermine le sujet;

b) du caractère aliénant de cette détermination.

En conséquence, le sujet ne perçoit pas sa Vérité, c'est-à-dire le lieu qui le fait agir.

Cette structuration en miroir est-elle la toile de fond de la formation théorique produite par Marx dans l'Idéologie allemande?

Si l'Idéologie allemande utilise à plusieurs reprises le mot Homme, il ne joue cependant pas le rôle de fondement théorique susceptible d'expliquer le réel. Celui-ci n'est pas conçu comme une objectivation aliénante de l'essence d'un sujet. Le réel, c'est, dans l'Idéologie allemande, la mise en place d'une structure économique. Certes, les Manuscrits de 1844 évoquent la réalité économique, mais elle n'est conçue que comme une sphère d'aliénation analogue aux autres sphères (religion, Etat) ou encore comme sphère d'aliénation déterminante dont la suppression libèrera l'Homme de l'ensemble de ses expériences aliénantes. Ainsi pourra-t-il, comme sujet, accéder à une expérience authentiquement humaine. Rancière écrit:

"L'économie n'apparaît pas ici à la place d'un fondement ou d'une dernière instance. Nous n'avons pas ici la mise en place d'une structure économique de la société au sens où Marx l'entendra à partir de l'Idéologie allemande.

Elle n'apparaît pas non plus comme l'aliénation fondamentale obtenue par réduction des autres aliénations (...). Les aliénations se présentent tout d'abord comme étant toutes au même niveau.

Nous pouvons donc, dans une première localisation, définir l'économie politique, le droit, la morale, la politique comme des sphères différentes de l'expérience humaine. (...) La réalité économique n'apparaît donc que comme l'une des sphères qui expriment chacune à sa manière le développement et l'aliénation de l'essence humaine.

Cependant cette première localisation est contredite par une deuxième localisation. Dans le troisième manuscrit (p. 88), Marx déclare que l'aliénation économique est l'aliénation de la vie réelle (par opposition à l'aliénation religieuse qui ne se passe que dans la conscience). En conséquence la suppression de l'aliénation économique entraîne la suppression de toutes les autres aliénations." (Rancière, J. 1966 : 102-103)

D'une manière ou d'une autre, qu'elle joue un rôle déterminant ou non dans la libération de l'Homme, jamais l'économie est reconnue comme une réalité distincte, qualitativement différente en tant que structure produisant l'aliénation. Au contraire, l'Idéologie allemande constitue un domaine économique. D'ailleurs, elle le fait à ce point qu'elle réduit l'ensemble de la réalité sociale (politique, droit, religion, philosophie) à cette région de la structure sociale. Désormais Marx refusera de partir des idées émises par les économistes (idées qu'il qualifiera dans Le Capital comme "simple expression consciente du mouvement apparent") ou de tout autre genre de représentation. On ne juge pas une époque

sur ce qu'elle dit d'elle-même. Le discours des économistes, comme tout autre discours, n'est que "reflet" ou "écho" idéologique de la société civile, de l'histoire de la vie réelle, historique. Marx dit:

"La production des idées, des représentations et de la conscience est d'abord directement et intimement mêlée à l'activité matérielle et au commerce matériel des hommes, elle est le langage de la vie réelle. Les représentations, la pensée, le commerce intellectuel des hommes apparaissent ici encore comme l'émanation directe de leur comportement matériel. Il en va de même de la production intellectuelle telle qu'elle se présente dans la langue de la politique, celle des lois, de la morale, de la religion, de la métaphysique, etc., de tout un peuple. Ce sont les hommes qui sont les producteurs de leurs représentations, de leurs idées, etc., mais les hommes réels, agissants, tels qu'ils sont conditionnés par un développement déterminé de leurs forces productives et du mode de relations qui y correspond, y compris les formes les plus larges que celles-ci peuvent prendre. La conscience ne peut jamais être autre chose que l'Être conscient et l'Être des hommes est leur processus de vie réel. Et, si, dans toute l'idéologie, les hommes et leurs rapports nous apparaissent placés la tête en bas comme dans une camera obscura, ce phénomène découle de leur processus de vie historique, absolument comme le renversement des objets sur la rétine découle de son processus de vie directement physique." (Marx, K. 1968: 50-51)

L'idéologie, c'est la camera obscura, c'est le monde à l'envers. L'effet (l'Idée) est pris pour la cause du monde matériel. Il faut donc renverser l'état des choses existant pour accéder à la compréhension de ce phénomène. Ainsi,

la cause d'une telle inversion ne peut être trouvée que dans la structure économique.

Soit un fait: l'activité économique et les rapports qu'elle implique. A un certain stade de leur développement, les produits qu'ils engendrent (Etat, religion, morale, philosophie) accèdent à l'autonomie. Les hommes oublient, perdent de vue leur propre création. Cette dernière se "pétrifie", se métamorphose en "~~chose~~", en "puissance étrangère" que les ~~hommes~~ perçoivent ultérieurement comme principe de détermination du réel, donc de leur vie concrète, matérielle. Comment expliquer un tel phénomène? Marx dit:

"Les individus sont toujours partis d'eux-mêmes, partent toujours d'eux-mêmes. Leurs rapports sont des rapports du procès réel de leur vie. D'où vient-il que leurs rapports accèdent à l'autonomie contre eux? Que les puissances de leur propre vie deviennent toutes-puissantes contre eux?"

En un mot: la division du travail, dont le degré dépend de la force productive développée à chaque moment." (Marx, K. 1968: 108-109)

Il est hors de notre propos ici d'analyser le rapport division du travail, propriété privée, classes sociales. Il suffit de dire pour les fins de notre analyse que Marx attribue à l'accroissement de la population l'origine de la division du travail. Pourtant, elle ne devient effectivement

division du travail que lorsqu'il y a clivage entre activité matérielle et activité intellectuelle. Marx dit:

"Ainsi se développe la division du travail qui n'était primitivement pas autre chose que la division du travail dans l'acte sexuel, puis devint la division du travail qui se fait d'elle-même ou "par nature" en vertu des dispositions naturelles (vigueur corporelle par exemple), des besoins, des hasards, etc. La division du travail ne devient effectivement division du travail qu'à partir du moment où s'opère une division du travail matériel et intellectuel. A partir de ce moment, la conscience peut vraiment s'imaginer qu'elle est autre chose que la conscience de la pratique existante, qu'elle représente réellement quelque chose sans représenter quelque chose de réel. A partir de ce moment, la conscience est en état de s'émanciper du monde et de passer à la formation de la théorie "pure", théologie, philosophie, morale, etc." (Marx, K. 1968: 60)

Marx décrit ici la conscience "pure", l'idéologie au sens où les philosophes, ces idéologues de l'idéologie, ont la prétention que les idées régissent le monde, qu'il y a une "auto-détermination" des concepts.¹⁰ A l'origine cependant, la conscience n'est rien d'autre que la conscience du milieu sensible immédiat, celui des personnes et des choses, ensuite, la nécessité d'entrer en rapports avec d'autres individus marque le début de la "conscience grégaire ou tribale" qui n'est chez l'homme qu'un substitut à l'instinct; "en raison de l'accroissement de la productivité, de l'augmentation des besoins et de l'accroissement de la population" s'amplifie

la conscience grégaire.' Ce n'est qu'à ce moment qu'apparaît l'émancipation totale de la conscience vis-à-vis du monde réel. Ce déracinement de la conscience atteint un degré où elle s'imagine être autonome, qu'elle n'a rien à voir avec le monde réel sinon de la déterminer.

L'Idéologie allemande conçoit donc l'idéologie:

- 1) comme une production de la vie réelle. Marx sous-entend qu'à une époque il n'y avait pas d'idéologie, qu'il y avait une certaine forme de transparence entre la conscience et les conditions matérielles d'existence. Ce qui, par le fait même, laisse croire à un éventuel dépérissement de l'idéologie dans la société communiste, société où sera abolie la division du travail;
- 2) comme une inversion, un monde à l'envers (camera obscura);
- 3) comme un dédoublément de la vie réelle. L'idéologie n'est que l'"écho", le "reflet" de la vie réelle. Elle n'a aucune autonomie. En conséquence, elle n'a pas de développement, pas d'histoire à elle: l'idéologie se transforme simultanément quand changent les rapports sociaux.

La division du travail, qui ne devient effective que

dans la séparation entre travail intellectuel et travail matériel, apparaît dans l'Idéologie allemande comme étant à l'origine de l'aliénation. La division du travail laisse croire à une autonomie de la profession, comme si mon travail n'était aucunement en relation avec d'autres types de travail. Cela se produit parce que l'action propre de l'homme s'est transformée en puissance étrangère qui l'asservit.

Tant et aussi longtemps que les hommes vivent dans une "société naturelle", c'est-à-dire dans une société où l'organisation de l'activité vitale n'est pas divisée volontairement et semble de ce fait obéir aux mêmes lois que celles de la nature, il y a nécessairement contradiction entre intérêt particulier et intérêt universel: ce dernier demeure tout à fait indépendant de la volonté de l'ensemble des individus,¹¹ car certains d'entre eux universalisent leurs intérêts particuliers. Ainsi l'Etat est:

"(...) la forme (...) par laquelle les individus d'une classe dominante font valoir leurs intérêts communs et dans laquelle se résume toute la société civile d'une époque, il s'ensuit que toutes les institutions communes passent par l'intermédiaire de l'Etat et reçoivent une forme politique. De là, l'illusion que la loi repose sur la volonté et, qui mieux est, sur une volonté libre, détachée de sa base concrète." (Marx, K. 1968: 106)

Ainsi, l'action propre de l'homme, la puissance qu'il

déploie dans la transformation de la nature, devient, par sa transposition politique dans la "société naturelle", une puissance étrangère. Plus encore: cette puissance productive collective elle-même devient une force autonome.

"La puissance sociale, c'est-à-dire la force productive décuplée qui naît de la coopération des divers individus conditionnée par la division du travail, n'apparaît pas à ces individus comme leur propre puissance conjuguée, parce que cette coopération elle-même n'est pas volontaire, mais naturelle; elle leur apparaît au contraire comme une puissance étrangère, située en dehors d'eux, dont ils ne savent ni d'où elle vient ni où elle va, qu'ils ne peuvent donc plus dominer et qui, à l'inverse, parcourt maintenant une série particulière de phases et de stades de développement, si indépendante de la volonté et de la marche de l'humanité qu'elle dirige en vérité cette volonté et cette marche de l'humanité." (Marx, K. 1968: 63)

Avec l'avènement de la société bourgeoise, les forces productives sont devenues des choses, des objets sur lesquels les hommes, dans leur coopération nécessaire en vertu de la division "naturelle" du travail, n'ont plus aucune prise. Les hommes ne peuvent plus se manifester dans leur travail, car cette séparation d'avec les moyens de travail fait que l'individu perd sa vie au profit de ce qu'il crée. La société communiste consistera dans l'appropriation des forces productives devenues étrangères à l'homme.

Dans l'Idéologie allemande, le concept d'aliénation per-

met d'expliquer les conséquences de la division du travail en société bourgeoise. Mais quel est précisément son statut théorique dans la problématique exposée. G. Labica dit:

"L'aliénation, rencontrée dans le nouveau contexte d'une histoire de la division du travail et d'une théorie du fonctionnement de la société bourgeoise, ne tient déjà plus, tout en le tenant encore, son langage antérieur, puisqu'elle peut nommer un processus qui n'en relève pas, qui est de l'ordre de "l'histoire réelle".

(...) Marx sort bien de la problématique de l'aliénation, sans que l'aliénation sorte de la problématique. Il n'y a là nul jeu de mots, mais point nodal à comprendre. L'aliénation, concept en transition." (Labica, G. 1976: 268-269)

L'aliénation dont il est question dans l'Idéologie allemande ne relève absolument pas de l'objectivation d'un sujet humain dans ses expériences. En localisant la structure économique, Marx s'est servi de l'ancien concept d'aliénation afin d'indiquer les conséquences de la division du travail au sein de la structure économique de la société bourgeoise. Comme le souligne Labica, le concept d'aliénation sort de la problématique antérieure. Althusser est d'accord avec une telle position théorique.

Ainsi, il est impossible d'affirmer que l'Idéologie allemande met en oeuvre les éléments de la "structure paranoïaque" de la connaissance humaine. Certes, il est toujours possi-

ble d'affirmer 1) qu'il y a un centre dans l'Idéologie allemande: les conditions matérielles, la division du travail, mais ce centre ne relève aucunement de la "méconnaissance imaginaire du "moi", d'une formation idéologique où le "moi" se reconnaît." (Althusser, L. 1976: 34) 2) que la constitution des hommes-sujets s'effectue selon un double-autre-centre-aliéné (ce centre aliéné étant l'économique) puisque cette constitution s'effectue par l'intermédiaire d'un univers double, sans consistance ni autonomie, conséquence de la division du travail à un certain stade de son développement. 3) Pourtant, il est impossible d'affirmer que la vérité du sujet se trouve, sous une forme inversée et aliénée, dans un monde d'objectivation. Au contraire, cette vérité se trouve dans le monde réel et il faut transformer ce monde et non l'idée aliénée de ce monde pour qu'advienne le vrai, la science. L'idéologie, l'aliénation disparaîtra par le fait même. 4) Cependant, il est toujours possible de trouver un caractère transitive puisque les hommes deviennent passifs en regard d'une "puissance étrangère" qu'ils ont produite dans la coopération de leur travail. De ce fait, 5) il y a bien dans l'idéologie une fonction de "reconnaissance-méconnaissance". Marx en parle d'ailleurs quand il évoque Feuerbach:

"Comme exemple de cette reconnaissance et méconnaissance à la fois de l'état de choses existant, que Feuerbach continue à partager

avec nos adversaires, rappelons ce passage de la Philosophie de l'avenir où il développe cette idée que l'Être d'un objet ou d'un homme est également son essence, que les conditions d'existence, le mode de vie et l'activité déterminée d'une créature animale ou humaine sont ceux où son "essence" se sent satisfaite. Ici l'on comprend expressément chaque exception comme un hasard malheureux, comme une anomalie qu'on ne peut changer. (...) Cependant, ces millions de prolétaires ou de communistes ont une tout autre opinion à ce sujet et ils le prouveront, en temps voulu, quand ils mettront leur "être" en harmonie avec leur "essence" dans la pratique, au moyen d'une révolution." (Marx, K. 1968: 74)

Mais s'il y a reconnaissance-méconnaissance, elle n'est pas, comme on le voit clairement dans le texte ci-haut, attribuable à la structure d'une essence-sujet. Elle est plutôt reliée à une classe dominante qui, suite à la division du travail qu'elle commande, produit ses intellectuels. Ces derniers produisent le faux et masquent ainsi le vrai. On ne voit plus le vrai, car ces professionnels des idées se leurrent sur l'origine de ces dernières:

"Une fois les idées dominantes séparées des individus qui exercent la domination, et surtout des rapports qui découlent d'un stade donné du mode de production, on obtient ce résultat que ce sont constamment les idées qui dominent dans l'histoire et il est alors très facile d'abstraire, de ces différentes idées, "l'Idée", c'est-à-dire l'idée par excellence, etc., pour en faire l'élément qui domine dans l'histoire et de concevoir par ce moyen toutes ces idées et concepts isolés comme des "autodéterminations" du concept qui se développe tout au long de l'histoire." (Marx, K. 1968: 77-78)

Les idées sont donc rattachées à une classe d'hommes dans la production avant d'être transposées dans la tête des professionnels de la pensée. Donc, même si Marx dans l'Idéologie allemande ne s'est pas détaché complètement du concept d'Homme, d'individu concret, de manifestation de soi du sujet, il est incontestable que ces concepts, en tant que concepts transitoires, ne jouent aucunement le rôle de fondement théorique. Cela d'ailleurs est attesté par le fait qu'il est impossible de détecter, au sens strict du terme, dans l'Idéologie allemande une manière de connaître, produite par Marx, sous le mode "paranoïaque". Nous avons avancé l'hypothèse que c'est un tel critère qu'utilise Althusser pour distinguer la science de l'idéologie. Par le fait même, il est tout à fait logique qu'Althusser situe la "coupure" en 1845. Sans se détacher complètement de l'idéologie, Marx a amorcé dans l'Idéologie allemande un travail d'ordre scientifique. Nous devons maintenant examiner ce qui a rendu possible ce "changement de terrain" chez Marx, comment il a pu sortir de l'idéologie (d'une manière de produire des connaissances selon les structures de la "connaissance paranoïaque") et produire des connaissances scientifiques.

)

N O T E S

- (1) Si les premiers travaux d'Althusser situent rigoureusement la "coupure" au niveau de l'Idéologie allemande, la Réponse à John Lewis rectifie, ou plutôt nuance, suite à une nouvelle définition de la philosophie, la classification de 1965. En effet, Althusser dit: "Si je n'ai pas été attentif au fait que signale J. Lewis, à la présence desdites catégories philosophiques après la "coupure épistémologique", c'est pour une raison théorique de fond: parce que j'ai identifié la "coupure épistémologique" (= scientifique) et la révolution philosophique de Marx. Plus précisément, j'ai pensé la révolution philosophique de Marx comme identique à la "coupure épistémologique". J'ai donc pensé la philosophie sur le modèle de "la" science, et j'ai logiquement écrit qu'en 1845 Marx opérait une double "coupure" scientifique et philosophique.

C'est une erreur. C'est un exemple de la déviation théoriciste (rationaliste - spéculative) que j'ai dénoncée (...).

Si on rapproche l'évolution politique de l'évolution philosophique du jeune Marx, on voit 1) que son évolution philosophique est commandée par son évolution politique, et 2) que sa découverte scientifique (la "coupure") est commandée par son évolution philosophique (...).

A partir de là, il doit être possible de rendre compte de la survivance intermittente de catégories comme celles d'aliénation et de négation de la négation (...)." (Althusser, L. 1973: 55-58)

- (2) "Il est convenu de dire que l'idéologie appartient à la région "conscience". Il ne faut pas se méprendre sur cette appellation, qui demeure contaminée par la problématique idéaliste antérieure à Marx. En vérité, l'idéologie a fort peu à voir avec la "conscience", à supposer que ce terme ait un sens univoque. Elle est profondément inconsciente même lorsqu'elle se présente (comme dans la "philosophie" pré-marxiste) sous une forme réfléchie." (Althusser, L. 1974 a: 239. Sauf les termes "conscience" et "inconsciente", c'est nous qui soulignons. D.M.)

- (3) Cf. chapitre I, p. 30
- (4) Cf. chapitre I, p. 31
- (5) L'interpellation en provenance d'un Appareil Idéologique d'Etat n'est pas perçue comme une détermination extérieure à l'individu — il se "reconnait" dans les Appareils Idéologiques d'Etat en "méconnaissant" qu'ils le déterminent.
- (6) Nous laissons provisoirement de côté le "redoublement spéculaire" qui assure le fonctionnement de l'idéologie dans la structure sociale. Cet aspect sera examiné au chapitre V.
- (7) Voir Chapitre II, pp. 95-97
- (8) Feuerbach dit: "Quelle est donc cette différence essentielle qui distingue l'homme de l'animal? A cette question, la plus simple et la plus générale des réponses, mais aussi la plus populaire est: c'est la conscience. Mais la conscience au sens strict; car la conscience qui désigne le sentiment de soi, le pouvoir de distinguer les objets sensibles, de percevoir et même de juger les choses extérieures sur des indices déterminés tombant sous le sens, cette conscience ne peut être refusée aux animaux. La conscience entendue dans le sens le plus strict n'existe que pour un être qui a pour objet sa propre espèce et sa propre essence... Etre doué de conscience, c'est être capable de science. La science est la conscience des espèces... Or seul un être qui a pour objet sa propre espèce, sa propre essence, est susceptible de prendre pour objet, dans leur signification essentielle, des choses et des êtres autres que lui.

C'est pourquoi l'animal n'a qu'une vie simple et l'homme une vie double: chez l'animal la vie intérieure se confond avec la vie extérieure, l'homme au contraire, possède une vie intérieure et une vie extérieure." (Feuerbach, L. 1960: 57-58)

- (9) La démarcation entre la philosophie de Marx et celle de Feuerbach est ici évidente: c'est dans l'activité de production que l'homme produit le double dont il peut prendre conscience.
- (10) Pourtant, Marx semble rattacher cette inversion du réel à la nature des hommes eux-mêmes. Il dit: "Dans la conscience ordinaire la chose est placée la tête en bas." (Marx, K. 1968: 108)
- (11) Il est plutôt l'intérêt de quelques individus d'une classe ayant des intérêts communs dans la production.

CHAPITRE IV - LA CONDITION DU "CHANGEMENT DE TERRAIN"
CHEZ MARX: LA PRODUCTION D'UN DISCOURS
SANS SUJET

a) Position du problème

Nous avons dit que les Manuscrits de 1844 produisaient des connaissances selon un mode que, suite à Lacan, nous avons qualifié de "paranoïaque". Selon nous, Althusser qualifie d'idéologique un tel fonctionnement en miroir au sein de la pratique théorique.

Nous avons dit aussi que l'Idéologie allemande, quant à sa problématique générale, sortait de l'idéologie, qu'elle nous permettait, malgré le caractère idéologique de sa théorie "positiviste" de l'idéologie, d'acquérir des connaissances scientifiques sur le développement des sociétés. Ainsi, nous avons pu affirmer que l'Idéologie allemande, quant à sa problématique générale, cessait, dans son ensemble, de produire des connaissances selon le mode "paranoïaque".

Par contre, l'Idéologie allemande est-elle, en elle-même, capable de rendre compte, d'une part, de sa propre révolution

théorique, c'est-à-dire de la "coupure" qu'elle établit par rapport aux Oeuvres de Jeunesse (bref, du "changement de terrain" qu'elle amorce), d'autre part, de la nouvelle pratique théorique qu'elle inaugure, pratique, on le sait, en majeure partie différente de celle fonctionnant selon un modèle spéculaire? En raison de l'insuffisance des concepts produits par Marx afin de rendre intelligible en sa totalité la science de l'histoire qu'elle fonde, l'Idéologie allemande ne peut rendre visible la révolution théorique qu'elle ébauche. Pour la comprendre, il faut s'installer là où se trouve l'univers des principes marxistes, c'est-à-dire dans le Capital:

"C'est par l'application du système conceptuel du Capital sur le système conceptuel de cette oeuvre de Jeunesse de Marx que sont les Manuscrits de 44, que devient visible la coupure théorique existant entre les deux textes: c'est ainsi, très précisément par l'application du concept de "travail salarié" (qui figure dans Le Capital) sur le concept de "travail aliéné" (qui figure dans les Manuscrits de 44) que devient visible le caractère idéologique, non scientifique, du concept de "travail aliéné" et donc du concept "d'aliénation" qui le soutient." (Althusser, L. 1967: 17-18)

Quels sont, dans Le Capital, les principes marxistes susceptibles de nous fournir les matériaux qui nous permettront une critique des Oeuvres de Jeunesse de Marx?

➤ Nous posons ici une question d'ordre épistémologique

formulée par Althusser lui-même lorsqu'il examine le problème de l'histoire de la production des connaissances en termes de "coupure", de changement dans les problématiques. Ce problème est tout différent de celui posé, à un autre niveau, par notre auteur lorsqu'il examine le "mécanisme" qui produit l'"effet de connaissance" dans les produits qui s'appellent justement connaissances. A ce niveau, Althusser poursuit l'analyse du problème amorcé par Marx dans l'Introduction de 1857, à savoir celui de l'appropriation cognitive de l'objet réel par l'objet de la connaissance. Cette appropriation cognitive n'est qu'un cas particulier de l'appropriation du monde réel. En effet, cette dernière est aussi possible par les pratiques esthétique, religieuse, éthique, technique, etc., qui diffèrent de la pratique théorique dans la mesure où ces discours sont porteurs d'effets différents: effet esthétique, effet religieux...

Qu'il nous suffise ici de souligner qu'au niveau du problème de l'appropriation du monde réel par la pratique théorique scientifique¹, Althusser lutte contre la conception empiriste qui réduit le sujet à un centre qui reçoit "sa" connaissance comme un objet inscrit dans le réel lui-même. Cette conception de la connaissance considère qu'il faut une garantie à la connaissance, garantie à rechercher dans le sujet ou l'objet. Elle dénie ainsi tout critère d'intériorité

à la pratique théorique ² puisque la garantie est recherchée, à l'extérieur de cette pratique, que ce soit le réel (niveau épistémologique) ou la pratique concrète de la lutte des classes (niveau économique ou politique).

Althusser considère la connaissance comme un procès qui se déroule entièrement dans la pensée. Cette dernière n'est pas la faculté d'un sujet transcendantal ni d'un sujet psychologique. Elle est celle d'individus-agents qui mettent en oeuvre une force naturelle analogue à la force de travail déployée dans l'activité de travail. Althusser affirme:

"Loin donc que la "pensée" soit une essence opposée au monde matériel, la faculté d'un sujet transcendantal "pur", ou d'une "conscience absolue", c'est-à-dire ce mythe que l'idéalisme produit comme mythe pour s'y reconnaître et s'y fonder, la "pensée" est un système réel propre, fondé et articulé sur le monde réel d'une société historique donnée, qui entretient des rapports déterminés avec la nature, un système spécifique, défini par les conditions de son existence et de sa pratique, c'est-à-dire par une structure propre, un type de "combinaison" (Verbindung) déterminé existant entre sa matière première propre (objet de la pratique théorique), ses moyens de production propres et ses rapports avec les autres structures de la société." (Althusser, L. 1968 a: 48)

Ainsi, il est légitime de penser la pratique théorique comme la transformation par la pensée d'intuitions ou de représentations dont le résultat consiste en l'acquisition de concepts. Or les concepts acquis peuvent faire partie d'une

problématique soit idéologique soit scientifique. Donc, nous restreignons le problème général de la production de connaissance et de son rapport au réel à celui du problème de la transformation d'une connaissance idéologique en une connaissance scientifique. Ce problème du changement de problématique chez Marx est un problème spécifique construit par Althusser suite aux indications de Marx dans l'Introduction de 1857. En effet, ce dernier affirme:

"Il semble que ce soit la bonne méthode de commencer par le réel et le concret (...) Cependant, à y regarder de plus près, on s'aperçoit que c'est là une erreur (...) Cette dernière méthode (à savoir la méthode des systèmes économiques qui vont des notions générales aux notions concrètes) est manifestement la méthode scientifique correcte. Le concret est concret parce qu'il est la synthèse de multiples déterminations, donc unité de la diversité. C'est pourquoi il apparaît dans la pensée comme procès de synthèse, comme résultat, non comme point de départ (...). (Dans la méthode scientifique) les déterminations abstraites conduisent à la reproduction du concret par la voie de la pensée (...). (...) la méthode qui consiste à s'élever de l'abstrait au concret n'est pour la pensée que la manière de s'approprier le concret, de le reproduire sous la forme d'un concret pensée (...)." (Marx, K. 1972 a: 164-165)

Althusser interprète ce texte de la manière suivante: la première Généralité (G_1) est abstraite, elle constitue la matière première sur laquelle une transformation sera effectuée de telle sorte qu'à la fin du processus, une autre Généralité (G_3) est produite comme "concret-de-pensée". Tout ce

processus se déroule exclusivement dans la pensée. La connaissance n'est pas le résultat d'une abstraction vis-à-vis le réel. La connaissance n'est pas inscrite dans le réel comme un de ses éléments. Elle est une pratique distincte du réel dont le résultat consiste en une appropriation du concret réel sous le mode d'un "concret-de-pensée".

Ainsi, la pratique théorique concerne la transformation d'une Généralité I (abstrait-de-pensée) en une Généralité III (concret-de-pensée). Mais dans ce processus d'un changement d'état d'une première connaissance à une autre, "qui travaille"? En d'autres termes, quel est au sein de la pratique théorique scientifique le moment dans cette pratique qui correspond aux moyens de production? Si, au niveau des moyens de production, nous faisons, dit Althusser, abstraction des hommes qui emploient des moyens de production, il faut dire que c'est la Généralité II qui travaille. Cette Généralité est un tout plus ou moins contradictoire. Elle constitue la "théorie" de la science à un moment donné, c'est-à-dire le champ dans lequel est posé tout problème de la science à un certain stade de sa production.

Il résulte de ce qui précède:

1. qu'entre la Généralité I et la Généralité III, il ne

peut y avoir "identité d'essence". La Généralité III n'est pas extraite de la Généralité I. Cette dernière ne produit pas la Généralité III par auto-développement, car une généralité idéologique est transformée en une généralité scientifique. Une "coupure" a été produite entre l'une et l'autre. Ainsi, nous devons exclure toute idée de continuité entre l'élément abstrait du départ et l'élément "concret-de-pensée" de l'arrivée.

2. que le travail par lequel une Généralité I est métamorphosée en une Généralité III est un travail qui se déroule entièrement "dans la connaissance". Le "concret-de-pensée" obtenu est le produit d'une activité qui se déroule exclusivement dans la pensée. Le concret produit par la transformation de l'abstrait en concret n'est pas le concret réel. Ce n'est pas ce dernier que la pratique théorique atteint.

Si nous examinons les Manuscrits de 1844, il est manifeste que le mode de production des connaissances n'est pas conforme aux exigences de la pratique théorique scientifique telle qu'exposée par Althusser. Rancière dit:

"La pratique théorique est, on le sait, un procès de transformation qui produit un objet spécifique: la connaissance. Au moyen des concepts d'une "théorie" ou généralité II, elle transforme le donné, c'est-à-dire les généralités

déjà élaborées par la pratique théorique antérieure (Généralité I), produisant ainsi de nouveaux concepts, une nouvelle connaissance (Généralité III).

Ici (dans les Manuscrits de 1844) la généralité I est représentée par les concepts économiques de l'économie politique classique (production, travail, capital, revenu, richesse...). La généralité II est la théorie anthropologique dont le travail (...) produit les concepts anthropologiques de production, travail, richesse, être étranger, etc... Nous pouvons caractériser cette transformation de deux façons:

— du point de vue du rapport entre généralité I et généralité III. Les concepts anthropologiques sont (...) la traduction des concepts économiques. C'est à cette traduction que se réduit toute la transformation. Aucun concept économique nouveau n'est produit.

— du point de vue du rapport entre généralité II et généralité III. Les concepts de la "théorie" (généralité II), les concepts d'essence, aliénation, activité générique, etc. ne font que se reproduire, se redoubler dans les concepts anthropologiques de la Généralité III." (Rancière, J. 1966 : 120-121)

Comme nous l'avons montré au chapitre précédent, le caractère "clos", idéologique des Manuscrits de 1844 tient au fait que Marx conçoit l'ensemble de la réalité (économique - politique - religieuse - philosophique, etc.) comme étant réductible à un centre, à savoir le sujet homme qui s'aliène dans une image-autre. Cette dernière n'est que le reflet, sous un mode inversé, de son essence. Le sujet-homme constitue chez Marx en 1844 l'élément théorique de base (la Généralité II: les moyens de production théoriques) lui permettant d'analyser l'histoire de l'activité productive telle que décrite par l'économie politique classique.

Le concept d'homme, emprunté de Feuerbach, permet-il cependant à Marx de critiquer les données de l'économie politique et de fonder ainsi une science nouvelle, la science de l'Histoire? Soulignons qu'en 1844, Marx ne se propose nullement d'effectuer, comme ce sera le cas dans Le Capital, une critique de l'économie politique. Dans un premier temps, Marx prend l'acquis de l'économie politique (Généralité I): le fait de la propriété privée et les conséquences sociales qui en découlent. Dans un second temps, il examine ce qu'esquive l'économie politique: la cause de l'avilissement de l'homme suite à l'avènement de la propriété privée. Or, comme nous l'avons déjà souligné, cette cause, c'est l'homme lui-même, l'homme tel qu'il se réalise dans le simple mouvement du développement de son essence. Il faut donc modifier l'homme, remettre à l'endroit qui était à l'envers, pour qu'advienne l'homme vrai, c'est-à-dire la transparence de l'être (homme) avec son essence. Cette modification ne peut être effectuée que par une prise de conscience que le philosophe provoque chez l'homme-ouvrier, c'est-à-dire chez l'homme le plus aliéné, le plus éloigné de l'homme.

Ainsi, au centre de l'analyse produite dans les Manuscrits de 1844, nous retrouvons l'homme et ses attributs. Il n'y a pas, au sens strict du terme, de "théorie" (de Généralité II) qui travaille sur un objet. (la matière première: Généralité I).

en vue de le transformer. Tout au plus n'existe-t-il qu'une prise de conscience de l'origine de la propriété privée, prise de conscience que la "théorie de l'homme" ³ permet d'acquérir. Comme le souligne Althusser, une telle analyse provient de la négation "du primat de la Généralité II". Cette dernière n'est pas le résultat d'une transformation de l'en-soi en pour-soi d'une première Généralité. Toute négation d'une autonomie relative à la Généralité II conduit à une conception de la connaissance comme le développement d'une simple généralité (idéologique) accédant progressivement à la conscience de soi. Puisque la Généralité II est la théorie d'une science à un moment donné de l'histoire de la production de ses concepts, il faut la concevoir comme un "processus de transformation" qui prend "la forme de mutations et restructurations provoquant des discontinuités qualitatives réelles". (Althusser, L. 1974 a: 192)

Ainsi le problème de la "coupure", du "changement de terrain" chez Marx relève, du moins au niveau théorique, d'un changement dans les moyens de production des connaissances: donc au niveau de la problématique théorique exprimée dans la Généralité II.

Ce "changement de terrain" ne devient visible que par la production par Marx dans Le Capital d'une Généralité II susceptible de critiquer et de transformer dans son ensemble

toute la problématique de l'économie politique classique. En cela, le mode de connaître qu'il met à l'oeuvre dans Le Capital diffère en tous points de celui pratiqué dans les Oeuvres de Jeunesse. Soulignons déjà que ce mode de connaître excluera tout concept d'Homme comme centre.

b) La connaissance comme production

Le Capital constitue une critique de l'économie politique. C'est donc dire que Marx part des Généralités abstraites (G_1) des économistes, rectifie leur problématique et formule une théorie (G_2) inusitée jusqu'alors. De toutes nouvelles connaissances sont conséquemment produites (G_3).

Cette manière d'exposer le problème de la découverte par Marx du ~~fonctionnement~~ des sociétés et de leurs transformations implique que l'on rejette toute conception de la connaissance comme lecture du vrai dans le réel. En effet, "il faut totalement remanier l'idée qu'on se fait de la connaissance, abandonner le mythe spéculaire de la vision, et de la lecture immédiates, et concevoir la connaissance comme production". (Althusser, L. 1968 a: 23) Voyons comment cette conception de la connaissance est présente dans la pratique de Marx.

Marx lit Smith et Ricardo. Il délimite d'abord les "manques", fait les "décomptes" des "vues" et "bévués", localise ce qui est présent et relève ce qui est absent. Marx voit ce que les économistes ne voyaient pas en raison de leur cécité. Ne fait-il alors que prolonger l'acquis de l'économie politique classique, ne fait-il alors qu'ajouter ce qui manquait aux économistes? Alors Marx se réduirait à Smith et Ricardo, mais doté d'une meilleure vision.

Si Marx pratique en premier lieu ce genre de lecture, il n'en reste cependant pas dans les limites qu'elle implique. En effet, cette conception de la connaissance présuppose le visible comme visible et sa non-visibilité comme une défaillance du voir. Contrairement aux économistes classiques, Marx, lui, ne serait pas myope: il ne ferait que dégager les éléments qu'ils n'ont pas vus.

Une telle conception de la connaissance est linéaire en ce sens qu'elle présuppose d'une part, la visibilité comme préexistante à la vision, d'autre part, la nécessité pour un sujet pensant d'avoir une bonne vision afin de continuer le travail sur le visible que les autres n'ont pas vu.

Ainsi, réduire le processus de la connaissance au voir et au non-voir pose un problème: pourquoi les producteurs de

connaissances ne voient-ils pas leur non-voir? D'une conception de la connaissance comme activité se déroulant sur des objets (visibles ou invisibles) qui préexistent à leur perception, nous passons, dit Althusser, au problème que pose cette conception de la connaissance. Pourquoi ne voit-on pas ce problème? C'est qu'il est lui-même "visible en tant qu'invisible". Sa position implique "une relation invisible nécessaire entre le champ du visible et le champ de l'invisible, une relation qui définit la nécessité du champ obscur de l'invisible, comme un effet nécessaire de la structure du champ visible". (Althusser, L. 1968 a: 18)

Examinant dans Le Capital le problème du salaire relié au travail, Marx souligne que les économistes classiques ont rencontré ce problème, qu'ils ont posé la question du "prix du travail", de la "valeur du travail". La réponse qu'ils ont produite est la suivante: "La valeur de () travail est égale à la valeur des subsistances nécessaires à l'entretien et à la reproduction de () travail". (Althusser, L. 1968 a: 21) Ainsi l'économie politique "a produit" une "réponse juste". Pourtant, quelque chose lui manque; elle n'a pas vu quelque chose. Qu'est-ce que l'économie politique ne voit pas?

"(...) ce que l'économie politique classique ne voit pas, ce n'est pas ce qu'elle ne voit pas, c'est ce qu'elle voit; ce n'est pas ce qui lui manque, c'est au contraire ce qui ne lui manque pas; ce n'est pas ce qu'elle rate, c'est au contraire ce qu'elle ne rate pas. La bévue, c'est alors de ne pas voir ce qu'on voit, la bévue porte non plus sur l'objet, mais sur la vue même. La bévue est une bévue qui concerne le voir: le ne pas voir est alors intérieur au voir, il est une forme du voir, donc dans un rapport nécessaire avec le voir." (Althusser, L. 1968 a: 19-20)

Voilà que Marx nous fait voir le non-voir dans le voir (au sein du voir) produit par l'économie politique classique. Marx ne vient pas surajouter du dehors des éléments qui manquaient au discours des économistes. C'est dans la réponse même, dans son "plein", précisément au niveau du mot "travail" que Marx voit un problème.

La réponse des économistes nous répond bien de la totalité du champ impliqué par la question. Mais le "plein" de la réponse nous indique aussi le lieu d'un "manque", la possibilité d'une "question manquée", d'un "concept manqué".

"C'est la réponse qui nous dit que la question est son manque même, et rien d'autre." (Althusser, L. 1968 a: 22)

La réponse répond à une autre question qui, elle, n'est pas posée. Que fait Marx? Il produit la question: "quelle est la valeur de la force de travail?" et la réponse devient:

"La valeur de la force de travail est égale à la valeur des subsistances nécessaires à l'entretien et à la reproduction de la force de travail (...)." (Althusser, L. 1968 a: 22-23)

Comme Priestley qui avait produit, au sein même des questions de la chimie phlogistique (et dans leurs limites), l'oxygène sans pour autant la CONNAITRE, c'est-à-dire sans en produire le CONCEPT, l'économie politique a produit la réponse en ne voyant trop que la réponse, en ne voyant pas que la réponse faisait problème. Alors, elle ne posa pas la question exigée par la découverte de cette réponse; elle ne changea pas de "problématique" et resta dans les limites du visible produit par ses questions, car ce qui définit une problématique, c'est-à-dire le champ d'une théorie scientifique, c'est "qu'elle ne peut poser de problème que sur le terrain et dans l'horizon d'une structure théorique définie" qui détermine les "formes de position de tout problème", à un moment considéré de la science". (Althusser, L. 1968 a: 25) Toute réponse adéquate produite par l'ancienne problématique (celle de l'économie politique classique) demeure invisible, car elle ne peut se REFLECHIR au sein de la problématique. Elle n'est pas en rapport avec elle; elle n'est pas un objet qui se réfléchit dans et par la question, donc qui appartient à la question.

Le visible et l'invisible au sein d'une problématique doivent être compris de la manière suivante:

"Par là nous accédons à l'intelligence de la détermination du visible comme visible, et conjointement de l'invisible comme invisible; et du lien organique qui noue l'invisible sur le visible. Est visible tout objet ou problème qui est situé sur le terrain, et dans l'horizon, c'est-à-dire dans le champ structuré défini de la problématique théorique d'une discipline théorique donnée. (...)

La même relation qui définit le visible définit aussi l'invisible, comme son envers d'ombre. C'est le champ de la problématique qui définit et structure l'invisible comme l'exclu défini, exclu du champ de la visibilité (...)

L'invisible est défini par le visible comme son invisible, son interdit de voir: l'invisible n'est donc pas simplement, pour reprendre la métaphore spatiale, le dehors du visible, les ténèbres extérieures de l'exclusion, — mais bien les ténèbres intérieures de l'exclusion, intérieure au visible même, puisque définie par la structure du visible." (Althusser, L. 1968 a: 25-27)

La structure du visible de l'économie politique classique, la modalité selon laquelle elle pose des questions l'empêche de voir ce qu'elle a produit, car le champ de la problématique, la lumière pour ainsi dire qu'elle dégage, transperce cet élément et le neutralise. Cet élément "chu", détaché des questions "se dérobe alors en qualité de lapsus, d'absence, de manque ou de symptôme théoriques. Il se manifeste comme ce qu'il est, précisément invisible pour la théorie (...)" (Althusser, L. 1968 a: 27)

Cette lecture qu'Althusser qualifie de "symptomale", c'est celle qu'effectuerait Marx lorsqu'il lit les économistes.

C'est aussi celle qu'Althusser lui-même utilisera pour produire les questions qui manquent aux réponses (symptômes) n'existant qu'à "l'état pratique" dans Le Capital. Cette absence de questions bien posées aurait produit des effets nocifs dans l'interprétation des oeuvres de Marx. Ces questions que Marx ne pose pas toujours auraient provoqué une multitude d'interprétations concernant l'objet du Capital. Identifier la problématique marxiste dans son originalité sans précédent (réfléchir sur les formes du savoir — idéologiques, scientifiques — et sur les mécanismes de leur production), voilà la tâche qu'Althusser attribue à la philosophie dans Lire le Capital. Pour effectuer adéquatement cette tâche, il faudrait retenir de Marx la lecture "symptomale" (la connaissance comme production) dont il nous aurait lui-même, en lisant les économistes, fourni la leçon.

c) Le "changement de terrain" effectué par Marx

Marx nous a lui-même offert une leçon de lecture exemplaire. Pourtant, selon Althusser, il n'a pas su dégager toutes les questions impliquées dans sa problématique. Marx n'a pas réussi à penser vraiment le concept de la différence qui le distinguait de ses prédécesseurs. Faute d'avoir établi cette différence, ou encore de l'avoir désignée soit sous la forme d'une continuité de contenu (la plus-value n'est qu'un

"mot" qui manque à l'économie classique pour expliquer l'origine de la rente, du profit ou de l'intérêt), soit sous la forme d'une "historicisation" à l'aide de la dialectique de Hegel des catégories de l'économie politique classique, Marx produisit des "manques", des "blancs", des "lapsus" théoriques qui provoquèrent, tant chez les marxistes que chez les historiens ou les économistes, des conceptions idéologiques concernant l'originalité de sa propre découverte scientifique.

En effet, si Marx, par rapport à l'économie politique classique, pense dans la même problématique que cette dernière, si tout son travail théorique ne consiste qu'en un prolongement de l'objet produit par les économistes qui le précédaient, cela signifie que l'ensemble des connaissances qu'il nous fournit concernant l'histoire des sociétés et leur transformation s'inscrit dans l'ordre des concepts fixés par ces derniers.

Or, Althusser est intransigeant à ce niveau. Il existe bel et bien chez Marx une "coupure", un "changement de terrain", une problématique originale, une toute nouvelle manière de poser des questions qui ouvre l'espace d'un domaine (le "Continent Histoire") qui jusque là était occupé par l'idéologie. Marx n'a pas eu le temps de penser sa propre histoire théorique. Il faut donc se mettre à l'ouvrage et détecter chez Marx les "blancs", les hiatus, le "manque" de la question

là où il n'apporte que des réponses. Althusser dit:

"Cette hypothèse de la continuité d'objet entre l'économie classique et Marx n'est pas le fait des seuls adversaires de Marx, ni même de certains de ses partisans: elle naît silencieusement, en maintes occasions, du discours explicite de Marx lui-même, ou plutôt elle naît d'un certain silence de Marx qui double, inentendu, son propre discours explicite. En certains instants, en certains lieux symptomatiques, ce silence surgit en personne dans le discours et le force à produire malgré lui, en de brefs éclairs blancs, invisibles dans la lumière de la démonstration, de véritables lapsus théoriques: tel mot qui reste en l'air, alors qu'il semble inséré dans la nécessité de la pensée, tel jugement qui clôt irrémédiablement, d'une fausse évidence, l'espace même qu'il semble ouvrir devant la raison. Une simple lecture littérale ne voit dans les arguments que la continuité du texte." (Althusser, L./1968 a: 105-106)

Il faut une "lecture symptomale" pour découvrir l'originalité de la découverte scientifique de Marx, découverte qui ne fait qu'un avec ce qu'est la philosophie marxiste. Au bout du compte, démarquer ce qui, dans le processus de la pratique théorique marxiste, distingue la Généralité II de la Généralité I et permet ainsi d'obtenir un produit théorique (Généralité III) qui est la connaissance de l'"effet de société" capitaliste, voilà la tâche que se propose Althusser dans ses premiers écrits.

C'est Engels qui a le premier reconnu dans la préface au second Livre du Capital la nouveauté théorique de Marx. Sans

pour autant établir le lien que la plus-value entretient avec les formes particulières qu'elle revêt selon les époques historiques (rente, profit, intérêt), les économistes classiques avaient pourtant, à leur issu, produit le principe qui sera au centre de l'analyse de Marx dans Le Capital: la plus-value. Qu'est-ce qui distingue alors Marx des économistes classiques, "qu'est-ce que Marx a donc dit de nouveau sur la plus-value" pour que celle-ci provoque un "coup de tonnerre dans un ciel serein"? (Althusser, L. 1968 b: 11)

Engels pose une question là où ~~la~~ réponse existe déjà. En effet, Marx n'avait-il pas répondu à cette question en affirmant n'avoir ajouté qu'un "mot" qui manquait au discours des économistes? Pourtant, Engels ne le prend pas sur parole. De fait, une comparaison avec l'histoire de la chimie lui permet de formuler d'une manière précise sa question et d'y répondre adéquatement.

Vers la fin du XVIIIe siècle régnait en chimie la théorie phlogistique.. Toute combustion, disait-on, n'est possible qu'en raison du fait que du corps qui se consume se détache un combustible absolu: le phlogistique. Or, en 1774, Priestley produisit une espèce d'air si pur qu'il le qualifia d'air déphlogistiqué. En constatant sa disparition lors de la combustion, Scheele, chimiste suédois, le nomma "air à feu".

Mais on en resta là. Pourtant, il avait, en produisant l'oxygène, découvert ce qui alla par la suite révolutionner entièrement la chimie. Toutefois, tant et aussi longtemps qu'on resta dans la problématique (c'est-à-dire, dans une certaine manière de poser des questions à un objet) de la chimie phlogistique, il fut impossible de trouver à cet élément "chu" une quelconque fécondité pour expliquer la combustion.

Or, Lavoisier vint et "soumit à examen la chimie phlogistique toute entière". Il découvrit ainsi que dans la combustion, ce n'est pas un phlogistique qui s'échappe mais un élément qui se combine avec le corps. "(...) il fut ainsi le premier à mettre sur pieds la chimie toute entière, qui, sous sa forme phlogistique, marchait sur la tête." (Engels, F. 1976 b: 21 cité par Althusser, L. 1968 b: 12)

Il en est de même quant à la théorie de la plus-value. L'économie politique classique avait produit la plus-value. Mais elle fut absolument incapable de l'insérer dans sa problématique. Cette dernière lui faisait trop voir ce qu'elle avait produit: devenant trop évident, elle la convertissait en aveugle et lui bloquait la possibilité de toute question la concernant.

Alors, Marx arriva. Là, dit Engels dans la préface au second livre du Capital, où les économistes voyaient une solution, Marx vit un problème. Loin d'être un simple constat résultant de l'analyse des phénomènes économiques, la plus-value lui "offrait la clé" à la compréhension de l'ensemble de la production capitaliste. A la manière de Lavoisier qui prit l'oxygène produit par la chimie phlogistique et s'en servit pour évaluer l'ensemble des questions posées par cette dernière, Marx prit la "plus value" présente comme réalité produite par l'économie politique classique et à partir de cet élément intrus, il reconsidéra en sa totalité la problématique de cette dernière. "Pour savoir ce qu'est la plus-value, dit Engels, il lui fallait savoir ce qu'est la valeur. Il s'agissait, avant tout, de soumettre à la critique la théorie même de Ricardo sur la valeur." (Engels, F. 1976 b: 21 dans Marx, K. 1976b:21)

Ainsi, Marx étudia le travail comme force dont la propriété est de créer de la valeur. Il devait donc remettre en question la théorie de Ricardo, dissiper entre autres l'ambiguïté du couple capital fixe et capital circulant en lui substituant celui de capitaux constant et capital variable, examiner "quel travail forme de la valeur". Nous avons appris de Marx que dans les éléments qui entrent dans le procès de travail, ni les matières premières, ni les instruments

de production (où la valeur de ces derniers se retrouve équivalente avant comme après la transformation des matières premières en marchandises) n'ont la propriété de créer de la valeur. Seule la force de travail peut produire plus que sa valeur, c'est-à-dire plus que la quantité de travail nécessaire à sa (re)production. Donc la transformation de l'argent en capital implique la mise en circulation de la force de travail.

Ainsi, au sens strict du terme, Marx n'a pas produit 'la plus-value'. Mais en changeant de problématique, en produisant le concept de plus-value, Marx a complètement transformé les éléments de l'économie politique classique. Selon l'aveu même de Engels, il ne s'agit pas seulement d'un élément qui se surajouta aux données économiques antérieures. Au contraire, Marx change de base théorique, change l'ancienne problématique: la production du concept de plus-value lui permet de critiquer, de "révolutionner" l'économie politique classique et de mettre à jour les mécanismes d'exploitation inhérents au mode de production capitaliste. Il s'agit bien là d'une "coupure", d'une "révolution théorique" dans l'acte même de poser un problème qui antérieurement, dans l'ancienne problématique, était conçu comme solution. Althusser dit:

"Changer de base théorique, c'est donc changer

de problématique théorique, s'il est vrai que la théorie d'une science à un moment donné de son histoire n'est que la matrice théorique du type de questions que la science pose à son objet, — s'il est vrai qu'avec une nouvelle théorie fondamentale apparaît bien dans le monde du savoir une nouvelle façon organique de poser des questions à l'objet, de poser des problèmes, et par conséquent de produire des réponses nouvelles. Parlant de la question que Smith et Ricardo posaient au salaire, Engels écrit: "posée sous cette forme, la question (...) est insoluble (...). Marx l'a posée en termes justes (...) et c'est pourquoi il lui a donné sa réponse." Cette position juste du problème n'est pas l'effet du hasard: elle est au contraire l'effet d'une théorie nouvelle, qui est le système de position des problèmes dans une forme juste, — l'effet d'une nouvelle problématique. Toute théorie est donc, dans son essence, une problématique, c'est-à-dire la matrice théorique-systématique de la position de tout problème concernant l'objet de la théorie." (Althusser, L. 1968 b: 19)

Ainsi Marx oppose une nouvelle problématique à une ancienne problématique. Cette nouvelle problématique (et l'ensemble des concepts qu'elle lui permet d'acquérir: Généralité II), lui permettra de critiquer la problématique antérieure, (et ses outils de connaissance comme idéologiques: Généralité I) et de produire de toutes nouvelles connaissances concernant le fonctionnement de la société capitaliste (Généralité III). Il faut prendre "à la lettre", nous dit Althusser, le sous-titre du Capital. Ce sous-titre est: "Critique de l'économie politique". Critiquer signifie que la problématique de l'économie politique est, dans sa totalité, remise en question,

que Marx lui enlève le droit pour son objet de pouvoir exister comme objet traité scientifiquement. Plus est: puisque l'économie politique se définit par l'objet qu'elle prétend lui être donné, c'est le droit à l'existence même de l'économie politique que Marx conteste, car elle ne peut être qu'idéologique par rapport à la science nouvellement produite.

Donc Marx construit le concept de son objet en récusant l'objet de l'économie politique qui n'a pas, elle, construit le concept qui y correspond. Quel est l'objet que l'économie politique se donne, tout en ayant la prétention que cet objet lui est donné? Ce sont les "faits" économiques. Que faut-il entendre par "faits" économiques? Lalande, dit Althusser, répond très bien à cette question lorsqu'il définit l'économie politique comme une: -

"science ayant pour objet la connaissance des phénomènes et (si la nature de ces phénomènes le comporte, ce qui est discuté) la détermination des lois qui concernent la distribution des richesses, ainsi que leur production et leur consommation, en tant que ces phénomènes sont liés à celui de la distribution. On appelle richesses, au sens technique de ce mot, tout ce qui est susceptible d'utilisation". (Lalande, A. 1968: 261)

Examinons, sous son aspect théorique, la structure de

l'objet que se donne l'économie politique.

- 1) Les "faits" économiques sont répartis dans un champ homogène. Ces "faits" sont donnés: les concepts qui leur correspondent n'ont pas à être construits. Ils sont là et quiconque peut les observer ou en faire l'expérience. Puisqu'ils existent dans un champ homogène, ils sont réductibles l'un à l'autre. En conséquence, ils sont mesurables et quantifiables⁴.
- 2) Mais si l'économie politique ne construit pas le concept de son objet dont elle prétend qu'il lui est donné dans la réalité pleine de l'expérience des faits économiques, il n'en demeure pas moins qu'elle renvoie à "un certain monde extérieur à son propre plan, et qui assure le rôle théorique de le soutenir dans l'existence, et de le fonder. L'espace homogène des phénomènes économiques implique un rapport déterminé au monde des hommes qui produisent, distribuent, reçoivent et consomment". (Althusser, L. 1968 b: 27-28) L'économie politique tente constamment de réduire les valeurs d'échange aux valeurs d'usage qui, elles, sont déterminées par les besoins des hommes. Althusser dit:

"La structure théorique propre de l'Economie Politique tient donc 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 des phénomènes de son espace. (Althusser, L, 1968 b: 29)

Le premier donné n'est donc pas si économique qu'on le prétend. Il est plutôt le donné d'une anthropologie sans laquelle les "faits" économiques n'auraient aucun sens. Cette anthropologie est l'ABSOLU de l'économie politique.

Si Marx critique non pas certains éléments de la problématique de l'économie politique classique (ou encore, s'il permet la critique actuelle du marginalisme, de l'économétrie, etc.), mais la problématique prise comme un tout, il refuse par le fait même au départ la conception positiviste des phénomènes économiques existant dans un champ homogène. Mais comme nous avons vu que ce donné originaire n'était qu'une prétention qui dissimulait un véritable fondement, un Donné Absolu, à savoir une anthropologie idéologique de type homo oeconomicus, sujet des besoins, il va de soi que l'entreprise de Marx consiste d'abord et avant tout à rejeter toute prétention scientifique à une pratique théorique dont le fondement ultime s'avère être l'Homme, la "nature humaine". La science marxiste de l'histoire n'a pu se constituer que par le rejet d'une philosophie, tacite ou explicite, de l'Homme comme sujet fondateur de sens (économique ou autre).

d) Le marxisme et la question anthropologique

Les concepts anthropologiques ne jouent aucun rôle théorique dans l'oeuvre de Marx suite à la "coupure". Afin d'appuyer cette affirmation, Althusser examine "les grandes régions de l'espace économique": consommation, distribution, production.

1. La consommation

Si les individus d'une société consomment, n'est-ce pas toujours en fonction des "besoins" humains? Marx, dit Althusser, a montré dans l'Introduction de 57 que la consommation est doublée: dans une société, il y a la consommation individuelle, mais il y a aussi la consommation productive. S'il faut universaliser le concept de besoin, il faut, par le fait même, l'étendre aux besoins que l'on trouve dans la production, c'est-à-dire aux matières premières et aux instruments sociaux de production. La production n'est donc pas exclusivement consacrée aux besoins des individus, mais aussi aux besoins, aux conditions même de la reproduction des conditions de la production. Ainsi, une bonne partie des "besoins" de la production échappe à toute "détermination anthropologique". Pourtant, comme le souligne Althusser, il reste qu'une quantité importante de produits est consommée

par des individus qui satisfont leurs "besoins".

Mais, et voilà l'aspect décisif, ces "besoins" sont-ils des données absolues, sont-ils déterminés une fois pour toutes par une nature humaine? Marx est très clair à ce sujet. La satisfaction des besoins dépend d'une part, de la possibilité pour un individu de les satisfaire par le niveau de son salaire, d'autre part, de ce qu'on produit à un moment historique dans une société, production déterminée par le développement des forces productives dans cette société. Marx dit:

"La production ne produit donc pas seulement un objet pour le sujet, mais aussi un sujet pour l'objet. La production produit donc la consommation 1° en lui fournissant la matière; 2° en déterminant le mode de consommation; 3° en faisant naître chez le consommateur le besoin de produits posés d'abord simplement par elle sous forme d'objets. Elle produit donc l'objet de la consommation, le mode de consommation, l'instinct de la consommation." (Marx, K. 1972 a: 157)

2. La distribution

En quoi consiste la distribution? Elle consiste d'une part, dans la distribution des revenus (cela renvoie aux rapports de production), d'autre part, dans la distribution des valeurs d'usage résultant du procès de production. Or, ces dernières valeurs s'attachent tant au Secteur I de la produc-

tion (production des conditions matérielles de la production) qu'au Secteur II (production des objets de consommation individuelle): Seuls les objets de ce secteur de la production peuvent être obtenus par les individus en fonction de leur revenu. En ce qui concerne le Secteur I, ce n'est pas le revenu qui intervient dans l'acquisition des valeurs d'usage, mais la place occupée par les individus selon les "choses" ou éléments de production dont ils sont propriétaires. Seuls les propriétaires des moyens de production ont "besoin" d'une distribution à ce niveau. La distribution renvoie (comme d'ailleurs la consommation) à la production: plus précisément aux rapports de production: Ces derniers ne nous renvoient plus à des sujets, mais plutôt à des places et des fonctions.

3. La production

Selon Marx, toute production implique deux éléments indissociables: a) le procès de travail par lequel les individus transforment en valeur d'usage les matières naturelles b) les rapports sociaux de production où des agents de la production entrent dans leur activité en des rapports sociaux déterminés selon la distribution des conditions matérielles de la production.

Tout procès de travail examiné sous l'angle des conditions matérielles et techniques de la production comporte essentiellement trois éléments a) la force de travail (H) b) la matière première sur laquelle la force agit (M) c) l'instrument de travail (O) utilisé comme moyen afin de transformer M en une valeur d'usage autre que celle qu'elle présentait dans son état naturel. Il faut retenir que, dans l'analyse de Marx sur le procès de travail, ce sont i) les conditions matérielles qui sont envisagées ii) que dans l'ensemble des moyens mis en disposition pour obtenir des valeurs d'usage, ce sont les moyens de production qui jouent le rôle dominant.

i) L'aspect matériel du procès de travail

Tout procès de travail est déterminé par des conditions matérielles dont l'ensemble se réduit à des éléments naturels, soit à l'état pur, soit à l'état modifié. La force de travail n'échappe pas à cette détermination matérielle. Elle se réalise dit Marx "(...) par sa manifestation extérieure. Elle s'affirme et se constate par le travail, lequel de son côté nécessite une certaine dépense des muscles, des nerfs, du cerveau de l'homme, dépense qui doit être compensée. Plus l'usure est grande, plus grands sont les frais de réparation". (Marx, K. 1976 a: 132)

Puisque le travail est déterminé par des conditions matérielles, il est impossible de le concevoir d'une manière humaniste. Au niveau de la production sociale, le travail humain n'est pas quelque chose qui se rapporte à une subjectivité créatrice. Au Programme de Gotha qui soulignait dans sa première ligne que "le travail est la source de toute richesse et de toute culture", Marx répond:

"Le travail n'est pas la source de toute richesse. La nature est tout autant la source des valeurs d'usage (qui sont bien, tout de même, la richesse réelle!) que le travail, qui n'est lui-même que l'expression d'une force naturelle, la force de travail de l'homme. Cette phrase rabattue se trouve dans tous les abécédaires, et elle n'est vraie qu'à condition de sous-entendre que le travail est antérieur, avec tous les objets et procédés qui l'accompagnent. Mais un programme socialiste ne saurait permettre à cette phraséologie bourgeoise de passer sous silence les conditions, qui, seules, peuvent lui donner un sens (...). Les bourgeois ont d'excellentes raisons pour attribuer au travail cette surnaturelle puissance de création: (...)." (Marx, K. 1972_b: 22-23)

Selon Marx, le travail n'est pas une activité purement subjective ni une manifestation de soi ou de l'essence de l'homme. Pourtant, malgré la précision de Marx lui-même, une conception humaniste du travail (de fait une conception marxiste du travail de la vie à la manière du travail de l'Esprit chez Hegel) est reprise aujourd'hui par Michel Henry.

En effet, selon ce dernier, le caractère inusité de la

pensée de Marx consisterait en l'instauration d'une nouvelle ontologie réductible, en dernière instance, à une origine absolue, la vie dont le travail serait l'actualisation par le sujet "organique". Ce sujet, en aucune manière (ni même par son travail), n'exprime des lois objectives, car la praxis, en tant que praxis subjective, ne peut produire d'éléments universels. Quelle est, selon M. Henry, la substance de cette pratique? Fondamentalement, elle est le déplacement d'un corps irréductible aux autres corps.

Ainsi, les produits du travail, les marchandises ne sont que la manifestation de la "corporéité" du sujet vivant: ils sont cette "monade", ce "sujet vivant" et, en tant que tels, ils doivent être directement rapportés à "l'incommensurabilité et à l'irréductibilité de leurs expériences propres".

Comment M. Henry parvient-il à une telle interprétation de Marx? La pensée de ce dernier constitue selon l'auteur une "critique de l'économie politique". Or la science des économistes anglais du XVIIIe siècle démontre qu'une Raison est spontanément à l'oeuvre dans le processus de l'échange, qu'ainsi la valeur est une réalité objective que l'économie peut dévoiler. La loi de la valeur d'échange consiste en une certaine quantité de travail abstrait où le sujet producteur (le travail vivant), dans ses particularités individuelles,

n'est pas considéré. Selon Henry, ce que Marx critique, c'est justement la fondation "principielle" de l'économie politique, à savoir la réduction de l'individu à l'universel dans le procès de l'échange. Le travail réel qui crée la valeur est le travail vivant (puisque la vie est la vraie raison) où s'expriment les potentialités de la subjectivité individuelle:

"Le travail abstrait prétend exprimer le travail réel en le comparant à une norme: c'est tel type de travail, fatiguant ou facile, qualifié ou non, mais, dit Marx, tel individu est faible, tel autre fort, intelligent ou pas, et la réduction de l'effort qu'il accomplit à partir de ses capacités propres à une norme idéale est pur arbitraire. Le travail abstrait prétend compter le travail réel en mesurant sa durée mais le temps objectif où il l'insère entre le lever et le coucher du soleil n'est pas la temporalité phénoménologique immanente de la subjectivité organique et de son déploiement effectif, et Marx reproche avec violence à Proudhon d'avoir confondu - je cite - "avec le temps du travail rempli", "la durée du temps vide", avec "la signification du temps pour le travail humain", "sa signification pour le salaire, pour le travail salarié." (Henry, M. 1979: 118)

Il n'y a aucun doute qu'Althusser s'insurgerait contre une telle injure faite à la pensée de Marx. Henry instaure un (nouvel) humanisme dont le fondement ultime, rationnel, s'avère être la Vie. Qui plus est: l'interprétation qu'il fait de l'oeuvre de Marx (y compris du Capital) le conduit à refuser tout statut scientifique à la pensée de Marx. Or,

L'entreprise d'Althusser consiste justement à démontrer qu'il existe chez Marx une "coupure", que le Marx d'avant les Thèses sur Feuerbach n'est pas Marx, que ce dernier pense dans une problématique lui bloquant la voie à toute conception scientifique de l'Histoire. Selon Althusser, Marx n'a pu fonder une science qu'en excluant du concept de travail toute notion idéologique de sujet de travail. Marx a produit des concepts qui rendent compte des conditions matérielles exigées dans tout procès de travail et des formes d'existence économiques qui les déterminent (capital constant, capital variable, Secteur I et Secteur II de la production). Ainsi, a-t-il rejeté toute conception du travail comme manifestation de soi. Althusser dit:

"Ce point est capital, car il nous montre qu'il ne suffit pas, pour se déclarer marxiste, de considérer que l'économie, et dans l'économie, la production, commandent toutes autres sphères de l'existence sociale. On peut proclamer cette thèse, et pourtant, dans le même moment, développer une conception idéaliste de l'économie et de la production, en déclarant que le travail constitue à la fois "l'essence de l'homme" et l'essence de l'économie politique, bref en développant une idéologie anthropologique du travail, de la "civilisation du travail", etc."
(Althusser, L. 1968 b: 42)

D'où peut originer une interprétation humaniste comme celle de M. Henry? Althusser souligne que toute conception humaniste de l'oeuvre de Marx néglige la prise en considération

du concept de la modalité des conditions matérielles impliqué dans tout procès de travail. Or, M. Henry lui donne raison. En effet, ce dernier affirme: "la force de travail (...) est ontologiquement homogène au travail vivant, elle désigne la subjectivité organique dont le travail n'est que l'actualisation". (Henry, M. 1979: 126)

A l'égard de la valeur, la situation de la force de travail et du travail vivant est la même. La première rend possible la création (comme effort de la vie) et la seconde la rend effective. Ainsi, nous sommes réduits à exclure les conditions matérielles du travail. Tout au plus, nous en sommes à une seule condition et elle est intrinsèquement reliée à l'homme. Mais enfin, que reste-t-il de matériel dans une force qui n'est, au bout du compte, que la Vie, dans sa particularité individuelle - dans le corps - qui se manifeste?

ii) Le caractère dominant des moyens de production dans le procès de travail

Peu importe les époques économiques, le procès de travail est constitué de trois éléments. Or qu'est-ce qui distingue une époque économique d'une autre? Ce sont, dit Althusser, les moyens de production, car en fixant la manière dont la nature est transformée dans la production économique, ils déterminent d'une part, le mode de production, d'autre part,

et en même temps, "le degré de productivité du travail productif". Nous sommes par là renvoyés à la question suivante: qu'est-ce qui permet de déterminer le degré de productivité des moyens de production? 5

Si nous affirmons que c'est la quantité des moyens de travail mise en oeuvre, il nous serait possible, pour une époque économique donnée, de les énumérer. En effet, on pourrait dire que les forces productives sont les machines, les habitants d'un pays, la science, etc. Or, une telle énumération présuppose que dans leur hétérogénéité, les forces productives sont susceptibles d'être additionnées, qu'elles prennent l'aspect d'un "progrès cumulatif" linéaire, quantifiable en termes de degré ou de niveau. Or, dit Balibar, le concept de "forces productives" chez Marx n'a rien à voir avec une telle description. Ce qui importe de retenir, ce n'est pas leur dénombrement ou leur composition, mais le rythme ou l'allure de leur développement, car ce rythme est directement lié à la nature des rapports de production et à la structure du mode de production". (Balibar, E. 1968 b: 126) Le capitalisme n'a pas libéré les forces productives, il leur a imposé une "allure" propre déterminée par la logique même du procès d'accumulation capitaliste. Ainsi, théoriquement, le développement des forces productives est donc lié à la nature des rapports de production. Il existe, dit

Balibar, un:

"décalage chronologique dans la formation des différents éléments de la structure: le capital comme "rapport social", c'est-à-dire la propriété capitaliste des moyens de production, existe avant et indépendamment de la subsumption "réelle", c'est-à-dire de la forme spécifique de notre relation (d'appropriation réelle) correspondant au mode de production capitaliste." (Balibar, E. 1968 b: 128)

Examinons comment s'est effectué le passage des formes de coopération de la manufacture à la grande industrie. L'une et l'autre s'opposent au métier individuel, artisanal. Peut-on affirmer cependant que c'est, dans cette opposition que se localise la coupure entre le métier, la manufacture et la grande industrie? Balibar répond négativement. Qu'il s'agisse de la coopération simple (juxtaposition des travailleurs) ou de la coopération complexe entre les ouvriers (opérations complémentaires - division manufacturière du travail), il y a toujours une continuité entre le métier et la manufacture en tant que cette dernière "ne fait que radicaliser à l'extrême le caractère distinctif du métier artisanal qui est l'unité de la force de travail et du moyen de travail". (Balibar, E. 1968 b: 130) Le moyen de travail est toujours adapté à l'organisme humain (comme porteur d'outil) et la manufacture ne fait que pousser à l'extrême cette adaptation. Il n'existe qu'un seul mouvement entre l'outil et l'ouvrier:

la manufacture met en rapport des ouvriers par l'intermédiaire des moyens de production. Or, l'avènement du machinisme élimine cette relation. Il s'agit désormais de subjuguier l'organisme humain aux instruments de production. Il y a donc une séparation radicale entre l'un et l'autre. Balibar affirme:

"Un organisme de production n'est plus maintenant la réunion d'un certain nombre d'ouvriers, c'est un ensemble de machines fixes prêtes à recevoir n'importe quels ouvriers. "Une technique", c'est dorénavant l'ensemble de certains matériaux et des instruments de travail, reliés par la connaissance de leurs propriétés physiques à l'un et à l'autre, et des propriétés de leur système."
(Balibar, E. 1968 b: 132)

Un procès de travail particulier exige un certain nombre de travaux partiels où l'individu est désormais autre chose qu'à l'époque du métier ou de la manufacture. Il ne devient qu'un "support de rapports".

Ainsi, en dévoilant la structure du mode de production capitaliste, Marx n'a pas conçu les rapports de production comme étant réductibles à des rapports humains; en aucune façon ils représentent, comme concept, des rapports entre des sujets. Le concept de rapports de production est le concept qui permet de penser scientifiquement, dans la théorie (comme élément de la Généralité II que Marx a produit),

le rapport existant, en société capitaliste, entre le capital variable et la production de la plus-value. Il est impossible de mesurer la plus-value: seules les formes qu'elle revêt (intérêt, rente, profit) sont quantifiables. De la même manière, on ne peut scruter, à l'oeil nu, à la loupe ou encore au microscope, les rapports de production. Ils ne sont pas réductibles à des sujets empiriquement visibles: ils sont une structure. Or, une structure n'a qu'une existence théorique. En cela, elle doit être produite pour rendre intelligible le réel.

Les découvertes essentielles de Marx n'ont donc absolument rien à voir avec une anthropologie ⁵. Prétendre le contraire nous conduit à disqualifier la pensée de Marx:

"Et si d'aventure, on s'avisait de vouloir réduire ces rapports de production à des rapports entre les hommes, c'est-à-dire à des "rapports humains", on ferait injure à la pensée de Marx, qui montre avec la plus grande profondeur, à condition d'appliquer à quelques-unes de ses rares formules ambiguës une lecture vraiment critique, que les rapports de production (...) sont irréductibles à toute intersubjectivité anthropologique, — puisqu'ils ne combinent des agents et objets qu'en une structure spécifique de distribution de rapports, de places et de fonctions, occupées et "portées" par des objets et des agents de la production." (Althusser, L. 1968 b: 53)

Si nous examinons les étapes du processus de la pra-

tique théorique, nous pouvons poser le problème qui nous pré-
 occupe de la manière suivante: Marx part de G_1 , l'idéologie
 théorique économie politique classique; il produit le con-
 cept de son impensé et pose ainsi une nouvelle théorie G_2
 (forces productives, rapports de production, mode de produc-
 tion, plus-value, superstructure, etc.) permettant de trans-
 former l'idéologie théorique antérieure en un produit scien-
 tifique (G_3): le mode de production capitaliste est rendu
 intelligible par un concret-de-pensée qui permet l'intelli-
 gence des formes que revêtent les différentes formations so-
 ciales capitalistes et leur histoire.

Comment Marx a-t-il pu produire G_2 ? Nous avons répon-
 du en partie à cette question en montrant le traitement par-
 ticulier que Marx inflige au principe latent de l'économie
 politique classique: dénonciation implicite de l'anthropo-
 logie qu'elle véhicule. Marx n'a pu produire la théorie
 expliquant le mode de production capitaliste qu'en pratiquant
 un anti-humanisme théorique. En quoi consiste cet anti-humanis-
 me théorique? C'est le refus de concevoir que le concept
 d'homme puisse jouer un rôle théorique, c'est-à-dire un rôle
 de fondement du savoir. L'économie politique considère que
 ce qui fonde la production, c'est le sujet ayant des besoins
 à satisfaire (*homo oeconomicus*). L'Histoire (idéologique)
 considère que ce sont les sujets (hommes, individus) qui

font l'Histoire.

Or, quand on prend comme présupposé l'Homme, il est pratiquement impossible de ne pas échouer sur une conception où la liberté de ce dernier devient toute-puissante, de ne pas admettre que l'homme réalise cette liberté par son travail (créateur).

La tentation idéaliste d'une conception humaniste n'est pas facile à éviter. L'expérience théorique de Marx lui-même témoigne en ce sens, car le fondateur du matérialisme historique n'a pas toujours professé un anti-humanisme théorique. Quand ses objets de réflexion étaient le Droit, l'Etat, Marx, philosophe au sens traditionnel, pensait dans Feuerbach et Hegel. Quand, en 1844, il prend comme objet l'économie politique et son constat, l'existence de la propriété privée, c'est à la même position philosophique que Marx adhère. Quant à sa position politique, nous savons que Marx, comme tout individu, a assumé son origine de classe. Fils de la bourgeoisie traditionnelle, Marx adhère au départ à une position politique bourgeoise libérale (libéralisme radical) puis, par la suite, à un humanisme petit-bourgeois.

En 1844, Marx voit à Paris la misère du prolétariat français. Sa position politique change: il passe d'une po-

sition politique petite-bourgeoise à une position politique révolutionnaire. Ce changement de position politique suffit-il pour expliquer le "changement de terrain" que Marx effectuera dans la théorie? Suffisait-il à Marx d'adhérer à une position politique révolutionnaire pour établir une critique de l'économie politique et fonder une toute nouvelle science, la science de l'histoire? Un changement politique produit-il ipso facto un changement dans la théorie ⁶ ?

Voyons le contenu conceptuel des idéologies théoriques que Marx épouse, même quand, en 1844, il se range du côté du prolétariat: ce contenu est composé de notions telles homme, sujet économique, besoin, société-civile, aliénation, vol, injustice, esprit, liberté, etc. Ces idéologies théoriques sont dites idéologies parce qu'ellesse donnent "comme la vérité de l'Histoire, comme son savoir exhaustif, définitif et absolu, bref comme un système clos sur soi, sans développement car sans objet au sens scientifique du terme, et ne trouvant donc jamais dans le réel que son propre reflet spéculaire". (Althusser, 1. 1974 c: 111-112)

Or, à partir de 1845 et durant les années suivantes, Marx travaille sur l'idéologie en produisant des moyens de connaissance (G₂) jusque-là inusités. Marx parle de mode de production, de forces productives, de rapports de produc-

tion, de formation sociale, d'infrastructure, de superstructure, d'idéologie, de lutte de classes, etc. Cet ensemble de concepts qui constitue la science de Marx n'est pas, contrairement à l'idéologie, "clos sur soi" 7.

Pour produire une telle science, pour sortir de l'idéologie et de la conscience philosophique qui est l'expression théorique de cette dernière, il ne suffisait pas à Marx de changer d'objet pour fonder la science de l'histoire, il fallait qu'il change au préalable de philosophie. Les positions politiques successives l'ont bien conduit à considérer différents objets, le Droit, l'Etat puis l'Economie Politique. Mais ces objets, dans les Oeuvres de Jeunesse, ne sont pas traités scientifiquement. Marx n'a pu "changer de terrain", formuler de nouvelles questions et produire une problématique scientifique qu'à la condition de rompre avec l'humanisme théorique. C'est donc la position philosophique qui occupe la "place centrale" pour expliquer la condition de la découverte scientifique de Marx. Althusser dit:

"Nous pouvons dire que, dans ce processus, où l'objet occupe le devant de la scène, c'est la position politique (de classe) qui occupe la place déterminante, mais que c'est la position philosophique qui occupe la place centrale, car c'est elle qui assure le rapport théorique entre la position politique et l'objet de la réflexion. On peut le vérifier empiriquement dans l'histoire du jeune Marx. C'est bien la politique qui le

fait passer d'un objet à un autre (schématiquement: des lois sur la Presse à l'Etat puis à l'Economie politique), mais ce passage se réalise et s'exprime chaque fois sous la forme d'une nouvelle position philosophique. D'un côté la position philosophique apparaît comme l'expression théorique de la position politique (et idéologique) de classe. D'un autre côté cette traduction de la position politique dans la théorie (sous forme de position philosophique) apparaît comme la condition du rapport théorique à l'objet de la réflexion." (Althusser, L. 1974 c: 120-121)

Cette nouvelle philosophie, qui sera l'expression adéquate d'une position politique de classe prolétarienne (et qui rendra possible son expression théorique, c'est-à-dire scientifique), est fondamentalement de type anti-humaniste théorique. Elle exclut de son champ toute notion de sujet. La science ne peut être alors, selon Althusser, qu'un discours sans sujet. L'idéologie (et même les idéologies théoriques — surtout l'idéologie théorique économie politique classique à laquelle Marx a affaire) est un discours centré sur le sujet. Comme nous l'avons montré plus haut, c'est en évacuant la notion de sujet que Marx découvre l'objet propre de l'économie (mode de production) et fonde la science de l'histoire comme procès sans sujet sous des rapports, rapports de production, politiques et idéologiques. C'est ce que nous révèle l'analyse du Capital:

"La thèse intenable soutenue par Marx dans les

Manuscrits de 1844 est que l'Histoire est l'Histoire du processus d'aliénation d'un sujet, l'Essence générique de l'Homme, aliéné dans le "travail aliéné".

Or, c'est cette thèse qui explose. Le résultat de cette explosion, c'est la volatilisation des notions de sujet, d'essence humaine, et d'aliénation, qui disparaissent, complètement atomisés, et c'est la libération du concept de processus sans sujet, ou procès sans sujet qui est à la base de toutes les analyses du Capital." (Althusser, L. 1972: 86)

Mais voici le point essentiel: la découverte scientifique de Marx n'abolit pas l'idéologie. "Marx n'a jamais cru qu'une idéologie pourrait être dissipée par sa connaissance", alors "l'anti-humanisme marxiste théorique a pour corollaire la reconnaissance et la connaissance de l'humanisme lui-même: comme idéologie". (Althusser, L. 1974 a: 236) La découverte scientifique établie par Marx il y a déjà plus de cent ans n'empêche absolument pas la régression au stade pré-marxiste, c'est-à-dire idéologique. L'humanisme hante la science et cette dernière ne pourra jamais, une fois pour toutes, le dissiper. La science ne peut abolir la notion de sujet⁸; il ne peut y avoir de discours scientifique pur. Cela signifie quoi au juste?

Cela signifie que la découverte scientifique de Marx (mode de production, plus-value comme origine du profit dans le mode de production capitaliste) et ce par quoi elle a été possible, à savoir par une prise de position philoso-

phique anti-humaniste, n'éclipse pas définitivement l'humanisme qui servait d'expression théorique à l'idéologie de l'histoire (ou à l'idéologie économique). L'idéologie contamine toujours la science. Pourquoi?

Pour répondre à cette question, il faut nous placer à un autre niveau du discours d'Althusser: celui de l'idéologie en général. Le matérialisme historique nous permet, dit-il, d'affirmer que les individus sont toujours, nécessairement sujets dans l'histoire. Non pas qu'ils soient sujets de l'histoire (concept idéologique - humaniste contre lequel il faut lutter, car la philosophie — le matérialisme dialectique — est, en dernière instance, lutte de classe dans la théorie) puisque la notion de sujet de est une notion idéologique. Mais, pour s'intégrer dans l'histoire, pour effectuer les tâches et les rôles qu'impose une société donnée, l'individu revêt nécessairement la forme de sujet. D'où vient cette nécessité?

Il n'y a que deux possibilités: soit de l'extérieur, de l'instance idéologique de la structure sociale (de toute structure sociale) soit de l'intérieur, d'une réalité qui échappe à la structure sociale et sur laquelle cette dernière a prise. Cette réalité — l'interpellation des individus en sujets — doit nécessairement se constituer sans

quoi l'individu se confondrait avec le collectif: (je) suis personne ou tout le monde..

En examinant la théorie d'Althusser sur l'idéologie en général, nous croyons qu'Althusser présuppose une nécessité purement interne, psychique, de la constitution de tout individu en sujet et du leurre qui en découle: la croyance à l'autonomie (base de l'humanisme). L'individu se croit principe déterminant de la réalité sociale alors qu'il est de part en part déterminé par cette réalité⁹.

Il y aurait donc une anthropologie chez Althusser. Cette dernière serait puisée chez Lacan. Nous avons montré au chapitre II l'analogie de pensée (voire la similitude) entre ces deux penseurs. Nous avons effectué un long détour pour illustrer comment Althusser utilisait l'épistémologie commandée par l'anthropologie de Lacan et comment les effets de cette utilisation conduisaient notre auteur à produire le concept de "coupure". Il nous reste maintenant à montrer le fonctionnement de cette anthropologie dans la conception d'Althusser sur l'idéologie en général.

NOTES

- (1) Nous disons bien scientifique, car il existe selon Althusser une pratique théorique idéologique. Cette dernière possède un effet de connaissance propre: "L'effet de connaissance idéologique se distingue par ses propriétés (c'est un effet de reconnaissance-méconnaissance dans une relation spéculaire) de l'effet de connaissance scientifique: mais, dans la mesure où l'effet idéologique possède bel et bien, dépendante d'autres fonctions sociales qui y sont dominantes, un effet de connaissance propre, il tombe, sous ce rapport, dans la catégorie générale qui nous occupe." (Althusser, L. 1968 a: 82. C'est nous qui soulignons. D.M.)
- (2) Selon Althusser, il existe un rapport étroit entre pratique théorique et pratique technique. En tant que complètement extérieure à la pratique théorique, la pratique technique (politique) reçoit son statut scientifique du dehors. Althusser affirme: "Dans tous les cas le rapport entre la technique et la connaissance est un rapport extérieur, non réfléchi, radicalement différent du rapport intérieur, réfléchi, existant entre une science et ses connaissances. C'est cette extériorité qui fonde la thèse de Lénine sur la nécessité d'importer la théorie marxiste dans la pratique politique spontanée de la classe ouvrière. Laissée à elle-même une pratique (technique) spontanée produit seulement la "théorie" dont elle a besoin, comme le moyen de produire la fin qui lui est assignée: cette "théorie" n'est jamais que la réflexion de cette fin, non critiquée, non connue; dans ses moyens de réalisation, c'est-à-dire un sous-produit de la réflexion de la fin de la pratique technique sur ces moyens." (Althusser, L. 1974 a: 172 note 9) Nous examinerons plus profondément ce problème de la lutte économique spontanée de la classe ouvrière au chapitre VII.
- (3) En fait, dans la problématique anthropologique du jeune Marx, le "concept" d'Homme joue le même rôle que l'Idée chez Hegel. Ce n'est que le champ de leur expression qui diffère.

- (4) C'est tout à fait le contraire chez Marx pour qui, selon Althusser, le concept de plus-value n'est pas mesurable (comme le concept de chien n'a ni grandeur ni poids) puisqu'il est justement un concept de formes, elles, mesurables: profit, rente, intérêt. Ce concept de plus-value n'est d'ailleurs pas donné: il doit être, comme tout concept, construit. Il n'y a rien là de métaphysique. C'est la tâche même de la pratique théorique de construire le concept de son objet.
- (5) "Marx a fondé sa théorie sur le rejet du mythe de l'"homo oeconomicus", Freud a fondé sa théorie sur le rejet du mythe de l'"homo psychologicus." Althusser, L. 1976: 12 note 2)
- (6) Althusser souligne d'ailleurs qu'il ne suffit pas d'être communiste pour se désigner marxiste.
- (7) D'ailleurs l'entreprise d'Althusser consiste justement à montrer que le marxisme n'est pas réductible à un Livre comme la Bible ou le Coran: un Livre dépositaire de la Vérité de l'Histoire écrite au futur antérieur. Parlant de sa théorie concernant la distinction entre l'objet réel et l'objet de connaissance, il dit: "Il s'agissait d'empêcher qu'on traitât la science produite par Marx "comme un dogme au pire sens de ce mot", il s'agissait de rendre vivant le prodigieux travail de critique et d'élaboration effectué par Marx, sans lequel il n'aurait pu, je parle ici son langage qui reste classique, découvrir sous l'apparence des choses, et à ses antipodes, l'essence méconnaissable de leurs "rapports intimes". Il s'agissait de faire comprendre et sentir quelle rupture inouïe Marx dut effectuer avec ces apparences reçues, c'est-à-dire avec les évidences massives de l'idéologie bourgeoise dominante. Et puisque nous étions nous-mêmes en cause, il s'agissait de nous rendre vivante et active cette vérité, que nous avons à rompre avec d'autres évidences, parfois recouvertes du vocabulaire même de Marx, que l'idéologie dominante ou les déviations du mouvement ouvrier avaient pu détourner de son sens. Il s'agissait de rappeler que (...) la connaissance du concret n'est pas au commencement,

(qu') elle est au bout de l'analyse (...)." (Althusser, L. 1976: 157-158)

- (8) Il faut prendre cette proposition dans le sens suivant: comme la découverte scientifique en physique de l'héliocentrisme n'abolit pas la conception idéologique spontanée selon laquelle le soleil nous semble immobile à deux cents pas de nous, la découverte scientifique de l'Histoire comme procès sans sujet (anti-humanisme théorique) n'abolit pas la conception idéologique spontanée (et voire nécessaire) selon laquelle l'Histoire nous semble nécessairement dépendre de la volonté des sujets qui la font. Une chose est la science, une tout autre est l'idéologie qui constamment la guette...
- (9) Le savoir scientifique n'abolit pas pour autant cette croyance (idéologique). Qui peut s'imaginer n'être aucun sujet autonome et comment cette perception pour ainsi dire "naturelle" n'influe-t-elle pas sur les sciences — en particulier sur les sciences humaines?

CHAPITRE V - L'IDEOLOGIE EN GENERAL: L'ANTHROPOLOGIE ②
D'ALTHUSSER

a) La nécessité de l'humanisme comme idéologie et la notion juridico-idéologique de sujet

Selon Althusser, le marxisme n'a rien à voir avec une anthropologie, c'est-à-dire avec une conception qui considère l'homme comme fondement dernier d'explication de l'Histoire. D'ailleurs, comme nous l'avons vu, Marx n'a pu fonder la science de l'Histoire qu'en rejetant le mythe de l'Homme comme sujet de l'Histoire (économique, politique, etc.).

Ce mythe dont Marx a dû se dégager pour ouvrir le "Continent Histoire", nous le retrouvons en toutes lettres dans la philosophie humaniste (théorique) de Feuerbach. En effet, ce dernier considère l'Homme comme "essence originaire et fin de son monde" (Althusser, L. 1976: 162), c'est-à-dire comme sujet absolu, comme centre, auquel se rapporte l'ensemble de la réalité objective. Ainsi, la philosophie de Feuerbach ne se limiterait donc pas à la dénonciation de la perte de l'Homme dans une image-Dieu. L'humanisme théo-

rique de Feuerbach s'étend aussi "à l'art, à l'idéologie, à la philosophie, et aussi, on le sait trop peu, à la politique, à la société et même à l'histoire". (Althusser, L. 1976: 161)

Sur quel principe repose cette philosophie critique?

Althusser affirme:

"(Cette philosophie) repose (...) sur l'identité d'essence entre le sujet et l'objet, et cette identité s'explique par la toute-puissance de l'essence de l'homme à se projeter dans la réalisation de soi que sont ses objets, et dans l'aliénation qui sépare l'objet du sujet, rend l'objet extérieur au sujet, le réifie, et renverse le rapport d'essence, puisque, scandaleusement le Sujet se voit dominé par lui-même, sous la forme d'un Objet, dieu ou l'Etat, etc. qui n'est pourtant que lui." (Althusser, L. 1976: 161)

Quand, en 1845, Marx rompt avec toute théorie qui pose l'essence humaine comme fondement de l'Histoire, il ne se limite pas, selon Althusser, à récuser une catégorie qui, par le simple fait de la remplacer par des concepts nouveaux, disparaît définitivement du domaine du savoir. Pour fonder la science de l'Histoire, Marx a dû accéder à la connaissance de l'humanisme comme idéologie. Cette connaissance de l'existence de l'humanisme dans la théorie n'abolit pas la réalité de l'humanisme. Au contraire, selon Althusser, la découverte scientifique opérée par Marx permet de reconnaître les conditions de la nécessité de l'humanisme. L'anti-

humanisme théorique de Marx ne présuppose absolument pas la suppression de l'existence de l'humanisme. L'idéologie humaniste ne disparaît pas du théorique par le simple fait d'accéder à sa connaissance comme idéologie. Connaître la nature de l'argent comme rapport social ne détruit pas sa forme d'existence, son apparence de chose, car l'apparence fait elle-même partie de l'être d'un mode de production fondé sur le capital comme l'apparence, l'illusion du géocentrisme fait partie de la réalité du système solaire.

Ainsi, selon Althusser, il y a une nécessité à l'humanisme et cette nécessité ne dépend pas du contexte historique. Les individus sont nécessairement sujets dans l'Histoire. En conséquence, ils se croient libres, autonomes, centres d'initiatives; ils se pensent principe déterminant de ce qui est et de ce qu'ils sont. La connaissance scientifique selon laquelle cette perception spontanée des individus est un leurre n'abolit pas pour autant ce leurre. Pourquoi?

Nous ne traduirions certes pas la pensée d'Althusser en affirmant que c'est exclusivement pour des raisons politiques que l'humanisme perdure comme principe d'explication de la réalité. Althusser voit dans l'humanisme un problème épistémologique (philosophique) qui relève du matérialisme dialectique. La connaissance scientifique de l'Histoire

comme "procès sans sujet", comme lutte de classes où les individus ne sont que des "supports" de rapports, n'abolit absolument pas la forme idéologique, l'expression philosophique d'une conception "spontanée" selon laquelle les individus sont sujets de l'Histoire. Or, à notre avis, ce problème (philosophique) du sujet de l'Histoire n'est pas, malgré les précisions que l'auteur lui-même effectue¹, sans rapport avec le problème de la nécessité de la constitution des individus en sujets dans l'Histoire. Dans l'un ou dans l'autre problème, c'est toujours de l'humanisme (du sujet) dont il est question: un humanisme théorique dans le problème de l'éternité d'une conception spontanée à l'intérieur de la pratique théorique, d'une construction ayant comme fondement l'Homme sujet de l'Histoire, un humanisme pratique dans la nécessité pour tout individu de revêtir la "forme-sujet" dans son existence historique.

Cependant, Althusser précise que la philosophie humaniste (théorique) s'est développée suite à l'exploitation d'une idéologie particulière (régionale), l'idéologie juridique. En effet, il affirme:

"C'est à des fins idéologiques précises que la philosophie bourgeoise s'est emparée de la notion juridico-idéologique de sujet, pour en faire une catégorie philosophique; sa catégorie philosophique n° 1, et pour poser la question du Sujet de la connaissance (l'ego cogito, le sujet transcendantal kantien ou husserlien, etc.) de la mo-

rale, etc., et du Sujet de l'Histoire."
(Althusser, L. 1973: 71)

Ce texte nous permet-il d'affirmer qu'Althusser confère une origine historique à la catégorie de sujet? Nous ne le pensons pas. On "s'empare" de quelque chose qui existe déjà. D'ailleurs, si Althusser conférait une origine historique à la catégorie de sujet, cela signifierait qu'elle serait étroitement reliée à la sphère de la circulation des marchandises dans une formation sociale où apparaissent des rapports marchands. Par exemple, la forme-sujet émergerait dans le droit romain en raison de la circulation simple qui s'y était développée. L'échange que certains individus exerçaient aurait développé la personne juridique, le sujet de l'échange. La bourgeoisie se serait emparée d'une notion qui la précédait et dont l'origine relèverait d'une activité économique du monde antique. Elle n'aurait que repris l'idéologie du sujet et les philosophes qui défendent son pouvoir auraient "naturalisé" cette dernière.

Ainsi, la catégorie de sujet ne serait que l'émanation, que l'expression idéalisée des rapports marchands. Les individus qui vivent ces rapports s'imagineraient sujets de droit et ils ne feraient que transmettre aux autres leur propre illusion d'être des sujets autonomes. Bref, des individus ne feraient qu'incarner les déterminations rattachées

à la valeur d'échange.

Cette conception économiste de l'origine de la catégorie de sujet est partagée par B. Edelman quand il examine le problème de l'origine de l'idéologie juridique ². Selon cet auteur, la constitution des individus en sujets de droit doit être reliée étroitement aux déterminations de la propriété dans la sphère de la circulation des marchandises. En effet, cette sphère implique que des individus, propriétaires de droit de marchandises, contractent avec d'autres propriétaires de marchandises afin de les échanger. Dans ce processus, nous retrouvons, dit Edelman, la base concrète de toute idéologie. En effet, dans la sphère de la circulation des marchandises sont impliqués des sujets qui s'affrontent comme propriétaires libres et égaux. En exerçant leur "volonté", ils peuvent établir en toute liberté et égalité des contrats. Ce faisant, ils réalisent le règne de la liberté et de l'égalité puisque ce dernier est impliqué dans le procès d'échange des marchandises. Marx dit:

"Ainsi donc le procès de la valeur d'échange que développe la circulation ne respecte pas seulement la liberté et l'égalité: il les crée, il est leur base réelle. En tant qu'idées pures, elles sont des expressions idéalisées de ses diverses phases; leurs développements juridiques, politiques et sociaux n'en sont que la reproduction sur d'autres plans. (...)

Le système de la valeur d'échange, et

plus encore le système monétaire, est en réalité le système de la liberté et de l'égalité." (Marx, K. 1972: 224-225)

Edelman voit dans ce texte de Marx un rapport étroit entre la théorie de la valeur, la théorie de l'idéologie et le Droit. En effet, l'idéologie juridique postule que l'homme est par nature un sujet de droit parce qu'a priori la personne humaine est propriétaire d'elle-même. En conséquence, elle demeure libre d'exercer cette propriété en s'appropriant l'univers matériel qui l'entoure³. L'esclave ne s'appartient pas: il n'est pas propriétaire de lui-même. En conséquence, il ne peut être sujet de droit, il ne peut pas accéder à la propriété du monde objectif.

D'où vient la reconnaissance de la propriété de soi du sujet? D'où vient ce pouvoir subjectif de s'approprier le monde extérieur? Edelman répond qu'il ne peut provenir que d'un droit objectif. Mais qui fonde ce droit objectif? Ne serait-il que la "naturalisation" des droits subjectifs? En utilisant la terminologie d'Althusser lorsque ce dernier dégage la structure formelle de l'idéologie en général, Edelman décrit ainsi les mécanismes d'interaction entre les éléments subjectif et objectif d'une idéologie particulière, l'idéologie juridique:

"Les "individus" sont interpellés en sujets par

le droit. Cette interpellation est constitutive de leur être juridique même, en ce sens que c'est cette interpellation "tu es un sujet de droit", qui leur donne le pouvoir concret, qui leur permet une pratique concrète. "Puisque tu es sujet de droit, tu es capable d'acquérir et de (te) vendre." Cette interpellation est l'interpellation par le concept, le droit, le sujet. (...) L'assujettissement du sujet de droit au Sujet lui permet tout à la fois de légitimer son pouvoir en dehors de lui, et d'opérer le retour au pouvoir. Cette "structure spéculaire redoublée de l'idéologie" i.e. cette structure en double miroir, assure le fonctionnement de l'idéologie juridique: d'une part, le sujet de droit existe au nom du droit, i.e. que le Droit lui donne son pouvoir; mieux même: qu'il donne au droit le pouvoir de lui donner un pouvoir; d'autre part, le pouvoir qu'il a donné au droit lui fait retour: le pouvoir du droit n'est que le pouvoir des sujets de droit: le Sujet se reconnaît lui-même dans les sujets." (Edelman, B. 1973: 23-24)

Ainsi la question de l'origine du sujet de droit se trouve fondée dans le sujet lui-même puisqu'il est, comme nous l'avons vu plus haut, propriétaire de soi. Cette propriété fonde la possibilité de toutes les autres propriétés. Au bout du compte, elle rend possible et légitime, tout en l'occultant, l'appropriation de la force de travail pour le détenteur des moyens de production dans le mode de production capitaliste. Elle occulte, disions-nous, parce qu'elle crée l'illusion que la propriété est une détermination du sujet (Hegel) et qu'ainsi, tout individu qui "veut" peut, étant égal, par cette volonté, à tout autre individu, s'approprier l'univers matériel. Il se peut (et cela saute aux yeux de quiconque) que la quantité d'appro-

priation d'objets soit inégale, que l'individu, par exemple, ne puisse se procurer que des objets de consommation au lieu de consommer des moyens de production. Cela importe peu, car l'idéologie juridique dit: si tu "veux" tu peux. Si tu n'a pas beaucoup, c'est que tu n'as pas voulu beaucoup. Enfin, il reste au bout du compte, que tu es sujet propriétaire de ta force de travail, qu'en droit tu es "libre" de la vendre... L'idéologie juridique masque finalement les rapports d'exploitation, d'extorsion de la plus-value dans le mode de production capitaliste.

Ainsi, selon Edelman, la catégorie de sujet libre et égal à tout autre sujet est l'expression des rapports marchands dont les déterminations sont "incarnées" (intériorisées) dans l'individu et sanctionnées (rendues naturelles) par le Droit. De cette manière sont constitués les sujets de droit. "(..)la fixation (juridique), dit-il, des lois de la circulation rend (...) possible la production" (Edelman, B. 1973: 99) et l'exploitation qu'elle implique. En système capitaliste, "le fils du Capital, c'est la plus-value qui se contemple dans le Capital, c'est le Sujet qui se double en sujets, et les individus, agents de la circulation, sont les sujets qui assurent le fonctionnement du Sujet." (Edelman, B. 1973: 94)

Force nous est de constater une utilisation inadéquate par B. Edelman de la construction théorique produite par Althusser en vue de dégager les éléments qui concernent non pas une idéologie régionale, mais bien plutôt l'idéologie en général. Cette distinction essentielle négligée par Edelman le conduit à considérer le sujet comme étant l'expression d'une réalité historique. Or Althusser précise lui-même que si la désignation de l'individu en sujet (dans le sens même que l'emploie Edelman) est historique, il n'en demeure pas moins que la catégorie de sujet peut fonctionner selon d'autres dénominations. En raison de cela, il est impossible d'attribuer une origine historique au sujet. Le problème de l'idéologie en général ne fait qu'un avec le problème du sujet et l'idéologie est "transhistorique":

"(...) il n'y a d'idéologie que pour des sujets concrets, et cette destination de l'idéologie n'est possible que par le sujet: entendons par la catégorie de sujet et son fonctionnement.

Nous voulons dire par là que, même si elle n'apparaît sous cette dénomination (le sujet) qu'avec l'avènement de l'idéologie juridique⁴, la catégorie de sujet (qui peut fonctionner sous d'autres dénominations: par exemple chez Platon, l'âme, Dieu, etc.) est la catégorie constitutive de toute idéologie, quelle qu'en soit la détermination (régionale ou de classe), et quelle qu'en soit la date historique, — puisque l'idéologie n'a pas d'histoire." (Althusser, L. 1976: 110)

B. Edelman ne tient pas compte du fait que la problématique de l'idéologie en général chez Althusser est une toute

autre problématique que celle des idéologies régionales.

En effet, ce dernier expose "la raison de principe" qui doit

"du moins autoriser le projet d'une théorie de l'idéologie

en général", projet tout à fait différent de celui d'une

"théorie des idéologies particulières, qui expriment tou-

jours, quelle que soit leur forme (religieuse, morale, juri-

dique, politique) des positions de classe". (Althusser, L.

1976: 98) Cette raison de principe, c'est que, contraire-

ment aux idéologies régionales, l'idéologie en général n'a

pas d'histoire et la théorie qu'Althusser dégage est "(...)

un des éléments dont dépendent les théories des idéologies

(...)" . Or, nous soutenons la thèse que dans un tel projet

se trouve formulée, non pas la structure d'une idéologie, mais

une anthropologie dont la mise en place des concepts fournit

une certaine idée de l'animal humain comme animal idéologique.

Nous prétendons que ce qui explique le leurre du sujet qui croit se construire de lui-même, c'est-à-dire d'une manière libre, autonome est formulé par Althusser suite à l'emprunt de la conception lacanienne concernant la structuration du petit d'homme en sujet. L'illusion[?] du sujet autonome (qui a des effets tant dans la pratique théorique — la problématique humaniste, du sujet est un "obstacle épistémologique" à la construction d'une science — que dans la pratique quotidienne de la lutte des classes — la notion du

sujet rend possible la reproduction des rapports de production dans une société) chez Lacan est une conséquence du registre de l'imaginaire. Or, nous répétons qu'Althusser précise que c'est dans la structure de la méconnaissance, imaginaire du "moi", dans les formations idéologiques où il se "reconnaît" que doit s'orienter toute recherche sur l'idéologie. Ainsi, l'idéologie serait une instance "éternelle" de la structure sociale — ou encore une réalité qui guette constamment la science — parce que son fondement ne relève pas d'une structure sociale, particulière, historique. A notre avis, chez Althusser, le fondement de l'idéologie (dans sa structure générale) relèverait d'une certaine idée de l'Homme qu'il emprunterait à J. Lacan. Afin d'aller plus avant dans notre analyse, démarquons le concept d'idéologie chez Marx. Ainsi, nous verrons mieux comment le problème de l'idéologie chez Althusser concorde avec une anthropologie.

b) L'idéologie comme instance "éternelle" de la structure sociale

Faisant le point sur l'état de ses recherches, Marx écrit en 1859:

"Le résultat général auquel j'arrivai et qui, une fois acquis, servit de fil conducteur à mes études, peut brièvement se formuler ainsi: dans la production sociale de leur existence,

les hommes entrent en des rapports déterminés, nécessaires, indépendants de leur volonté, rapports de production qui correspondent à un degré de développement déterminé de leurs forces productives matérielles. L'ensemble de ces rapports de production constitue la structure économique de la société, la base concrète sur laquelle s'élève une superstructure juridique et politique et à laquelle correspondent des formes de conscience sociales déterminées. Le mode de production de la vie matérielle conditionne le processus de vie social, politique et intellectuel en général. Ce n'est pas la conscience des hommes qui détermine leur être; c'est inversement leur être social qui détermine leur conscience." (Marx, K. 1972 a: 4)

Selon Marx, toute société est composée de "niveaux" ou "instances" articulés dans un ordre déterminé: l'infrastructure ou niveau économique où nous trouvons l'unité des forces productives et des rapports de production, la superstructure composée de deux niveaux, à savoir le juridico-politique (le Droit et l'Etat) et l'idéologie, c'est-à-dire les formes de conscience correspondant au développement de la base matérielle.

Ainsi exprimée, la topique sociale réduit, à peu de chose près, l'idéologie au statut qui la caractérisait en 1845 dans l'Idéologie allemande: elle n'est rien en elle-même puisque toute sa réalité est déterminée par l'instance économique. Pourtant, dans une lettre à J. Bloch, Engels écrit en 1890:

"C'est Marx et moi-même, partiellement, qui devons porter la responsabilité du fait que parfois, les jeunes donnent plus de poids qu'il ne lui est dû, au côté économique. Face à nos adversaires, il fallait souligner le principe essentiel nié par eux, et alors nous ne trouvions pas toujours le temps, le lieu, l'occasion, de donner leur place aux autres facteurs qui participent à l'action réciproque." (Marx, K. et Engels, F. 1961: 156)

Si, selon l'aveu même de Engels, il fallait courber le bâton dans l'autre sens, ⁵ c'est, on le sait, en raison de la négation par ses contemporains du principe fondamental du matérialisme historique, principe selon lequel ce ne sont pas les idées qui font l'Histoire, mais les conditions matérielles. La leçon apprise, il devient nécessaire, selon Engels, d'examiner "l'action en retour" de la superstructure sur l'infrastructure. Cet aspect essentiel du matérialisme historique fut, selon Althusser, nettement négligé, tant dans l'histoire de la théorie marxiste que dans celle du mouvement ouvrier. On passa outre à la consigne de Engels et rapidement toute analyse théorique d'une conjoncture sociale se réduisit à une conception déterministe, fataliste ou mécaniste de la réalité envisagée. "L'effet en retour" de la superstructure (et en particulier de l'idéologie) devint rapidement négligé. On en vint jusqu'à supposer une société où l'idéologie "disparaîtrait sans laisser de trace". (Althusser, L. 1974 a: 239. C'est nous qui soulignons. D.M.) La science prendrait la relève de la morale, de la religion ou

de l'art. Puisque le prolétariat est porteur de la science, donc de la vérité, la transformation sociale qu'il accomplira ne le conduira-t-il pas à dissiper définitivement les représentations idéologiques? Alors, les formes de pensée deviendront transparentes au réel, voire seront le réel lui-même. C'est contre une telle conception de la réalité sociale qu'Althusser s'insurge. L'idéologie ne peut disparaître et il est inconcevable "qu'une société communiste elle-même (...) puisse jamais se passer d'idéologie (...)":

"Dans toute société on constate donc, sous des formes parfois très paradoxales, l'existence d'une activité économique de base, d'une organisation politique, et des formes "idéologiques" (religion, morale, philosophie, etc.). L'idéologie fait donc organiquement partie, comme telle, de toute totalité sociale. Tout se passe comme si les sociétés humaines ne pouvaient subsister sans ces formations spécifiques, ces systèmes de représentations (de niveau divers) que sont les idéologies. Les sociétés humaines sécrètent l'idéologie comme l'élément et l'atmosphère même indispensables à leur respiration, à leur vie historiques. Seule une conception idéologique du monde a pu imaginer des sociétés sans idéologies, et admettre l'idée utopique d'un monde où l'idéologie (et non telle de ses formes historiques) disparaîtrait sans laisser de trace, pour être remplacée par la science."
(Althusser, L. 1974 a: 238-239)

Si les idéologies particulières ont une histoire et, de ce fait, sont susceptibles de disparaître, l'idéologie (en général) est une réalité éternelle en ce sens qu'elle est une "structure essentielle à la vie historique des sociétés".

Ainsi, selon Althusser, l'idéologie est une instance présente dans toute société. Il est impossible d'imaginer une société dont la seule activité serait la production ou encore, une société qui, dans un premier temps, produirait les biens nécessaires à sa survie, dans un deuxième temps, déciderait de faire des lois et, dans un troisième temps, amorcerait des représentations, des formes de pensée. Economique, juridico-politique et idéologique sont trois instances coexistantes dans toute structure sociale.

Marx n'a pas affirmé (du moins d'une manière théoriquement explicite) que l'idéologie est une instance essentielle à la vie des sociétés. La Préface à la contribution à la critique de l'économie politique que nous avons citée plus haut indique bien que dans toute société il y a des "formes de conscience", mais ces dernières ne sont que le reflet de l'infrastructure. En ce sens, elle suggère qu'une transformation radicale (i.e. abolition de la propriété privée) de la base économique produirait simultanément des effets dans la superstructure idéologique.

Cette problématique de l'idéologie dans la Préface de 1859 est-elle identique à celle qu'on retrouve dans l'Idéologie allemande? Dans la Préface de 1859, Marx parle de "formes de conscience", de "processus de vie intellectuel"

qui se transforment en fonction des modifications qui se produisent dans la structure économique. S'il établit un rapport étroit entre les conditions matérielles et la conscience, les idées, il n'affirme pas pour autant que les "formes de conscience" sont réductibles à une seule, à savoir la forme idéologique. Ainsi, la Préface peut nous autoriser à affirmer que la forme idéologique de la conscience disparaîtra au stade de la société communiste. Cependant, elle ne nous permet pas d'affirmer que la totalité des "formes de conscience" se volatisera.

Par contre, l'Idéologie allemande se réfère directement à l'idéologie comme à des "formes de conscience" explicites, à savoir les formes théologiques, morales, philosophiques, etc. de la conscience. Cependant, Marx ne réduit pas les "formes de conscience" à l'idéologie. Avant l'idéologie, existait la conscience:

"(...) la conscience n'est d'abord que la conscience du milieu sensible le plus proche et celle d'une connexité limitée avec d'autres personnes et d'autres choses situées en dehors de l'individu qui prend conscience; c'est en même temps la conscience de la nature qui se dresse d'abord en face des hommes comme une puissance foncièrement étrangère, toute-puissante et inattaquable, envers laquelle les hommes se comportent d'une façon purement animale et qui leur en impose autant qu'au bétail; par conséquent, une conscience de la nature purement animale (religion de la nature). Et que, d'autre part, la conscience de la néces-

sité d'entrer en rapport avec les individus qui l'entourent marque pour l'homme le début de la conscience de ce fait qu'il vit somme toute en société. Ce début est aussi animal que l'est la vie sociale elle-même à ce stade; il est une simple conscience grégaire (...)." (Marx, K. 1968: 59-60)

En raison d'une augmentation de la population, d'une croissance de la productivité et du développement des besoins, la conscience "grégaire ou tribale" prend une allure différente. En effet, la division du travail ne se limitera plus aux exigences purement naturelles. Au stade où la division du travail devient effectivement division du travail naissent les "formes de conscience" idéologiques, formes de conscience où cette dernière s' imagine n'être plus en relation avec le monde sensible, matériel. Ainsi, l'idéologie, c'est-à-dire les formes de conscience théologiques, morales, philosophiques (les formes de "théories pures"), est conçue dans l'Idéologie allemande comme étant la conséquence de la division du travail au stade de la séparation entre travail manuel et travail intellectuel. Donc, il y avait un temps où il n'y avait pas, au sein de la structure sociale, d'idéologie, c'est-à-dire, de théories pures: de théologie, de morale, de philosophie, etc. Il n'y avait, dit Marx, que des formes de conscience. Ensuite naîtront ces formes de conscience spécifiques que sont les formes idéologiques.

Quand Althusser affirme que dans l'Idéologie allemande, l'idéologie est conçue par Marx comme une "construction imaginaire dont le statut est exactement semblable au statut théorique du rêve chez les auteurs antérieurs à Freud" (Althusser, L. 1976: 99), il nous paraît incontestable qu'il ne prend comme objet que les formes de conscience idéologiques et non les formes de conscience en général (i.e. celles reliées au monde sensible). Ainsi peut-il proposer cette interprétation de l'idéologie dans l'Idéologie allemande:

"L'idéologie est alors pour Marx un bricolage imaginaire, un pur rêve, vide et vain, constitué par les "résidus diurnes" de la seule réalité pleine et positive, celle de l'histoire concrète des individus concrets, matériels, produisant matériellement leur existence. C'est à ce titre que, dans l'Idéologie allemande, l'idéologie n'a pas d'histoire, puisque son histoire est en dehors d'elle, là où existe la seule histoire qui existe, celle des individus concrets, etc." (Althusser, L. 1976: 99)

Althusser se limite donc aux formes de conscience idéologiques et les met en relation avec les conditions matérielles. Il néglige ainsi les autres types de conscience dont parle l'Idéologie allemande. Ainsi, il peut affirmer à juste titre que la théorie de l'idéologie dans cette oeuvre est conçue par Marx selon le mode du anhistorique. L'idéologie n'a pas d'histoire à elle; elle n'aurait d'histoire que rapportée à la base économique, réelle, dont elle n'est "que le pâle

reflet inversé".

De cette manière, Althusser peut reprendre la thèse de l'Idéologie allemande, et lui assigner un rôle pleinement "positif":

"(...) d'une part, je crois pouvoir soutenir que les idéologies ont une histoire à elles (bien qu'elle soit déterminée en dernière instance par la lutte des classes); et, d'autre part, je crois pouvoir soutenir en même temps que l'idéologie en général n'a pas d'histoire, non en un sens négatif (son histoire est en dehors d'elle), mais en un sens absolument positif." (Althusser, L. 1976: 100)

Le projet d'une théorie de l'idéologie en général exclut donc la considération des idéologies particulières (religieuses, politiques, juridiques, esthétiques, etc.) qui, d'une part, ont une histoire et, d'autre part, expriment toujours des positions de classe. L'idéologie en général n'exprime pas des positions de classe. L'idéologie en général, ce n'est ni l'idéologie de la classe dominante ni l'idéologie des classes dominées ni l'expression de la lutte des classes. C'est la raison pour laquelle tout projet d'une théorie de l'idéologie en général doit être mis à part de celui d'une théorie de l'Etat comme appareil entre autres idéologique (AIE), car à ce niveau, il y a expression de positions de classe, de lutte de classes. Althusser dit:

"les AIE ne sont pas la réalisation de l'idéologie en général". M. Pêcheux précise:

"L'Idéologie en général, dont nous avons vu (...) que les appareils idéologiques d'Etat n'en étaient pas la réalisation — de sorte qu'elle ne saurait coïncider avec une formation idéologique historiquement concrète —, n'est pas non plus l'idéologie dominante, en tant que résultat d'ensemble, forme historique concrète résultant des rapports d'inégalité-contradiction-subordination caractérisant, dans une formation sociale historiquement donnée, le "tout complexe à dominante" des formations idéologiques qui y fonctionnent. En d'autres termes, alors que "les idéologies ont une histoire à elles" puisqu'elles ont une existence historique concrète, "l'Idéologie en général n'a pas d'histoire" (...). (...) le concept d'Idéologie en général permet de penser "l'homme" comme "animal idéologique", c'est-à-dire de penser sa spécificité en tant que partie de la nature, au sens spinoziste du terme:

"L'histoire est un immense système "naturel-humain" en mouvement, dont le moteur est la lutte des classes." (Pêcheux, M. 1975: 135-136)

Nous partageons l'idée de M. Pêcheux selon laquelle la théorie de l'idéologie en général chez Althusser permet de penser "l'homme comme animal idéologique". Nous précisons: ce projet d'Althusser recèle, par le fait même, une anthropologie, une conception de l'homme.

Le projet d'une théorie de l'idéologie en général vise à dégager ce qui dans l'idéologie exclut tout caractère his-

torique. En ce sens, les éléments de l'idéologie en général ont une structure et un fonctionnement "éternels", "omni-historiques", présents dans l'histoire entière ⁶; ils ne relèvent donc absolument pas de l'histoire des sociétés ni de la société prise comme un tout puisque cette dernière est composée d'éléments autres que ceux proprement idéologiques. Cependant, d'une certaine façon et paradoxalement, ces éléments doivent être en relation avec l'idéologie de la structure sociale puisque l'idéologie d'une société doit être en mesure d'opérer une liaison entre elle-même et les individus de telle sorte que son action permette l'intégration de ces derniers aux tâches prescrites par les rapports de production d'une société donnée. Si cette action de l'idéologie ne peut venir d'agents extérieurs, d'une "clique", elle ne peut venir que de l'intérieur de l'individu ou, ce qui revient au même, cette action doit faire en sorte que d'extérieure qu'elle est dans la structure sociale, elle se convertisse "en une détermination "intérieure" à la subjectivité de chacun des agents en question en un lieu inscrit dans la structure singulière de la "personnalité" ⁷ de chaque individu." (Ipola, E. de 1976: 45)

Selon Ipola, l'individu doit être constitué de telle sorte qu'il soit "perméable" à l'idéologie:



"Ce qui signifie que si l'individu est constitué de telle manière que sa structure personnelle est susceptible d'intérioriser les prescriptions du tout social (sous la forme de "règles morales" ou autres), à son tour l'idéologie, comme instance de ce tout social, doit opérer de manière à ce que ses mécanismes "s'engrènent" d'une manière ou d'une autre dans les mécanismes proprement individuels — dans les "opérations" que le psychanalyste porte à l'évidence." (Ipola, E. de, 1976: 46)

Or, la structure et le fonctionnement du psychisme que la théorie psychanalytique nous offre constituent, autant chez Lacan que chez Freud, une définition très précise de l'Homme. C'est pourquoi, nous disons qu'il y a une anthropologie chez Althusser, anthropologie importée de J. Lacan.

D'ailleurs, selon Althusser, c'est par un retour au fondateur de la psychanalyse qu'il devient possible de comprendre l'entreprise d'une théorie de l'idéologie en général:

"(la proposition selon laquelle) l'idéologie n'a pas d'histoire, peut et doit (et d'une manière qui n'a absolument rien d'arbitraire, mais qui est tout au contraire théoriquement nécessaire, car il y a un lien organique entre les deux propositions) être mise en rapport direct avec la proposition de Freud que l'inconscient est éternel, c'est-à-dire n'a pas d'histoire.

Si éternel veut dire, non pas transcendant à toute histoire (temporelle), mais omniprésent, transhistorique, donc immuable en sa forme dans toute l'étendue de l'histoire, je reprendrai mot pour mot l'expression de Freud et j'écrirai: l'idéologie est éternelle, tout comme l'inconscient. Et j'ajouterai que ce

rapprochement me paraît théoriquement justifié par le fait que l'éternité de l'inconscient n'est pas sans rapport avec l'éternité de l'idéologie en général. " (Althusser, L. 1976: 100-101 C'est nous qui soulignons la dernière phrase. D.M.)

c) "L'éternité" de l'idéologie en tant qu'idéologie

Le rapprochement entre la production d'une théorie de l'idéologie en général et l'étude théorique de Freud sur l'inconscient est, selon notre auteur, légitime, car l'un et l'autre projet relèvent d'une étude où l'objet considéré est "transhistorique". Comment interpréter cette proposition d'Althusser, cette consigne de considérer l'idéologie en général, qui n'a pas d'histoire, avec l'énoncé de Freud selon lequel l'inconscient est éternel (en n'oubliant pas le "lien organique entre les deux propositions")? Une chose est certaine: quand Freud parle du caractère "éternel" de l'inconscient, il faut y voir une conception de l'Homme au sens générique du terme. Freud a postulé que l'inconscient a toujours déjà été: en fait, qu'il définit l'Homme. Quant au contenu de cette structure inconsciente, Freud lui attribue les fantasmes originaires:

"Les fantasmes originaires constituent "ce trésor de fantasmes inconscients que l'analyse peut découvrir chez tous les névrosés et probablement chez tous les enfants des hommes".

Ces mots à eux seuls suggèrent que ce n'est pas seulement le fait empirique de leur fréquence, voire de leur généralité, qui les caractérise. Si "chaque fois les mêmes fantasmes sont créés, avec le même contenu", si on peut retrouver, sous la diversité des affabulations individuelles, quelques fantasmes "typiques", c'est bien que l'histoire événementielle du sujet n'est pas le primum movens, qu'il faut supposer un schème antérieur capable d'opérer comme "organisateur".

Pour rendre compte de cette antécédence, Freud ne voit qu'un recours: l'explication phylogénique. "Il est possible que tous les fantasmes qu'on nous raconte aujourd'hui dans l'analyse (...) aient été jadis, aux temps originaires de la famille humaine, réalité" (ce qui fut réalité de fait serait devenu réalité psychique) "et qu'en créant des fantasmes l'enfant comble seulement, à l'aide de la vérité préhistorique, les lacunes de la vérité individuelle." (Laplanche, J. et Pontalis, J.B., 1964: 1850-1851)

Quand Althusser établit une homologie de structure entre, d'une part, l'intemporalité de l'inconscient et, d'autre part, l'intemporalité de l'idéologie en général, nous ne croyons pas qu'il faille évoquer le contenu "phylogénique" de l'inconscient. Certes, pour Freud, le contenu semble être quelque chose qui soit "dedans" une structure (forme), sorte de contenant autonome. Ainsi parle-t-il de "noyau" de l'inconscient qui serait "constitué par des représentants de la pulsion". "Dans l'inconscient, dit-il, il n'y a que des contenus plus ou moins fortement investis." (Freud, S. 1968: 97) Quant au mode de fonctionnement des éléments de l'appareil psychique, Freud les considérait polarisés: ceux qui sont dans

le temps, les "processus-secondaires" et ceux qui sont en dehors du temps, les "processus-primaires". En ce qui concerne les processus du système inconscient, il affirme:

"Les processus du système Ics sont intemporels, c'est-à-dire qu'ils ne sont pas ordonnés dans le temps, ne sont pas modifiés par l'écoulement du temps, n'ont absolument aucune relation avec le temps." (Freud, S. 1968: 97)

Ainsi, ce qui compose l'inconscient, les fantasmes originaires (ou encore les représentants de la pulsion), n'ont rien à voir avec la temporalité du système conscient-préconscient. La biographie du sujet, l'avant et l'après que démarquent l'attention et le jugement, ne s'expliquent donc qu'en rapport avec l'intemporalité du système inconscient. Comment définir cette intemporalité? Quel est le concept susceptible de traduire une intemporalité qui ne se rapporte pas à UN temps comme à son étalon? Le terme "éternité" employé par Althusser à la suite de Freud, traduit, par sa négation d'origine, de fin, d'avant, d'après, adéquatement la réalité du "transhistorique".

Cependant, une ambiguïté persiste. L'éternité, qui, au départ, laisse croire au décentrement, servirait-elle de centre pour expliquer le temps (comme le Dieu du judéo-christianisme qui est éternel, hors du temps, mais pourtant le fonde en le rendant intelligible)?

Althusser précise qu'il faut échapper au piège d'une conception univoque (empiriste) du temps. Le concept de temps, comme tout autre concept, doit être produit en fonction du contenu qui l'affecte. Or, comme les contenus sont différents, les temps sont aussi différents et leur connaissance n'est pas réductible à UN temps biographique, empirique (temps idéologique des historiens) qui servirait de référence à tout ce qui se passe comme étant contenu dans le temps. A la manière de la plus-value qui n'est pas quelque chose d'empiriquement donnée et dont le concept doit être construit pour accéder à l'intelligence du mode de production capitaliste, le temps de l'inconscient n'est pas donné. Il faut donc, pour arriver à l'intelligence des mécanismes de l'inconscient, le construire. Althusser dit:

"(...) nous savons, depuis Freud, que le temps de l'inconscient ne se confond pas avec le temps de la biographie, qu'il faut au contraire construire le concept de l'inconscient pour parvenir à l'intelligence de certains traits de la biographie (...)." (Althusser, L. 1968 a: 128)

Il y a donc une hétérogénéité fondamentale des différents temps et chacun exige, pour l'articuler, que le concept de son objet (économique, politique, idéologique, INCONSCIENT) soit construit. Le temps de l'inconscient est radicalement différent des autres temps. Il faut donc construire son concept sans référence à un temps étalon.

Nous savons qu'à ce niveau Freud a esquissé ce travail. Cependant, la formulation est souvent boiteuse et des éléments idéologiques, comme celui d'un inconscient qui se rapporte à une conscience, à un "je", à un sujet, viennent, à maintes reprises, brouiller les éléments d'ordre scientifique. Il fallait donc théoriser Freud afin de dégager le scientifique de l'idéologique. C'est fut l'oeuvre de Jacques Lacan. "Freud avait déjà dit que tout tenait au langage", Lacan précise: "Le discours de l'inconscient est structuré comme un langage." (Althusser, L. 1976: 23)

Ainsi, l'explication du caractère éternel de l'inconscient doit prendre, comme matière première, le langage. Le petit d'homme, "être biologique issu de la parturition humaine" doit, à partir du langage, du symbolique "parcourir la longue marche forcée, qui de larves mammifères, fait des enfants humains, des sujets". (Althusser, L. 1976: 22)

Ce processus, les biologistes ne peuvent l'expliquer, car il est dominé "(...) dès le départ, par la contrainte forcée de l'ordre humain (...)" . Quel est cet Ordre? Althusser dit:

"C'est là, sans doute, la part la plus originale de l'oeuvre de Lacan: sa découverte. Ce passage de l'existence (à la limite pure-

ment) biologique, à l'existence humaine (enfant d'homme), Lacan a montré qu'il s'opérait sous la Loi de l'Ordre que j'appellerai Loi de Culture, et que cette Loi de l'Ordre se confondait dans son essence formelle avec l'ordre du langage." (Althusser, L. 1976: 24-25)

Ainsi, l'Ordre humain, la Norme structure dès la naissance le petit d'homme. Cet Ordre, cette Loi "n'est ignorée de personne, surtout de ses ignorants" et "elle guette dès avant sa naissance tout petit d'homme à naître, et s'empare de lui dès son premier cri, pour lui assigner sa place et son rôle, donc sa destination forcée". (Althusser, L. 1976: 27, C'est nous qui soulignons. D.M.)

Mais d'où vient cette Loi, cet Ordre, cette Règle que reçoit le petit d'homme "avec son premier souffle"? Althusser dit:

"Par là commence, a toujours déjà commencé même sans aucun père vivant, ce qui est la présence en acte du Père (qui est Loi), donc de l'Ordre du signifiant humain, c'est-à-dire de la Loi de Culture: ce discours, condition absolue de tout discours, ce discours présent de haut, c'est-à-dire absent en son abîme, en tout discours verbal, le discours de cet Ordre, ce discours de l'Autre, du grand Tiers, qui est cet Ordre même: le discours de l'inconscient." (Althusser, L. 1976: 27-28, C'est nous qui soulignons la première phrase. D.M.)

La chaîne des signifiants, le Symbole qui a fait le su-

jet homme (qui fait que tout homme est sujet), est intemporel, "éternel", car il est l'inconscient. L'homme, produit du Symbole, moulu, assujetti à ce dernier, ne peut en aucune façon le maîtriser par une quelconque liberté intérieure. Ce leurre du sujet (leurre obligatoire, car constitutif de l'animal humain) où toujours il se croit libre doit être relégué aux fantasmes de l'imaginaire. Une chose est certaine; la science doit l'exclure.

De la même manière que Lacan a produit les concepts permettant de théoriser le sens du caractère "éternel" de l'inconscient chez Freud, Althusser produira le concept permettant de théoriser l'idéologie en affirmant que l'idéologie en général est éternelle comme l'est l'inconscient. Or, dans la mesure où le projet de produire une définition de l'idéologie en général exclut de ses références toute forme d'idéologie régionale ou de classe, ce projet doit, à notre avis, être mis en rapport direct avec une ANTHROPOLOGIE qui considère l'homme comme un "animal idéologique". Selon ce que nous avons dit plus haut, tout laisse croire que, selon Althusser, le mode de fonctionnement du psychisme qui caractérise l'animal humain et le distingue des autres animaux serait tel que toute production de connaissance est nécessairement entachée d'idéologie. La science à l'état pur n'existe pas; toute problématique implique des éléments idéologiques et des éléments scientifiques.

Ainsi, quelle que soit la formation sociale dans laquelle l'individu occupe une place dans les rapports sociaux de production, il deviendra inéluctablement sujet et il se croira libre, centre d'initiative, personne unique et autonome. L'interprétation spontanée qu'il produira concernant le "monde" dans lequel il "vit" sera nécessairement idéologique.

C'est la raison pour laquelle il est possible d'affirmer que malgré la découverte scientifique de Marx (et à un autre niveau celle de Lacan), l'individu (nécessairement sujet) qui n'a pas accédé à la connaissance scientifique⁸ "vit" son rapport au "monde" sous le mode d'un individu-sujet-libre trouvant la vérité des choses à la lumière de l'expérience immédiate à laquelle il se rapporte comme à un CENTRE. C'est dans ce centre, qui se localise au sein d'un imaginaire du "moi", qu'il faut chercher la source des formations idéologiques où le "moi" se "reconnaît" dans la bévue de la méconnaissance imaginaire impliquée dans ce rapport centré.

Que cet "imaginaire" auquel la structure de l'Ordre symbolique se rattache soit un centre d'aliénation, Althusser le souligne en parlant de l'apport théorique de Lacan en psychanalyse:

"(...) marquons à cet effet les deux grands

moments de ce passage (il s'agit du passage de l'existence biologique à l'existence humaine, D.M.) 1) Le moment de la relation duelle, pré-oedipienne, où l'enfant n'ayant affaire qu'à un alter-ego, la mère, qui scande sa vie de sa présence (da!) et de son absence (fort!) vit cette relation duelle sur le mode de la fascination imaginaire de l'ego, étant lui-même cet autre, tel autre, tout autre, tous les autres de l'identification narcissique primaire, sans pouvoir jamais prendre vis-à-vis de l'autre ni de soi la distance objectivante du tiers; 2) Le moment de l'Oedipe, où une structure ternaire surgit sur le fond de la structure duelle, quand le tiers (le père) se mêle en intrus à la satisfaction imaginaire de la fascination duelle, en bouleverse l'économie, en rompt les fascinations, et introduit l'enfant à ce que Lacan appelle l'Ordre Symbolique, celui du langage objectivant, qui lui permettra enfin de dire: je, tu, il ou elle, qui permettra donc au petit être de se situer comme enfant humain dans un monde de tiers adultes.

Deux grands moments donc: 1) Celui de l'imaginaire (pré-oedipien); 2) celui du symbolique (l'Oedipe résolu), ou, pour parler ici un langage différent, celui de l'objectivité reconnue dans son usage (symbolique), mais non encore connue (la connaissance de l'objectivité relevant d'un tout autre "âge", et aussi d'une tout autre pratique.)" (Althusser, L. 1976: 25-26, C'est nous qui soulignons au deuxième paragraphe. D.M.)

d) Imaginaire, symbolique et réel dans l'idéologie

L'homme est donc constitué d'une double structure (imaginaire dans le symbolique) qui l'empêche d'accéder à la connaissance de l'objectivité, laquelle relève "d'un tout autre âge", l'âge où la science peut être substituée à l'âge néces-

sairement idéologique. Mais jamais l'idéologie ne disparaît: la science ne peut éclipser les mécanismes chez l'homme qui, au départ, sont un obstacle à sa production. Spontanément, l'individu produit des connaissances à partir de la catégorie philosophique (idéologique) du "je". Afin de mieux saisir ce problème, examinons l'anthropologie d'Althusser là où, à notre avis, elle se trouve, à savoir dans "Marxisme et Humanisme" (1963) et "Idéologie et Appareils Idéologiques d'Etat" (1970).

Soit un acquis: l'idéologie est une instance essentielle à la vie en société. Elle est donc éternelle. Mais, comme nous l'avons souligné, elle est "éternelle" à un second niveau: celui d'une prédisposition à l'idéologie chez l'animal humain lui-même.

Soit un constat: l'idéologie masque à l'individu-sujet les déterminations qu'il reçoit de l'ordre social⁹. Dans toute idéologie, il y a donc une déformation, une non-correspondance des représentations à la réalité. D'où vient la déformation? Nous pensons qu'Althusser explique la déformation inhérente à toute idéologie en formulant une théorie de l'a-

nimal humain comme "animal idéologique". Selon Althusser, aucun individu, aucune classe sociale ne peut échapper à ses propres productions idéologiques au point de les considérer comme des "instruments", des "outils" de domination dont ils seraient parfaitement conscients. Ainsi, si l'idéologie permet la reproduction sociale, si, à ce niveau, elle est extérieure à l'individu, il n'en demeure pas moins que l'emprise qu'elle exerce sur l'individu vient du fait qu'elle serait, selon l'interprétation que nous faisons d'Althusser, ancrée dans la structure psychique de ce dernier.

Nous savons tous depuis l'Idéologie allemande que l'idéologie dominante est l'idéologie de la classe dominante:

"Les pensées de la classe dominante sont aussi, à toutes les époques, les pensées dominantes, autrement dit la classe qui est la puissance matérielle dominante de la société est aussi la puissance dominante spirituelle. La classe qui dispose des moyens de la production matérielle dispose, du même coup, des moyens de la production intellectuelle, si bien que, l'un dans l'autre, les pensées de ceux à qui sont refusés les moyens de production intellectuelle sont soumises du même coup à cette classe dominante. Les pensées dominantes ne sont pas autre chose que l'expression idéale des rap-

ports matériels dominants, elles sont ces rapports matériels dominants saisis sous forme d'idées, donc l'expression des rapports qui font d'une classe la classe dominante; autrement dit, ce sont les idées de sa domination." (Marx, K. 1968: 75)

Pourtant, selon Althusser, "la classe dominante n'entretient pas avec l'idéologie dominante, qui est son idéologie, un rapport extérieur et lucide d'utilité ou de ruse pures". (Althusser, L. 1974 a: 241). Ainsi, quand au XVIII^e siècle, la classe bourgeoise proclamait l'avènement du règne de la liberté, de l'égalité et de la raison contre l'ancienne société féodale où régnaient l'inégalité, les privilèges de droit divin, elle ne pouvait absolument pas entretenir avec son idéologie un pur rapport d'extériorité. Ses discours ne pouvaient pas être d'un cynisme tel que la bourgeoisie s'assurait consciemment que par eux, elle enrôlerait le prolétariat pour l'asservir. Produisant ses idées, elle se créait un "masque" qui moulait le personnage (comme le sorcier doit croire à son personnage avant de l'exercer et cette croyance le constitue comme sorcier). (Levi-Strauss, C. 1958: 183-203)

L'idéologie n'est donc pas, comme le concevait Marx dans l'Idéologie allemande, quelque chose intrinsèquement lié à une classe, car si la classe dominante, dit Althusser, fabriquait et manipulait du dehors des idées afin de duper ceux

qu'elle exploite, l'idéologie disparaîtrait avec les classes. Or tel n'est pas le cas.

Ainsi, la déformation inhérente à l'idéologie ne tient donc pas à une "clique" dont la préoccupation majeure serait de mystifier ses exploités. De la même manière, il est impossible d'expliquer la production idéologique et la déformation imaginaire qui la caractérise par le fait que les conditions réelles d'existence seraient aliénantes. Les hommes auraient ainsi besoin d'une compensation en transposant dans un monde imaginaire leur manque relatif à l'aliénation dans la vie réelle. Examinée de cette manière, la cause de la déformation idéologique serait le "travail aliéné".

Selon Althusser, en aucune manière les conditions réelles d'existence doivent être conçues comme étant la cause de la déformation, car si ces dernières sont déformantes, nous expliquons par anticipation ce qu'il faut justement expliquer: pourquoi les hommes "ont-ils besoin" d'une transposition imaginaire pour se représenter leurs conditions d'existence matérielles. Si la déformation est déjà dans le réel ("clique" ou réel aliénant), il n'y aurait plus rien à expliquer, car il n'y aurait qu'un reflet à constater. Faisant implicitement allusion à la théorie de l'idéologie amorcée dans Marxisme et Humanisme, Althusser dit:

"Or je reprends ici une thèse que j'ai déjà avancée: ce n'est pas leurs conditions d'existence réelles, leur monde réel, que les "hommes" "se représentent" dans l'idéologie, mais c'est avant tout leur rapport à ces conditions d'existence qui leur y est représenté. C'est ce rapport qui est au centre de toute représentation idéologique, donc imaginaire du monde réel. C'est dans ce rapport que se trouve contenue la "cause" qui doit rendre compte de la déformation imaginaire de la représentation idéologique du monde réel. Ou plutôt, pour laisser en suspens le langage de la cause, il faut avancer la thèse que c'est la nature imaginaire de ce rapport qui soutient toute la déformation imaginaire qu'on peut observer (si on ne vit pas dans sa vérité) dans toute idéologie." (Althusser, L. 1976: 103-104)

Nous avons déjà souligné au chapitre II ce qu'était le rapport imaginaire selon Lacan. Qu'il nous suffise ici de noter le caractère "subjectif", "existentiel", "vécu" qui le caractérise puisqu'il a comme fonction de permettre à l'individu de se "reconnaître" comme sujet libre, unique, irremplaçable. Par là, nous remarquons la fonction de "méconnaissance" inhérente à la "reconnaissance" (essentielle) de soi dans le rapport imaginaire.

Ainsi, l'imaginaire concerne le VECU de l'individu. Afin que l'idéologie de la structure sociale exerce son emprise sur l'individu, il faut qu'il y ait une réalité dans le vécu concret de ce dernier par laquelle l'idéologie passe. Qui plus est: le rapport "vécu", imaginaire des individus au

"monde" n'est pas qu'un relais par lequel l'idéologie passe, il est "l'idéologie elle-même". Tout tient donc au contenu de ce rapport "vécu". Or, Althusser souligne qu'il n'est "simple qu'à la condition d'être complexe", d'être "un rapport de rapports, un rapport au second degré". (Althusser, L. 1974 a: 240). Les relations que les hommes ont entre eux et avec les conditions d'existence réelles passent par un relais, par un rapport qui condense deux rapports, le rapport réel et le rapport imaginaire. Le rapport aux conditions matérielles n'est pas un rapport direct: il est effectué par l'intermédiaire des rapports réel et imaginaire.

Que faut-il entendre ici par rapport réel? Althusser est peu explicite à ce sujet. Le rapport réel, dit-il, c'est "le droit de l'économie capitaliste libérale". (Althusser, L. 1974 a: 241). Le réel est donc autre chose que les conditions matérielles d'existence et l'idéologie n'exprime pas ces conditions matérielles. Or, qu'est-ce que les hommes expriment dans l'idéologie? Est-ce le réel, c'est-à-dire l'idéologie juridique du sujet libre qu'implique la sphère de la circulation des marchandises? Si tel était le cas, le réel en lui-même rendrait possible en l'occultant l'extorsion de la plus-value dans la production des conditions matérielles d'existence. Ainsi le réel (l'idéologie juridique - le Droit) suffirait à expliquer pourquoi les individus ont toujours

une perception déformée de la réalité. En effet, cette déformation proviendrait des conditions objectives elles-mêmes.

Or, Althusser précise que le réel est toujours investi dans un rapport imaginaire. Alors, tout tient à l'origine de ce rapport imaginaire. A notre avis, il n'est pas conçu par Althusser comme étant le simple résultat d'une généralisation de l'idéologie bourgeoise du sujet libre. Le rapport imaginaire est un rapport et non une simple activité de l'imagination.

A notre avis, le rapport imaginaire est une réalité où le réel, à savoir, "le droit de l'économie capitaliste libérale" serait "placé". Ce déplacement du réel dans un rapport imaginaire amplifierait l'illusion inhérente au rapport imaginaire lui-même: à savoir l'illusion de liberté attachée, peu importe l'époque historique, à l'imaginaire (au sens de rapport tel qu'exprimé par J. Lacan) dans la structuration ontogénique de l'animal humain. Le réel ou, si l'on préfère, l'idéologie juridique ne ferait qu'amplifier une réalité déjà présente dans la constitution de l'animal humain.

"Tout le monde est libre" relève donc de l'imaginaire aliénant ¹⁰ ou, plus précisément, d'un rapport réel (puisque la liberté bourgeoise a quand même quelque chose à voir avec le

réel) et d'un rapport imaginaire qui se renvoient l'un dans l'autre selon le degré de surdétermination dont ils sont, comme un tout, affectés selon les époques historiques.

Ainsi, la manière dont les hommes expriment le rapport qu'ils entretiennent avec le "monde" est donc un rapport "surdéterminé" parce que le rapport réel et le rapport imaginaire constituent une unité, un tout complexe dans lequel se réfléchissent les contradictions des conditions d'existence matérielles. Il va de soi que ce ne peut être ces conditions qui sont représentées: il s'agit plutôt des rapports (réel et imaginaire) qui nécessairement se rapportent (font allusion) à un rapport surdéterminé (illusion). A la manière d'un rêve ou d'un symptôme, l'idéologie ne renvoie pas à une seule cause, que ce soit les conditions objectives, matérielles ou le réel ou encore l'imaginaire. Quelles que soient les représentations idéologiques (mythe, image, idée de liberté...), chacune doit être prise comme un tout où se réfléchit l'ensemble des éléments qui constituent l'idéologie en tant qu'idéologie: à savoir le réel, l'imaginaire et les conditions d'existence matérielles. L'idéologie est le résultat d'investissements où plusieurs éléments entrent en ligne de compte et où l'élément déterminant (responsable de la déformation par laquelle l'idéologie est active) est le rapport réel et le rapport imaginaire. Althusser dit:

"C'est dans cette surdétermination du réel par l'imaginaire et de l'imaginaire par le réel que l'idéologie est, en son principe, active, qu'elle renforce ou modifie le rapport des hommes à leurs conditions d'existence, dans ce rapport imaginaire lui-même." (Althusser, L. 1974 a: 241)

e) Imaginaire et symbolique dans l'Homme et leur rôle dans la reproduction des rapports de production

La précision concernant la surdétermination du réel par l'imaginaire et de l'imaginaire par le réel pour expliquer le rôle actif de l'idéologie, Althusser l'expose en 1970 lorsqu'il introduit le concept d'appareil idéologique d'Etat (AIE). Dans cet article, il définit l'idéologie de la manière suivante:

"L'IDEOLOGIE EST UNE "REPRESENTATION" DU RAPPORT IMAGINAIRE DES INDIVIDUS A LEURS CONDITIONS REELLES D'EXISTENCE." (Althusser, L. 1976: 101)

Dans cette conception de l'idéologie, (comme dans la précédente), tout tient donc au statut théorique du concept de "rapport imaginaire". La déformation inhérente à l'idéologie tient au rapport imaginaire qui est représenté. Elle ne tient pas au réel, alors, à notre avis, elle ne peut tenir qu'à une manière d'être de l'animal humain, au rapport imaginaire essentiel, comme dit Lacan, à sa constitution. Quelle

est la nature de ce rapport imaginaire? Pour l'élucider et voir son efficacité, il nous faut maintenant examiner la théorie nouvelle de l'Etat qu'Althusser propose. La théorie marxiste classique de l'Etat décrit ce dernier de la manière suivante:

"L'Etat, c'est alors avant tout ce que les classiques du marxisme ont appelé l'appareil d'Etat. On comprend sous ce terme: non seulement l'appareil spécialisé (au sens étroit) dont nous avons reconnu l'existence et la nécessité à partir des exigences de la pratique juridique, à savoir la police, les tribunaux, les prisons; mais aussi l'armée, qui (le prolétariat a payé de son sang cette expérience) intervient directement comme force répressive d'appoint en dernière instance quand la police, et ses corps auxiliaires spécialisés, sont "débordés par les événements"; et au-dessus de cet ensemble le chef de l'Etat, le gouvernement et l'administration." (Althusser, L. 1976: 77)

Cette théorie de l'Etat comme appareil exerçant la répression et détenu par une classe (ou alliance de classes) assurant sa domination (pouvoir d'Etat) par l'armée, la police, le gouvernement, etc. bref par l'appareil répressif d'Etat définit la "fonction" "fondamentale" de l'Etat. Pourtant, cette théorie "classique" n'est que "descriptive". Selon Althusser, il s'agit de la première phase par laquelle passe toute théorie lorsqu'elle prend naissance. En tant que première phase, elle exige d'être complétée tout en étant fidèle aux principes fondamentaux qu'elle émet. Accéder à

la "théorie tout court" nécessite qu'on produise un nouveau concept susceptible d'insérer l'idéologie comme "appareil" (et non comme instrument) d'Etat dont le rôle est, de concert avec les appareils répressifs d'Etat (ARE), mais d'une manière tout à fait différente, d'assurer-la reproduction des rapports de production d'une société donnée.

"Pour faire progresser la théorie de l'Etat, il est indispensable de tenir compte, non seulement de la distinction entre pouvoir d'Etat et appareil d'Etat, mais aussi d'une autre réalité qui est manifestement du côté de l'appareil (répressif) d'Etat, mais ne se confond pas avec lui. Nous appellerons cette réalité par son concept: les appareils idéologiques d'Etat II." (Althusser, L. 1976: 82)

Il importe peu que ces appareils soient privés ou publics. D'ailleurs cette distinction n'est valable qu'à l'intérieur du droit bourgeois. L'Etat comme Etat de la classe dominante échappe à cette distinction puisqu'il transcende le Droit. Ce qui importe donc, c'est leur manière de fonctionner: l'Appareil Répressif d'Etat (ARE) fonctionne principalement à la violence, à la répression et "secondairement à l'idéologie"; les Appareils Idéologiques d'Etat (AIE) fonctionnent principalement à l'idéologie tout en n'excluant pas une certaine répression.

Ainsi, l'idéologie ne flotte pas dans les airs (sinon

sur les ondes). Son existence n'est pas éthérée. Seule une conception idéologique de l'idéologie peut croire à l'existence autonome des idées. Mais cette croyance à l'autonomie des idées, croyance résultant du rapport imaginaire, exige l'aveu selon lequel les idées d'un individu doivent être matérialisées dans des rituels ou pratiques correspondant à ses idées. Althusser dit:

"(...) voyons ce qui se passe dans les "individus" qui vivent dans l'idéologie, c'est-à-dire dans une représentation du monde déterminée (religieuse, morale, etc.) dont la déformation imaginaire dépend de leur rapport imaginaire à leurs conditions d'existence, c'est-à-dire, en dernière instance, aux rapports de production et de classe (idéologie = rapport imaginaire à des rapports réels). Nous dirons que ce rapport imaginaire est doté lui-même d'une existence matérielle." (Althusser, L. 1976: 106)

Pour accéder à une conception matérialiste de l'idéologie, nous devons, dit Althusser, rejeter la thèse idéaliste de l'autonomie des idées et admettre que le rapport imaginaire (qui laisse croire à l'autonomie des idées, voire à l'autonomie de l'idée sujet, "conscience" par rapport au "monde") existe sous la forme d'une matérialisation dans des appareils commandant certaines pratiques.

Donc, exclure du champ de la représentation que l'idéologie a d'elle-même le concept d'idées autonomes (aspect pla-

tonicien: Justice, Beau, Bien, etc. — aspect cartésien: ego cogito, — aspect husserlien: sujets transcendants) ne signifie pas pour autant qu'on a balayé ce qui fait que l'idéologie est idéologie. Au contraire, retenons de la conception idéologique de l'idéologie le principe de base selon lequel tout sujet doit, en toute conscience et selon sa liberté, matérialiser sa croyance dans des actes qui la confirment. Tout en rejetant, au nom du matérialisme historique, la thèse de l'autonomie des idées (et tout en n'oubliant pas qu'une théorie de l'idéologie doit expliquer la raison de ces croyances à l'autonomie des idées et du sujet qui a ses idées), il faut retenir de l'idéologie les termes "sujet", "conscience", "croyance", "actes" et lui ajouter, dit Althusser, les termes de "pratiques", "rituels", "appareils idéologiques". Dans la mesure où la "reconnaissance" idéologique doit admettre la matérialité de l'idéologie par des pratiques commandées par un ou des appareils idéologiques, il devient évident:

"(...) que le sujet agit en tant qu'il est agi par le système suivant (énoncé dans son ordre de détermination réelle): idéologie existant dans un appareil idéologique matériel, prescrivant des pratiques matérielles réglées par un rituel matériel, lesquelles pratiques existent dans les actes matériels d'un sujet agissant en toute conscience selon sa croyance." (Althusser, L. 1976: 109)

Tout sujet qui agit le fait en fonction des prescriptions

inscrites dans un appareil idéologique. Ainsi, toute pratique implique une idéologie et "il n'est d'idéologie que par le sujet et pour des sujets". (Althusser, L. 1976: 109)

Les deux prépositions PAR et POUR nous indiquent les lieux de la recherche que nous poursuivons. "POUR" implique que l'idéologie dans les AIE de la structure sociale constitue des individus en sujets et que la prise sur l'individu interpellé en sujet est possible "PAR" le sujet parce que "PAR" lui, en lui, à travers lui l'idéologie passe ou, si l'on veut, se constitue en le constituant.

Le sujet est donc le producteur et le relais. Non parce qu'il y aurait d'abord l'idéologie dans la structure sociale, ensuite, la constitution des individus en sujets par l'interpellation. Nul ne doute du fait que toute société doit intégrer ses individus aux conditions objectives qu'elle produit et que, de ce fait, l'idéologie précède l'individu qui deviendra sujet. Mais nous croyons qu'il n'y a pas lieu ici d'établir des rapports d'antériorité ou de postériorité parce que, d'une part, l'idéologie est "éternelle" (comme l'inconscient) et que, d'autre part, tout individu est sujet, doit nécessairement devenir sujet: "au sens où nous avons dit que "l'homme est par nature un animal idéologique". (Althusser, L. 1976: 111. C'est nous qui soulignons. D.M.)

En conséquence, "avant même de naître" et "Freud l'a montré":

"(...) l'idéologie a toujours-déjà interpellé les individus en sujets, ce qui revient à préciser que les individus sont toujours-déjà interpellés par l'idéologie en sujets, ce qui nous conduit nécessairement à une dernière proposition: les individus sont toujours-déjà des sujets. Donc les individus sont "abstraits" par rapport aux sujets qu'ils sont toujours-déjà." (Althusser, L. 1976: 115)

Althusser nous indique clairement le lieu de la recherche. Nous constatons que l'idéologie existe dans toute société (thèse de Marxisme et Humanisme). Pourquoi? Parce qu'il y a toujours eu des sujets, que c'est la même chose de parler de sujet ou d'idéologie. "C'est une seule et même chose, dit-il, que l'existence de l'idéologie et l'interpellation des individus en sujets." (Althusser, L. 1976: 114)

Freud a déjà montré que tout enfant qui naît, peu importe l'époque (ou la formation sociale — mais Althusser dans son étude se limite aux sociétés de classes), devra devenir sujet. Althusser dit:

"(...) il est acquis d'avance qu'il (l'enfant à-naître) portera le Nom de son Père, aura donc une identité, et sera irremplaçable. Avant de naître, l'enfant est donc toujours-

déjà sujet, assigné à l'être dans et par la configuration idéologique familiale spécifique dans laquelle il est "attendu" après avoir été conçu. Inutile de dire que cette configuration idéologique familiale est, dans son unicité, fortement structurée, et que c'est dans cette structure implacable plus ou moins "pathologique" (à supposer que ce terme ait un sens assignable), que l'ancien futur-sujet doit "trouver" "sa" place, c'est-à-dire "devenir" le sujet sexuel (garçon ou fille) qu'il est déjà par avance. On comprend que cette contrainte et cette préassignation idéologiques, et tous les rituels de l'élevage puis l'éducation familiaux, ont quelque rapport avec ce que Freud a étudié dans les formes des "étapes" pré-génitales et génitales de la sexualité; donc dans la "prise" de ce que Freud a repéré, par ses effets, comme étant l'inconscient." (Althusser, L. 1976: 115-116. C'est nous qui soulignons. D.M.)

Nous voyons dans ce texte les éléments fondamentaux d'une anthropologie, d'une définition de l'homme comme "animal idéologique". L'individu est "contraint", assigné, appelé à devenir sujet par la "structure implacable plus ou moins "pathologique" qu'est la famille (appareil idéologique qui remonte à l'orée des temps). Cette obligation de devenir sujet, cette "préassignation" idéologique, n'est pas sans rapport avec l'inconscient. Or, selon Freud, l'inconscient relève de la phylogenèse, donc de l'espèce. Selon Lacan, il relève aussi de l'espèce, de la nécessité pour tout individu de se constituer selon l'"Autre".

Lacan dit: "L'inconscient est le discours de l'Autre". Qui est cet "Autre"? Cet "Autre" n'est personne, n'est pas une personne: il est plutôt un "lieu", le réseau du défilé de la parole où le discours s'organise dans la "structuration du sujet". Or, comme nous l'avons déjà souligné, cette structuration implique trois éléments: l'imaginaire, le symbolique et le réel. C'est par la "configuration familiale", c'est en "nommant le Père" que l'individu fait son entrée dans l'Ordre Symbolique, que l'individu s'assujettit au symbole. L'imaginaire ne disparaît pas pour autant: au contraire, il demeure à jamais la condition essentielle de la "prise" du symbolique sur l'individu. Cependant, il est aussi le leurre selon lequel l'individu se croit sujet, principe autonome de détermination du symbolique (moi autonome vis-à-vis le social), alors qu'il est de part en part traversé par le symbole (le social) qui est le véritable sujet qui le fait agir.

Tant et aussi longtemps que la structure du symbolique se confine dans l'imaginaire comme en son centre, l'idéologie trouve en lui le support qui la fait exister comme idéologie.

f) Les mécanismes psychiques impliqués dans la structure formelle de l'idéologie

Avec ce qui précède, nous possédons le matériel néces-

saire pour dégager le "jeu" relié aux éléments qui entrent dans la structure formelle de l'idéologie. Ce "jeu" relié à un processus psychique chez l'animal humain le rend "perméable" à l'idéologie de la structure sociale. La reproduction des rapports de production devient possible parce que ce "jeu" crée l'illusion d'autonomie du sujet.

Comment cette illusion est-elle produite? Pour y répondre, nous devons utiliser le concept d'aliénation. De prime abord, il semble impossible d'utiliser au niveau sociologique, c'est-à-dire au niveau du mécanisme de l'intégration des individus dans la structure sociale, un concept qu'Althusser utilise pour signaler la présence d'une problématique idéologique chez le jeune Marx. Pourtant, à notre avis, Althusser utiliserait le concept d'aliénation pour illustrer le fonctionnement de l'idéologie (en général) parce que l'auteur considère que toute pensée ou encore toute pratique (y compris la pratique théorique) dont le mécanisme est spéculaire conduit à produire l'effet idéologie. Hegel et Feuerbach sont, dit-il, des merveilleux théoriciens de l'idéologie ou encore de la relation spéculaire. (Althusser, L. 1976: 120, note 22).

Nous pensons que le concept d'aliénation tel que pensé

par Hegel (aliénation de l'Esprit dans la matière), par Feuerbach (aliénation de l'essence humaine dans la réalité objective Dieu) et par le jeune Marx (aliénation de l'essence humaine dans l'Etat ou les produits de l'activité économique) sert de modèle théorique chez Althusser pour rendre compte du mécanisme de l'idéologie à tous les niveaux, y compris de l'idéologie en général (où l'on retrouve un "redoublement spéculaire") dont la fonction consiste, en dernière instance, à rendre possible la reproduction des rapports de production.

Cependant, ce modèle théorique construit par Althusser doit avoir prise sur une réalité. Or, cette réalité consisterait à notre avis en la prise en considération de l'anthropologie de Lacan, -anthropologie où l'aliénation dans l'image-autre-reflet joue un rôle fondamental dans la structuration du sujet. En effet, l'imaginaire est le lieu même de l'aliénation, du double, du reflet. Le "Stade du miroir" de J. Lacan nous décrit ce processus. Toute pensée qui stagne au stade du miroir, du reflet, toute pensée qui suit le modèle de l'imaginaire est idéologie, car elle est nécessairement centrée sur l'illusion du sujet libre autonome.

L'intégration des individus dans la structure sociale s'effectuerait par l'intermédiaire de ce rapport imaginaire

aliénant. En effet, la reproduction sociale agirait selon une règle précise: celle qui fait que l'individu se leurre dans et par une aliénation qui lui laisse croire qu'il est, en tant que sujet, maître, centre d'initiative de ses actes. Pourtant, nous savons, car la science nous l'apprend, que tout ce qu'est le sujet, origine de la détermination qu'il reçoit du signifiant, des Règles de la Culture, règles qui lui sont imposées du dehors.

Tout se déroule donc, en dernière instance, au creux de l'aliénation fondamentale que produit le "rapport imaginaire". "L'idéologie, dit Althusser, représente le "rapport imaginaire" et, un peu plus loin, "(...) ce rapport imaginaire est doté lui-même d'une existence matérielle". C'est donc en ce lieu, et non dans le réel, qu'il faut chercher la source de l'idéologie et la déformation qu'elle produit. La structure sociale est nécessairement composée d'une instance idéologique qui masque la détermination que le sujet reçoit du social parce que l'imaginaire est, d'abord, à l'origine, projeté et, ensuite, introjecté dans la structure symbolique des Appareils Idéologiques d'Etat.

Soit l'imaginaire qui, chez le sujet, représente, en tant qu'image-idée (absolu irréalisable pour le sujet: sa réalisation au futur antérieur, sa vision chimérique d'une

fusion sujet-objet: Dieu) l'Absolu irréalisable. Cette image-idée est "projetée", attribuée à l'autre, est "expulsée de soi et localisée dans l'autre" (Laplanche, J. et Pontalis, J.B. 1971: 344), dans les représentants des AIE pour être ensuite "introjectée" par le sujet comme lieu matériel d'"identification" par laquelle, grâce au modèle idéal (acquis par projection inconsciente de l'image-idée) qu'offrent les représentants des AIE, il pourra "asymptotiquement" se réaliser comme sujet autonome — pourtant assujetti.


Ce "déplacement" effectué par tout sujet en tant que sujet de... masque l'assujettissement opéré par les Appareils Idéologiques d'Etat. C'est ainsi, à notre avis, qu'il faut concevoir la matérialisation du rapport imaginaire (rapport qui laisse croire à l'autonomie des Idées-Sujets, Justice, Beau, Bien) dans les Appareils Idéologiques d'Etat. Althusser dit:

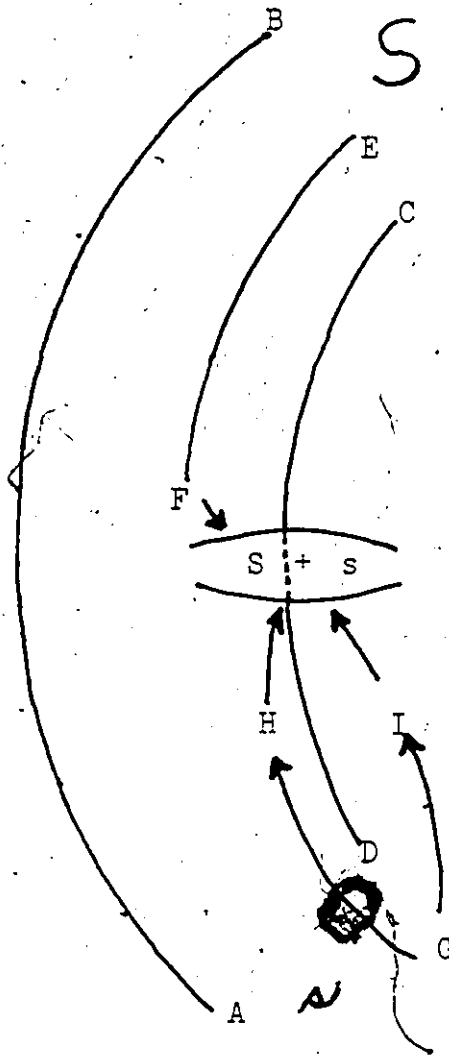
"Nous constatons que la structure de toute idéologie, interpellant les individus en sujets au nom d'un Sujet Unique et Absolu est spéculaire, c'est-à-dire en miroir, et doublément spéculaire: ce redoublement spéculaire est constitutif de l'idéologie et assure son fonctionnement. Ce qui signifie que toute idéologie est centrée, que le Sujet Absolu occupe la place unique du Centre, et interpelle autour de lui l'infinité des individus en sujets, dans une double relation spéculaire telle qu'elle assujettit les sujets au Sujet, tout en leur donnant, dans le

S
C

Sujet où tout sujet peut contempler sa propre image (présente et future) la garantie que c'est bien d'eux et bien de Lui qu'il s'agit, et que, tout se passant en Famille (la Sainte Famille: la Famille est par essence sainte), "Dieu y reconnaîtra les siens", c'est-à-dire ceux qui auront reconnu Dieu et se seront reconnus en lui, ceux-là seront sauvés." (Althusser, E. 1976: 119-120. C'est nous qui soulignons à l'exception des termes "spéculaires", "doublement", "centre", "assujettit", "garanti" et "reconnaître". D.M.)

La représentation de ce processus est effectuée à la
(page suivante:





AB+CD = relation, duelle
imaginaire

= 1ère identification
(aliénation)

= 1er dédoublement

= 1ère relation
spéculaire

= termes de Lacan:
"autre" image abso-
lutisée de soi

EF= "déplacement" de
l'image absolutisée

S+s= AIE= matérialisation
du rapport imaginai-
re: le juge représen-
te la Justice, l'ar-
tiste, le Beau, etc.

S+s= 2e dédoublement

GH+GI= 2e identification
= le Symbolique
= 2e relation spécu-
laire
= terme de Lacan:
l'Autre

La structure de toute idéologie est spéculaire pour deux raisons, en deux manières. Cette répétition, ce recommencement, ce DEPLACEMENT du spéculaire, ce redoublement de l'image, du centre est la condition essentielle de l'assujettissement du sujet au Sujet. C'est ce déplacement qui rend possible pour le sujet la matérialisation du rapport imaginaire dans les A.I.E. (i.e. la Justice que représente le juge, le prêtre qui représente le Christ, l'artiste qui représente le Beau, l'éducateur qui représente le Savoir sur ce que doit être l'Homme, etc.), matérialisation qui confère aux représentants des A.I.E. plus qu'ils sont, à savoir de personnages matériels qu'ils sont, ils deviennent, pour le sujet, des Dieux. Ce déplacement d'une image-idée (d'une image en apparence méta-physique), autant chez le personnage lui-même qui s'y soumet (i.e. le juge croit — à moins d'être cynique — à la Justice, le prêtre croit en Dieu) que chez l'animal humain qui la respecte, produit un effet d'Absolu qui assure la soumission de l'animal humain à une réalité apparamment PLUS-QU'HUMAINE.

Le résultat de cette opération est effectivement l'assujettissement. Pourtant (celui qui est dans l'idéologie), le sujet qui est assujetti au Sujet ne le perçoit pas de cette manière. Au contraire, l'efficacité du processus (auquel aucun individu ne peut échapper — du moins jusqu'à l'âge de

l'apprentissage de la science et encore... — car il tient à une structuration de l'animal humain) provoque l'effet social suivant:

"(...) (les) (bons) sujets marchent bien "tout seuls", c'est-à-dire à l'idéologie (dont les formes concrètes sont réalisées dans les Appareils Idéologiques d'Etat.(...)). Ils "reconnaissent" l'état des choses existant (das Bestehende), que "c'est bien vrai qu'il en est ainsi et pas autrement", qu'il faut obéir à Dieu, à sa conscience, au curé, à de Gaulle, au patron, à l'ingénieur, qu'il faut "aimer son prochain comme soi-même", etc. Leur conduite concrète, matérielle, n'est que l'inscription dans la vie de l'admirable mot de leur prière: "Ainsi soit-il!" (Althusser, L. 1976: 120-121)

Alors, ce qui est ambigu dans le produit sujet se révèle. Le sujet est assujetti, mais il croit l'avoir fait librement, comme subjectivité libre. Ce qui est REFLECHI dans l'assujettissement du sujet, ce n'est "que l'effet qui le produit" (et non la cause).

A notre avis, cette illusion d'auto-détermination n'est possible que par une ALIENATION du sujet dans l'image-Sujet et par un DEPLACEMENT de cette dernière dans les Appareils Idéologiques d'Etat qui, de ce fait, se trouvent dotés d'idéologie, c'est-à-dire d'un rapport imaginaire dans lequel le sujet se RECONNAÎT-MECONNAÎT.

Nous arrivons donc à la conclusion que l'élucidation de la structure formelle de l'idéologie conduit Althusser à assumer l'anthropologie de Lacan. Puisque cette anthropologie anti-humaniste est présente du début jusqu'à la fin des écrits d'Althusser (d'ailleurs, elle assure la cohérence à l'auteur: i.e. refus de l'emprunt par Marx de la dialectique hégélienne, affirmation d'une "coupure" dans les oeuvres de Marx), il ne fait aucun doute, comme nous l'avons démontré plus haut, que par son refus de SUJET et de CENTRE, cette anthropologie le conduit à une lecture tout à fait originale de Marx.

Cette anthropologie d'Althusser, va-t-elle jusqu'à déterminer la conception qu'il se fait de la philosophie? C'est ce que nous allons maintenant examiner.

NOTES

- (1) En effet, comme nous l'avons souligné au chapitre I (p. 37), Althusser précise que le problème de la constitution des individus en sujets dans l'histoire "n'a rien à voir, dans le principe" avec le problème du "Sujet de l'histoire". Le premier problème est d'ordre scientifique. Ainsi, il relève du matérialisme historique. Le second est d'ordre philosophique. Ainsi, il relève du matérialisme dialectique. (Althusser, L. 1973: 70)
- (2) Afin d'éclaircir le problème posé par le rapport de la forme juridique (la forme-sujet) à la forme marchande, nous avons choisi B. Edelman parce que ce dernier reproduit dans son ensemble (à l'exception des déterminations multiples de l'Etat) la thèse de E.B. Pasukanis et la vérifie à l'aide de la formulation de la théorie de l'idéologie en général chez Althusser. Or, Edelman nous permet justement de poser la question de la légitimité de l'application d'une idéologie particulière, historique (l'idéologie juridique) sur des concepts dont Althusser lui-même nous indique qu'ils concernent l'idéologie au niveau de son caractère "omni-historique".
- (3) En ce qui concerne la photographie ou le cinéma, cette appropriation fait problème. En effet, comment le sujet peut-il s'approprier ce qui appartient déjà à autrui? Edelman propose alors le concept de "sur-appropriation". "Ce concept, dit-il, désigne le contenu contradictoire de la propriété littéraire et artistique qui présente ce caractère étrange, unique, original, d'être une propriété acquise par superposition sur une propriété déjà établie." (Edelman, B. 1973: 30) Mais alors comment le photographe peut-il s'approprier la propriété de l'autre? Le droit de propriété est celle d'un sujet. Ce dernier doit donc faire la preuve qu'en tant que sujet libre, il a créé, produit une autre réalité en reproduisant la réalité de l'autre. Son travail doit être considéré comme le travail d'une subjectivité qui se manifeste par la "sur-appropriation." Si l'appropriation est conçue par le Droit comme l'activité d'un sujet qui produit

le réel, la "sur-appropriation", pour être reconnue par le Droit, doit se conformer aux mêmes exigences. Or, comme le souligne Edelman, la question du sujet de droit de "sur-appropriation" manifeste les principes du Droit autant que les contradictions qui lui sont inhérentes.

Notons cependant qu'Edelman néglige un aspect, admettons-le, relativement inusité de la photographie: il s'agit du cas de l'individu qui se photographie lui-même et dont l'arrière-plan est le firmament. Il n'y a pas ici sur-appropriation d'un sujet ou d'une réalité privée ou publique. Il n'y a qu'appropriation du sujet par lui-même, appropriation de son image. N'y aurait-il point là un aspect qui illustre la constitution purement narcissique de la subjectivité, constitution dont Lacan nous dresse le tableau dans son article sur "Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je"? N'y aurait-il point là des éléments essentiels susceptibles d'expliquer les illusions du sujet ou de la liberté autrement que par une référence directe à la structure économique? L'image normative du miroir n'est-elle pas d'une certaine manière une auto-photographie où l'effet-sujet-libre-autonome croyant se construire sans les rapports sociaux est autant essentiel qu'illusoire?

- (4) En utilisant une note en bas de page et qu'il insère dans une citation tronquée, Edelman cite ce texte d'Althusser de la manière suivante: "(...) la catégorie de sujet est apparue avant tout avec l'avènement de l'idéologie juridique, qui emprunte la catégorie juridique de "sujet de droit" pour en faire une notion idéologique: L'homme est, par nature, un sujet." (Edelman, B. 1973: 18) Est-ce bien le sens du texte d'Althusser?
- (5) Expression de Lénine.
- (6) Althusser souligne qu'il se "limite provisoirement (...) aux "sociétés de classes" et à leur histoire". Provisoirement, cela signifie que cette analyse n'exclut pas éventuellement une étude dont l'objet s'étendrait aux sociétés sans classes.

- (7) Et cela d'autant plus que, comme nous le verrons plus loin, (pp.255-260) c'est DANS l'individu (dans sa constitution psychique), dans le rapport imaginaire, dans "la nature imaginaire de ce rapport" que doit être recherché le lieu de la déformation imaginaire inhérente à l'idéologie. En conséquence, cette déformation ne peut absolument pas relever d'une cause extérieure à l'individu, mais plutôt d'éléments extérieurs (en soi objectifs) que l'individu intérieurise.
- (8) L'individu qui a accédé à la connaissance scientifique vit quand même dans l'idéologie. La connaissance scientifique n'abolit pas l'existence de la conscience idéologique. Ce problème sera examiné plus profondément au chapitre VII.
- (9) A un autre niveau, mais cependant comparable, "Le Séminaire sur la lettre volée" de Lacan illustre comment le sujet croit, dans l'imaginaire, agir sur le signifiant alors qu'il est agi par ce dernier.
- (10) Contrairement à Labica qui, dans un article intitulé "De l'Egalité" considère l'égalité comme fondement de l'idéologie bourgeoise (par opposition au privilège qui était le fondement de la société féodale) parce qu'elle est inscrite comme l'expression même du mode de production capitaliste: "(...) l'égalité seule est absolument antithétique du privilège. La liberté demeure compatible avec un système social hiérarchisé (chez Descartes encore la liberté de l'homme n'est pas celle de Dieu) et renvoie, comme la justice, à des connotations métaphysiques, tandis que l'égalité se veut de nature avant de se proclamer de droit. C'est cette catégorie qui va conférer un contenu juridique nouveau à la liberté et à la justice, c'est elle qui va provoquer autour de la bourgeoisie, le rassemblement social à même d'isoler la noblesse encore imbue de ses prérogatives héréditaires." (Labica, G. 1973: 6) Mais justement Labica nous fournit la réponse dont nous avons besoin. La liberté est en effet à caractère plus métaphysique. En cela, elle est présente (en tant que compatible) dans d'autres modes de production. La différence, c'est qu'en système capitaliste elle est amplifiée en tant que fondement

dernier — moral, vécu — de l'entreprise capitaliste puisque cette dernière implique des sujets libres d'entreprendre. L'idéologie juridique s'adresse à des individus, à des personnes libres. Quand la bourgeoisie entretient des discours de propagande contre la société socialiste, elle ne dit pas: ici nous sommes égaux, là-bas, ils ne le sont pas. Elle dit plutôt: ici nous sommes dans un monde libre, là, ils ne sont pas libres.

(11) Althusser considère les institutions suivantes comme étant des Appareils Idéologiques d'Etat:

- l'AIE religieux (le système des différentes Eglises);
 - l'AIE scolaire (le système des différentes "Ecoles", publiques et privées);
 - l'AIE familial;
 - l'AIE juridique;
 - l'AIE politique (le système politique, dont les différents Partis);
 - l'AIE syndical;
 - l'AIE de l'information (presse, radio-télé, ect.);
 - l'AIE culturel (Lettres, Beaux-Arts, sports, etc.)."
- (Althusser, L. 1976: 83)

CHAPITRE VI - L'IDEOLOGIE EN GENERAL ET LA PHILOSOPHIE

a) Position du problème: le caractère "éternel" de l'idéalisme

Est-il possible de rapprocher les différentes conceptions de la philosophie chez Althusser du problème que pose la théorie de l'idéologie en général, théorie où se trouve formulée, à notre avis, une certaine idée de l'animal humain, comme animal idéologique? Répondre affirmativement à cette question signifierait que malgré les corrections successives qu'apporte notre auteur quant au rôle de la philosophie comme pratique distincte des autres pratiques dans la structure sociale, ce rôle consiste à dénoncer une réalité spécifique de nature idéologique, idéaliste. Or, quel est cet objet idéologique (idéaliste) contre lequel Althusser lutte dans l'ensemble de son oeuvre? Cet objet est l'humanisme.

En effet, selon notre auteur, toute interprétation du marxisme comme philosophie de l'Homme, de la liberté ou de la subjectivité est à exclure de la théorie du matérialisme historique parce que cette dernière n'a pu être construite par Marx que lorsque ce dernier rejeta la philosophie humaniste

à laquelle il s'était identifié dans ses Oeuvres de Jeunesse. Ainsi, quiconque se réclamerait du marxisme comme étant un humanisme régresserait au stade de la préhistoire de la science fondée par Marx.

Or, il nous semble que la lutte que la philosophie doit mener contre toute tentative de restauration d'une interprétation humaniste dans le marxisme (lutte relevant du matérialisme dialectique) n'est pas sans rapport avec un autre problème (relié au matérialisme historique) soulevé par Althusser, à savoir la nécessité pour tout individu de revêtir, en tant qu'agent dans les pratiques sociales, "la forme sujet". Cette "forme-sujet" ne serait-elle point la base de la nécessité de l'humanisme comme idéologie puisque l'humanisme fonctionne théoriquement avec la notion idéologique de sujet fondateur du monde?

Selon l'interprétation que nous avons proposée au chapitre précédent, la théorie de l'idéologie en général chez Althusser laisse supposer que le processus à la fois "naturel" et "social historique" de la constitution des individus en sujets conduirait ces derniers à épouser dans la pratique en général (y compris la pratique théorique) une forme de conscience spontanée étroitement reliée à la position idéologique humaniste (ou encore à la position épistémologique idéaliste).

En analysant le problème du fonctionnement de l'idéologie en général chez Althusser, M. Pêcheux remarque:

"(...) que l'idéalisme n'est pas d'abord une position épistémologique mais avant tout le fonctionnement spontané de la forme-sujet, par lequel se donne comme l'essence du réel ce qui en est l'effet représenté pour un sujet".
(Pêcheux, M. 1975: 148)

Ainsi, le problème de la constitution des individus en sujets dans l'Histoire ne serait pas sans rapport avec la tendance idéaliste en philosophie. A la lumière des conclusions auxquelles arrive Althusser dans sa théorie de l'idéologie en général, nous posons alors la question suivante: dans quelle mesure la réalisation, dans les différentes philosophies, de la tendance idéaliste ne s'enracine-t-elle pas dans une certaine idée de l'animal humain chez notre auteur? Ainsi, la tendance idéaliste en philosophie ne traduirait pas que des positions de classe: elle traduirait, entre autres, la position spontanée, quotidienne, pré-philosophique chez tout animal humain d'être un individu unique, libre, autonome, irremplaçable. Donc; avant de recevoir une expression dans la théorie et avant d'être objet de lutte de classes dans la théorie, l'idéalisme aurait son "lieu" de naissance dans le fonctionnement spontané de la forme-sujet.

Cette position nous semble d'autant indiquée dans la

mesure où Althusser affirme lui-même que la philosophie n'a pas d'histoire, qu'elle n'est que la répétition de deux tendances fondamentales:

"Dire que toute l'histoire de la philosophie se réduit en dernière instance à une lutte entre le matérialisme et l'idéalisme, c'est faire, semble-t-il, bon/marché de toute la richesse de l'histoire de la philosophie.

De fait, cette thèse revient à affirmer que, pour l'essentiel, la philosophie n'a pas vraiment d'histoire. Qu'est-ce qu'une histoire qui n'est que la répétition du heurt de deux tendances fondamentales? Les formes et les arguments du combat peuvent varier, mais si toute l'histoire de la philosophie n'est que l'histoire de ces formes, il suffit de les réduire aux tendances immuables qu'elles représentent pour que la transformation de ces formes devienne une sorte de jeu pour rien. A la limite, la philosophie n'a pas d'histoire, la philosophie est ce lieu théorique étrange où il ne se passe proprement rien, rien que cette répétition du rien." (Althusser, L. 1972⁷ 34)

Il nous paraît alors légitime de poser la question du lieu d'élection de l'idéalisme. Cette question du lieu, de l'origine du discours philosophique idéaliste soulève cependant une difficulté. En effet, formulé de cette manière, ce problème esquivé l'autre tendance qui compose l'histoire de la philosophie, à savoir la tendance matérialiste. Rester dans cette manière de poser le problème du lieu d'élection des tendances nous conduit à postuler le primat des contraires sur la contradiction. Or, nous savons d'Althusser qu'il existe un primat de la contradiction sur les contraires.

(Althusser, L. 1973: 29 note 12) En conséquence, le matérialisme et l'idéalisme ne sont pas deux tendances philosophiques préexistant à leur lutte dans l'histoire de la philosophie. Le primat de la contradiction sur les contraires signifie que dans l'idéalisme est impliqué le matérialisme (ou vice versa), et leur matérialisation dans différentes philosophies n'est que l'histoire de leur lutte dans le domaine de la théorie.

Cependant, sommes-nous en droit d'affirmer que, selon Althusser, la tendance idéaliste serait susceptible de disparaître du "champ de bataille" de la philosophie? P. Machery répond affirmativement à cette question. Si, dit-il, il y a du matérialisme dans l'idéalisme de la même manière qu'il y a de l'idéalisme dans le matérialisme, cela ne signifie pas que la lutte de ces tendances soit "inéluçtable", éternelle. En effet, l'idéalisme ne peut pas, dit Machery, déterminer l'existence du matérialisme parce que l'idéalisme trouve dans le matérialisme "sa raison d'être", qu'il ne peut vivre qu'en niant la réalité objective matérielle existant en dehors de la pensée. L'existence de l'idéalisme n'est rien d'autre que la négation de ce fait. Machery écrit:

"(...) l'idéalisme (...) est bien inséparable du matérialisme; il ne saurait exister sans lui, car il y trouve sa raison d'être; mais l'inverse n'est pas vrai. Pour mieux masquer cette dissymétrie des deux positions, je risque la formule: le matérialisme est éternel, mais l'idéalisme ne l'est pas:

la disparition de l'idéalisme est nécessaire, alors que celle du matérialisme n'est pas pensable, ni surtout, c'est l'essentiel, réalisable. (Machery, P. 1976: 8)

Cette position est-elle conforme à celle d'Althusser?¹
 Nous ne le croyons pas. Si l'auteur affirme lui-même qu'il faut prendre au sérieux l'idée d'Althusser selon laquelle la philosophie n'est rien d'autre qu'une lutte de tendances (Machery, P. 1976: 5), nous ne pensons pas qu'il traduise adéquatement sa pensée en affirmant la possibilité éventuelle de la disparition de l'idéalisme. Nous pensons être plus en conformité avec la pensée d'Althusser en admettant l'existence éternelle de l'idéalisme², existence qui, on le sait, ne se réalise jamais à l'état pur en aucune philosophie (Althusser, L. 1974 c: 90), mais s'avère toujours présente, sous de multiples facettes, dans toute philosophie.

Par contre, cette nécessité de l'idéalisme fait problème. Le lieu de sa production n'est-il que celui des classes dominantes qui, par la philosophie, exerceraient leur domination dans la théorie? Si l'utilisation de l'idéalisme par les classes dominantes dans l'histoire des sociétés ne fait aucun doute, il n'en demeure pas moins que l'affirmation d'Althusser concernant le caractère "éternel" de la tendance idéaliste en philosophie peut fort bien se rapprocher de sa théorie de

l'idéologie en général et de l'anthropologie qu'à notre avis, elle véhicule.

Cependant, dans la position du problème de la relation entre la conception de la philosophie chez Althusser et sa construction théorique visant à dégager les éléments formels de l'idéologie, nous n'avons examiné qu'un aspect relié à la deuxième définition de la philosophie, à savoir la philosophie conçue comme politique dans la théorie. Or, il y a trois définitions de la philosophie dans l'oeuvre d'Althusser. Si la première définition de la philosophie comme "Théorie de la pratique théorique" est, selon l'aveu de l'auteur lui-même, à proscrire (Althusser, L. 1974 c: 95); la deuxième, "la politique dans la théorie" est, toujours selon l'auteur, à retenir, mais avec circonspection puisqu'elle se présente comme une "solution de fortune" (Althusser, L. 1974 c: 101) où le rapport de la philosophie aux sciences est exagéré. Seule la définition de 1972, qui d'ailleurs ne sera que brièvement développée dans la Réponse à John Lewis, est à conserver puisqu'elle fait la juste part entre le théorique et le politique tout en insistant sur le caractère déterminant du politique, de la lutte des classes.

Cependant, est-il possible d'établir un lien entre ces trois définitions de la philosophie ou sont-elles diamétralement

opposées? Notons que dans ces trois définitions de la philosophie (mais à un degré beaucoup moindre dans la troisième), la philosophie est soit identifiée à la science, soit rapprochée intimement de la science. Or, selon notre auteur, il n'existe pas de science "pure", de science où n'apparaît aucun élément idéologique.

En effet, toute science, dit-il, est composée d'une double problématique: une problématique idéologique (idéaliste) et une problématique scientifique (matérialiste). La "coupure" épistémologique, phénomène spécifique au champ théorique (les "coupures" politiques ne sont pas, cela va de soi, théoriques), constitue une "ligne de démarcation" entre l'idéologie, la préhistoire d'une science et la science qui s'amorce. Mais cela ne signifie pas que la science nouvellement fondée soit exempte d'idéologie. En témoigne l'oeuvre même de Marx. La Préface de 1859 est hégélienne-évolutionniste. Les "Grundrisse" sont aussi profondément marqués par la logique de Hegel. Le Capital lui-même en conserve encore des traces. (Althusser, L. 1969: 21)

Il y a donc des survivances idéologiques dans le Marx de la maturité. Ainsi, l'idéalisme, quoique dominé comme problématique, n'y est pas totalement absent. Cette persistance de l'idéalisme ne peut pas ne pas provoquer des effets dans la

philosophie, car cette dernière, selon la deuxième définition d'Althusser, est localisée par rapport à la théorie et naît suite à la théorie (à la science). Or, la science est toujours composée d'éléments idéalistes et d'éléments matérialistes: la "théorie" d'une science est une unité contradictoire.

D'où les questions suivantes:

- 1) Comment se fait-il qu'il y ait toujours des éléments idéalistes, de l'idéologie dans la science?
- 2) Quelle est la raison (et est-ce une raison exclusivement politique) qui conduit Althusser à affirmer que la science n'abolit pas l'idéologie, que cette dernière a toujours tendance à resurgir dans la pratique scientifique?
- 3) Cette survivance d'éléments idéologiques n'aurait-elle pas quelque chose à voir avec ce que nous appelons l'anthropologie d'Althusser? Puisque l'homme est un "animal idéologique", la pratique scientifique n'aurait-elle pas tendance à inclure la notion de sujet dans ses produits théoriques? Puisque la science est un "discours sans sujet" (discours impossible à l'état pur), l'effort gigantesque de Marx (et à un autre niveau celui de Freud ou encore celui de la linguistique) n'aurait-il pas été celui de rejeter tout concept de sujet de la science, concept qui, on le sait, caractérise l'idéologie en général?

Ainsi, la lutte contre l'Humanisme serait l'expression théorique d'une lutte contre la domination idéologique et "transhistorique" de la notion de sujet dans la science, notion ayant tendance à envahir la science parce qu'elle relève, selon nous, et comme l'a aussi remarqué Pêcheux, d'autre chose avant de relever de l'épistémologie. Pour mieux étayer ce que nous avons souligné jusqu'à maintenant, examinons les deux premières définitions de la philosophie chez Althusser.

b) La philosophie comme Théorie de la pratique théorique

Dans ses premiers écrits, Althusser ne distingue pas véritablement la philosophie de la pratique théorique. En formulant la théorie du matérialisme historique, en posant de nouvelles questions concernant les sociétés et leur transformation, Marx fonde simultanément une "nouvelle philosophie":

"Marx fonde en effet une nouvelle problématique, une nouvelle façon systématique de poser des questions au monde, de nouveaux principes et une nouvelle méthode. Cette découverte est contenue immédiatement dans la théorie du matérialisme historique, où Marx ne propose pas seulement une nouvelle théorie de l'histoire des sociétés mais, en même temps, implicitement mais nécessairement, une nouvelle "philosophie" aux implications infinies. Ainsi, quand Marx remplace dans la théorie de l'histoire le vieux couple individus-essence humaine par de nouveaux concepts (forces de productions, rapport de production, etc.), il propose en

fait, en même temps, une nouvelle conception de la "philosophie". (Althusser, L. 1974 a: 235)

Ainsi, en rejetant la notion (idéologique) d'essence universelle de l'Homme dont les individus concrets seraient les porteurs, Marx repousse ce qui, d'une part, était la base de l'idéalisme et, d'autre part, le fondement même de la pratique théorique idéologique du matérialisme prémarxiste. Il substitua à cette pratique un "matérialisme dialectique-historique de la praxis". Au lieu de concevoir la pratique comme étant réductible, comme l'entendait par exemple Feuerbach, à une seule pratique, à savoir celle d'un sujet réalisant son essence à travers les différents niveaux d'aliénation, Marx ~~re~~rejeta toute prétention théorique scientifique à l'Humanisme. Ainsi a-t-il pu dégager une "théorie des différents niveaux spécifiques de la pratique humaine (pratique économique, pratique politique, pratique idéologique, pratique scientifique)" (Althusser, L. 1974 a: 235-236) et reconnaître le caractère pratico-idéologique de l'Humanisme.

Ainsi l'article Marxisme et Humanisme nous indique que ce n'est qu'en rompant avec la philosophie humaniste que Marx inaugurerait l'ouverture du "Continent-Histoire". C'est en adhérant à une position anti-humaniste théorique que la production par Marx d'une science de l'Histoire devint possible.

Pourtant, cela ne signifie pas que l'Humanisme, comme le fondement de la philosophie idéologique de l'Histoire, soit définitivement rayé de l'univers théorique. Au contraire, comme nous l'avons à maintes reprises souligné dans cette recherche, l'humanisme ne meurt pas, car il y a "une nécessité à l'humanisme comme idéologie", nécessité devant être reconnue afin de lutter (politiquement) contre l'idéologie humaniste, toujours susceptible de renaître dans la théorie. Cette lutte politique n'est possible "qu'à la condition absolue d'être fondée sur la philosophie marxiste dont l'anti-humanisme théorique est le préalable". (Althusser, L. 1974 a: 238)

La philosophie de Marx concerne donc la "coupure". Mais comprendre la "coupure" exige que l'on reconnaisse la prise de position anti-humaniste de Marx. Cet anti-humaniste est inscrit en toutes lettres, mais à l'état pratique, dans l'entreprise théorique de Marx, dans la spécificité de sa recherche, dans la révolution théorique qu'il amorce par rapport à ses prédécesseurs: historiens, économistes, philosophes. L'objet considéré par ces derniers n'est pas le même que celui de Marx. Mais au juste, et pour connaître la nouveauté radicale de la science marxiste, ne faut-il pas, afin de mettre à jour ce qui distingue Marx de ses prédécesseurs, dégager l'objet de son discours? Si un tel travail

doit être produit, quelle est la discipline qui interviendra dans la science pour y déceler les mutations, quelle est la discipline "qui réfléchit sur l'histoire des formes du savoir, et sur le mécanisme de leur production"? (Althusser, L. 1968 b: 22)

Cette discipline, c'est la philosophie. Althusser affirme:

"L'intelligence de Marx, du mécanisme de sa découverte, de la nature de la coupure épistémologique qui inaugure sa fondation scientifique, nous renvoie donc aux concepts d'une théorie générale de l'histoire des sciences, capable de penser l'essence de ces événements théoriques. Que cette théorie générale n'existe encore qu'en projet, ou qu'elle ait déjà partiellement pris corps, c'est une chose; que cette théorie soit absolument indispensable à l'étude de Marx, c'en est une autre. La voie qu'Engels nous désigne (dans la préface au second livre du Capital D.M.) par ce qu'il fait est une voie qu'il nous faut à tout prix emprunter: ce n'est rien d'autre que la voie de la philosophie fondée par Marx dans l'acte même de fondation de la science de l'histoire." (Althusser, L. 1968 b: 16)

C'est la raison pour laquelle Althusser lira Le Capital en philosophe. Il faut dégager l'objet du Capital pour lui poser la question du "titre épistémologique" qui le distingue des autres formes de discours.

Soit la pratique théorique scientifique de Marx. Cette "théorie" est un système ayant une problématique spécifique

propre dont le tout constitue, à un moment donné du développement du système, une "unité plus ou moins contradictoire". Si le système se développe, c'est qu'il n'est pas un tout achevé; une synthèse complète (un dogme) où il y aurait absence de contradiction. Les éléments ou concepts qui composent le système théorique peuvent fort bien receler des éléments idéologiques. Or, il appartient à la philosophie (qui, remarquons-le, n'est pas distinguée de la science à ce moment de la construction théorique d'Althusser) de démarquer, au sein de la pratique en général, et par la médiation de la pratique théorique scientifique, l'essence de cette pratique.

Althusser souligne qu'on a rarement pris au sérieux l'existence de différents niveaux de la pratique. On a toujours conçu unilatéralement la pratique, à savoir comme une réalité opposée à la théorie (à la science) qui, elle, ne serait pas une pratique. Afin de rectifier la conception (idéologique) égalitariste de la pratique, Althusser définit le concept de pratique en général (concept qui inclut en soi la possibilité de la particularité):>

"Par pratique en général, dit-il, nous entendrons tout processus de transformation d'une matière première donnée déterminée, en un produit déterminé, transformation effectuée par un travail humain déterminé, utilisant des moyens (de "production") déterminés." (Althusser, L. 1974 a: 167)

Dans une telle conception de la pratique, le "moment déterminant" n'est ni la matière première qui est transformée ni le résultat auquel aboutit le travail de transformation. Ce "moment déterminant" est celui du "travail de transformation" qui dans une structure particulière met en oeuvre 1) des hommes 2) des moyens 3) une méthode technique d'utilisation des moyens. Ainsi conçue la pratique en général, il devient possible d'établir l'existence de pratiques différentes, spécifiques, distinctes. La "pratique sociale", la complexité des pratiques dans une société donnée, implique d'abord, comme pratique déterminante, la pratique économique, à savoir celle de la transformation de la nature en produits par l'utilisation de moyens de production déterminés. Mais la "pratique sociale" ne comporte pas exclusivement la pratique de la production matérielle. Il existe, d'une part, la pratique politique, à savoir la transformation des rapports sociaux (matière première) pour obtenir un produit: de nouveaux rapports sociaux et, d'autre part, la pratique idéologique qui, partant des idéologies, des représentations que se font les hommes de la société dans laquelle ils vivent, vise à transformer cette "conscience". Si on ne prend pas toujours au sérieux, dit Althusser, l'existence de la pratique idéologique (et pourtant "cette reconnaissance préalable est (...) la condition indispensable à toute théorie de l'idéologie"), on nie la plupart du temps l'existence d'une pratique théorique

qui, elle seule, peut permettre au marxisme de comprendre ce qu'est la théorie dans son rapport à la pratique sociale.

Pourtant, la théorie est une "forme spécifique de la pratique". En conséquence, elle relève, elle aussi, de l'unité complexe qu'est la "pratique sociale" en général. Comme toute pratique singulière, elle comporte une matière première (idées, concepts, représentations) qu'elle transforme en un produit spécifique à l'aide de moyens de production déterminés. Ces moyens de production théoriques ou "théorie" (système théorique d'une science — unité plus ou moins contradictoire de concepts) sont le lieu où une science réfléchit ses résultats qui deviennent, par ricochet, moyens de la pratique théorique en question.

Dans toute pratique existe donc un mouvement, une transformation d'un premier état, d'une matière donnée (économique, politique, idéologique, théorique) en un produit spécifique (valeur d'usage, rapports sociaux, consciences, connaissance). En ce qui concerne la pratique théorique, la "théorie" importe à sa propre pratique, "directement", en elle-même, en tant que, contrairement à la pratique politique, la "théorie" n'est pas quelque chose d'extérieur qui la fonde. En tant que partie intégrante de la pratique en général, la Théorie de la pratique en général la concerne d'autant plus en raison du fait que

cette Théorie est construite à partir de la Théorie de la pratique théorique. Althusser affirme:

"La "théorie" importe à sa propre pratique, directement. Mais le rapport d'une "théorie" à sa pratique, dans la mesure où il est en cause, intéresse aussi, à la condition d'être réfléchi et énoncé, la Théorie générale elle-même (la dialectique), où est exprimée théoriquement l'essence de la pratique théorique en général, et à travers elle l'essence de la pratique en général, et à travers elle l'essence des transformations, du "devenir" des choses en général." (Althusser, L. 1974 a: 169-170)

La pratique théorique est une région de la pratique en général. Dans Le Capital, Marx accomplit une pratique théorique, un mouvement qui le fait passer d'une pratique théorique idéologique à une pratique théorique scientifique. Marx transforme son objet premier en un tout nouvel objet dont les concepts ne sont pas pour autant toujours exempts des scories idéologiques résultant de l'identification à l'objet antérieur. Il faut la Théorie et ici, au sein de la pratique en général, la Théorie de la pratique théorique (qui n'est rien d'autre que la philosophie marxiste à l'état pratique dans Le Capital) pour dégager l'objet de Marx. Ce travail consiste en un repliement du marxisme sur lui-même par une "lecture double" où de nouvelles questions sont substituées à celles que lui ont toujours posées les philosophies idéologiques traditionnelles.

Aussi, selon Althusser, lire Le Capital implique une "double lecture", car il est impossible de procéder à une lecture scientifique sans l'aide de la lecture philosophique, lecture qui d'ailleurs dégage la philosophie présente, c'est-à-dire à l'oeuvre, dans Le Capital. Ne pas reconnaître la philosophie exposée par Marx dans l'acte même de fondation du matérialisme historique conduit les lecteurs "naïfs" à ne pas percevoir l'objet spécifique de la découverte inusitée de Marx. Or, seuls des philosophes peuvent procéder à ce genre de lecture du Capital, "car elle correspond à l'objet même de la philosophie". (Althusser, L. 1968 a: 92)

En tant que philosophe, Althusser cherche l'objet du Capital. Alors, en quoi consiste l'objet de la découverte scientifique de Marx? D'abord, nous devons dire qu'il fut produit par le rejet de la conception positiviste d'un champ homogène des phénomènes économiques et ce qui soutient ce champ, "l'anthropologie idéologique" (expression d'Althusser à la page 32 de Lire le Capital II (1968 b: 32) qui laisse croire qu'il existe un genre d'anthropologie scientifique) de l'homo oeconomicus. Marx refuse de considérer les concepts économiques comme étant des concepts donnés empiriquement. Il faut, au contraire, construire l'objet de l'économie. Le concept de cet objet, c'est celui de mode de production et il doit être construit pour chaque mode de production dans une formation sociale.

Ainsi, la tâche assignée à la philosophie dans cette première définition de la philosophie chez Althusser consiste à indiquer le moment où Marx, dans l'histoire de sa formation théorique, sort de l'idéologie. Cette sortie ne fût possible qu'en rejetant la notion d'Homme comme sujet, centre de l'Histoire. Cependant, si Le Capital implique le rejet de l'Histoire conçue comme étant l'expression, sous une forme aliénée, de l'Homme réel, Marx n'a pas eu l'occasion de penser théoriquement, c'est-à-dire sous la forme du concept, la révolution théorique qu'il amorçait par cette exclusion. Il revient à la philosophie de produire ces concepts, de penser la nouvelle rationalité impliquée dans la découverte scientifique de Marx. Le problème posé à la philosophie est donc le suivant:

"(...) 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. Ce problème concerne bel et bien en effet la production d'un concept théorique (philosophique), absolument indispensable pour constituer le discours rigoureux de la théorie de l'histoire et de la théorie de l'Economie politique: la production d'un concept philosophique indispensable, qui n'existe pas dans la forme du concept."

(Althusser, L. 1968 b: 60)

Ce concept philosophique pour penser l'efficace d'une structure sur ses éléments autrement qu'en termes de sujet

producteur (i.e. la détermination d'une structure subordonnée à une structure dominante, de la présence de la structure dans ses effets), Althusser précise qu'il fut émis par Rancière lors d'un séminaire sur Lacan: c'est le concept de "causalité métonymique". Ce concept manquait au Théorique qui, jusqu'à maintenant, ne disposait que de deux systèmes de concepts pour penser l'efficace, à savoir le système de la causalité transitive et celui de la causalité expressive.

Voilà comment Althusser conçoit la philosophie dans ses premiers écrits. Notons qu'elle pose comme préalable la nécessité d'exclure du marxisme les catégories philosophiques traditionnelles de Sujet, Objet, Origine, Fin: bref, les catégories de l'Humanisme.

c) La philosophie comme "politique dans la théorie".

C'est en 1968, dans le cadre d'une intervention dans un séminaire de J. Hyppolite, qu'Althusser rectifie essentiellement le contenu de sa première définition de la philosophie. Cependant, l'auteur avait amorcé ce processus d'auto-critique dans un "Cours de philosophie pour scientifiques" professé à l'Ecole Normale Supérieure. S'inscrit dans la même veine, une "communication" présentée à la Société Française de Philosophie le 24 février 1968.

Dans les notions de base relatives à l'intelligence du cours adressé à des scientifiques, Althusser émet deux thèses:

- 5
- "Thèse I: Les propositions philosophiques sont des Thèses.
Thèse IV: La philosophie n'a pas d'objet, au sens où une science a un objet."
(Althusser, L. 1974 b: 13 et 18)

Ainsi, contrairement à sa position antérieure, Althusser affirmera que la philosophie n'est pas une science puis qu'elle n'a pas d'objet. En conséquence, contrairement à la science qui a un objet et une histoire du développement des concepts de cet objet, il ne peut y avoir d'histoire de la philosophie puisqu'elle n'a pas d'objet. Ainsi, il ne peut y avoir de développement de concepts d'un objet qui n'existe pas. Est-ce dire pour autant qu'Althusser donne raison à la thèse XI sur Feuerbach qui proclamait: "Les philosophes n'ont fait qu'interpréter le monde de différentes manières, ce qui importe, c'est de le transformer"? (Marx, K. 1968: 34)

Althusser souligne que cette phrase n'implique pas la disparition éventuelle de toute philosophie, mais plutôt l'annonce d'une philosophie nouvelle dont la tâche consisterait, contrairement aux philosophies contemplatives ou "interprétatives", à aider à transformer le monde. D'ailleurs,

dit-il, Gramsci et Labriola ont vu dans cette thèse l'annonce d'une philosophie nouvelle, une "philosophie de la praxis". . . Pourtant, contrairement à l'interprétation de ces derniers, il est indéniable que cette simple phrase n'a pas produit, dans le simple mouvement d'un règlement de compte avec Feuerbach, une philosophie nouvelle. A l'exception de l'Idéologie allemande qui dénonce en 1845 la philosophie traditionnelle comme l'idéologie par excellence, Marx consacra son activité théorique ultérieure à la production de concepts susceptibles d'expliquer le mécanisme de fonctionnement du mode de production capitaliste.

Mais comment expliquer, autrement que par un changement du champ d'investigation théorique, ce long silence sur la possibilité de l'avènement d'une philosophie marxiste dont la tâche serait d'aider à la transformation du monde? D'abord, parce que Marx lui-même déclare la philosophie "interprétative" stérile et que pour aider à transformer l'histoire, mieux vaut produire une science qui rende intelligible la source des idées philosophiques que de persister à philosopher dans l'idéalisme des philosophies de l'Histoire. Ensuite, parce que Marx n'a pu voir, malgré les éléments scientifiques qu'il a produits, qu'une certaine philosophie pourrait aider à la transformation du monde. En réduisant la philosophie à n'être qu'idéologie, Marx lui conféra le

même statut que l'ensemble des formes idéologiques. En conséquence, pensait-il, elle devrait disparaître pour céder la place au concret réel, à la vie matérielle. Althusser dit:

"L'Idéologie allemande fonde cette suppression de la philosophie sur une théorie de la philosophie comme hallucination et mystification, ou pour tout dire comme rêve, fabriqué avec ce que j'appellerai les restes diurnes de l'histoire réelle des hommes concrets, restes diurnes revêtus d'une existence purement imaginaire, où l'ordre des choses est renversé. La philosophie, tout comme la religion et la morale, n'est qu'idéologie, elle n'a pas d'histoire, tout ce qui semble se passer en elle se passe en réalité hors d'elle, dans la seule histoire réelle, celle de la vie matérielle des hommes. La science est alors le réel même, connu par l'acte qui le dévoile en détruisant les idéologies qui le voilent: au premier rang de ces idéologies, la philosophie." (Althusser, L. 1972: 19)

En effet, dans l'Idéologie allemande, l'idéologie par excellence, la philosophie, masque l'origine dont elle est issue, à savoir la division du travail à un certain stade de son développement. La seule solution qui s'offrait à Marx était donc de "liquider sa conscience philosophique antérieure" qui, dans l'obnubilation qu'elle provoquait, lui obstruait la voie à la fondation d'une science nouvelle. Ainsi, Marx "rompt" avec la philosophie idéologique afin de substituer aux idéologies théoriques antérieures une théorie scientifique absente jusqu'alors du domaine du théorique.

Cependant, si, pour ouvrir le "Continent-Histoire", Marx devait rompre avec un genre de philosophie, cela ne signifie pas pour autant qu'il a dû rompre avec toute pratique possible de la philosophie. Ne peut-il pas y avoir une philosophie marxiste susceptible d'aider la science marxiste, une philosophie qui cesse d'interpréter le monde pour, au contraire, aider à sa transformation? Et si une telle philosophie existe ou peut exister, comment concevoir son origine, son acte de naissance?

Althusser affirme que la philosophie, qui n'est pas une science, entretient avec les sciences un rapport privilégié. Tout remaniement dans les sciences provoque une modification dans la philosophie. Or, avant Marx, seul deux grands "Continents" étaient ouverts, suite à des "coupures", à la connaissance scientifique: les mathématiques avec les Grecs (Thalès) et la physique avec Galilée. En rompant avec la philosophie humaniste, Marx a fondé une science nouvelle, le matérialisme (par opposition à l'idéalisme) historique. Cette rupture de Marx avec la philosophie "interprétative" fut la condition essentielle à l'ouverture du "Continent Histoire". Cette fondation d'une science nouvelle n'a-t-elle point aussi ouvert la voie à une toute nouvelle pratique de la philosophie?

Si Althusser rejette la thèse positiviste de l'Idéologie allemande, il admet cependant une raison susceptible d'expliquer théoriquement le retard relié à l'avènement de la philosophie marxiste. Notons que cette raison n'est ni la division du travail, ni l'Etat, ni la lutte des classes.

Nous disions plus haut qu'Althusser souligne que la philosophie naît suite à un remaniement dans la science. Comment concevoir ce lien entre la philosophie et la science? Lénine, dit-il, note dans L'Etat et la Révolution que l'Etat n'a pas toujours existé, qu'il est né suite à l'avènement des sociétés de classes. De la même manière, la philosophie n'a pas toujours existé. On n'observe son existence que dans une société qui comporte au moins une science au sens rigoureux du terme, à savoir une "discipline théorique, c'est-à-dire idéale et démonstrative, et non un agrégat de résultats empiriques":

"Pour que la philosophie naisse ou renaisse, il faut que des sciences soient. C'est peut-être pourquoi la philosophie au sens strict n'a commencé qu'avec Platon, provoquée à naître par l'existence de la mathématique grecque; a été bouleversée par Descartes, provoquée à sa révolution moderne par la physique galiléenne; a été refondue par Kant, sous l'effet de la découverte newtonienne; a été remodelée par Husserl sous l'aiguillon des premières axiomatiques, etc."
(Althusser, L. 1972: 22)

Ainsi, Hegel avait raison: la philosophie "se lève le soir tombé". La philosophie est donc toujours en retard sur les sciences. Il est donc normal que la philosophie marxiste soit en retard sur la science marxiste. Si Marx a pratiqué cette philosophie, il n'a pas pour autant formulé théoriquement cette nouvelle pratique de la philosophie qu'il inaugurerait. Ce manque au sein de la théorie marxiste ne fut pas sans provoquer de multiples déviations nocives au développement du matérialisme historique.

En effet, si on examine l'histoire du mouvement ouvrier, ces déviations, dit Althusser, ont un nom; elle s'appellent: économisme, évolutionnisme, empirisme, dogmatisme, humanisme, etc. En dernière instance, ces déviations sont philosophiques et elles ont été dénoncées comme telles par Engels et Lénine.

Ainsi, ces déviations étaient inévitables parce qu'on n'avait pas cerné le statut de la philosophie marxiste. La philosophie qui présida à toutes ces déviations n'est-elle pas finalement l'humanisme et, au bout du compte, la philosophie marxiste n'exige-t-elle pas, du moins pour être entrevue, une position philosophique anti-humaniste? Althusser indique en ces termes les exigences de la philosophie marxiste:

"Pour être matérialiste-dialectique, la philosophie marxiste doit rompre avec la catégorie idéaliste du "Sujet" comme Origine, Essence et Cause responsable en son intérieurité de toutes les déterminations de "l'Objet" extérieur, dont elle est dite le "Sujet" intérieur. Il ne peut y avoir, pour la philosophie marxiste, de Sujet comme Centre absolu, comme Origine radicale, comme Cause unique. (...) En réalité, la philosophie marxiste pense dans et sous de tout autres catégories: détermination en dernière instance — (...) —, détermination par des Rapports (idem), contradiction, procès, "points nodaux" (Lénine), etc." (Althusser, L. 1973: 72)

Ainsi, la notion de sujet est une catégorie de la philosophie idéaliste. Au contraire, le concept de "rapport" de "procès sans sujet" est une catégorie de la philosophie matérialiste. La philosophie doit lutter contre la tendance idéaliste; elle doit "tracer des lignes de démarcation" dans la théorie pour dégager le matérialisme des emprises de l'idéalisme. Mais nous posons à nouveau notre question: comment se fait-il qu'il y ait toujours des éléments idéalistes dans la science?

d) Le "lieu" du discours idéaliste

Comme nous l'avons souligné plus haut, la philosophie, selon Althusser, n'est pas une science. Ainsi, les catégories philosophiques ne sont pas des concepts scientifiques. Par contre, il est question de matière en science et en

philosophie. Nous disons qu'il y a une philosophie matérialiste. Mais nous disons aussi que les sciences produisent des concepts scientifiques sur la matière. Suite à Lénine, Althusser pose la question de la distinction entre la catégorie philosophique de matière et le concept scientifique de matière. Il faut, dit-il, éviter la confusion possible entre le sens d'une catégorie et celui d'un concept. Le concept de matière a un contenu qui change selon le degré d'approfondissement relié au développement de la connaissance scientifique. Or, "le sens de la catégorie philosophique de matière ne change pas, puisqu'il ne porte sur aucun objet de science, mais affirme l'objectivité de toute connaissance scientifique d'un objet". (Althusser, L. 1972: 29) Quand Lénine distingue une catégorie philosophique d'un concept, il prend une position philosophique, en l'occurrence, dans Matérialisme et empiriocriticisme, Lénine prend position contre l'empirisme et le positivisme de ceux-là mêmes qui se réclament matérialistes.

Mais la distinction entre philosophie et science ne nous permet pas de conclure qu'il n'existe aucun rapport entre ces deux disciplines. Au contraire, la philosophie matérialiste est étroitement reliée à la pratique scientifique dans la mesure où cette dernière, dans sa pratique même, postule la thèse de l'objectivité de la matière. Ainsi, la

philosophie est intéressée par ce qui se passe dans la pratique scientifique, à savoir la croyance du savant concernant l'existence réelle, matérielle de son objet. Mais notons que cette philosophie spontanée du savant (P.S.S.) n'est pas la philosophie, (ni "les idées que les savants ont sur le monde", leur conception du monde - C.D.M.) "mais seulement les idées qu'ils ont dans la tête (conscientes ou non) qui concernent leur pratique scientifique et la science".

(Althusser, L. 1974 b: 99-100)

Or, on sait que la philosophie est composée de deux tendances contradictoires. La tendance matérialiste en philosophie proviendrait-elle de l'élément matérialiste de la philosophie spontanée du savant (élément intra-scientifique par opposition à l'élément extra-scientifique)? Laissés à eux-mêmes dans la pratique scientifique (et sans l'influence de l'élément externe idéologique — les idéologies pratiques), les savants produiraient-ils la tendance matérialiste en philosophie? Non. La thèse matérialiste de l'existence objective de la matière ne fait qu'illustrer un rapport entre la philosophie et les sciences; elle ne nous fournit pas la réponse concernant l'origine de l'une ou de l'autre tendance en philosophie. Les tendances en philosophie sont "éternelles" et aucune ne se retrouve à l'état pur dans une philosophie. Alors, nous devons

transformer notre question de la manière suivante: comment se manifeste une tendance? Une tendance se manifeste, dit Althusser, "dans l'ordre hiérarchique qu'elle instaure entre les termes du couple: un ordre de domination". (Althusser, L. 1972: 36) Cette mise en domination d'une tendance est une mise au pouvoir. En tant que telle, elle a quelque chose à voir avec la politique. Comment une discipline située dans le théorique peut-elle avoir des effets politiques?

"Lénine, dit Althusser, définit (...) l'essence ultime de la pratique philosophique comme une intervention dans le domaine théorique. Cette intervention revêt une double forme: théorique par la formulation de catégories définies; pratique par la fonction de ces catégories. Cette fonction consiste à "tracer une ligne de démarcation" à l'intérieur du domaine théorique, entre des idées déclarées vraies et des idées déclarées fausses, entre le scientifique et l'idéologique. Les effets de ce tracé sont doubles: positifs en ce qu'ils servent une certaine pratique — la pratique scientifique —, négatifs en ce qu'ils défendent cette pratique contre les dangers de certaines notions idéologiques: ici celles de l'idéalisme et du dogmatisme. Tels sont du moins les effets produits par l'intervention philosophique de Lénine." (Althusser, L. 1972: 39)

: La philosophie matérialiste trace donc une "ligne de démarcation" pour protéger la pratique scientifique des assauts idéalistes qui la guettent. Ainsi existe-t-il une histoire dans la philosophie (et non de la philosophie), une histoire de la mise au pouvoir d'une tendance et de la

mise en veilleuse de l'autre. Notons que la mise au pouvoir d'une tendance n'abolit pas l'autre: la tendance matérialiste n'existe jamais à l'état pur et l'idéalisme est toujours prêt à resurgir pour envahir la science et la discréditer.

Pourquoi la tendance idéaliste ne peut-elle jamais définitivement être matée? Pour répondre à cette question, il nous faut examiner ce avec quoi les tendances sont en rapport. Selon Lénine, "ces tendances sont en définitive en rapport avec des positions et donc des conflits de classe". (Althusser, L. 1972: 42) Cependant, Althusser précise que Lénine ne réduit absolument pas ces tendances à n'être que le reflet de la lutte des classes:

"Pour ne pas excéder les déclarations de Lénine, nous pouvons dire qu'à ses yeux 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." (Althusser, L. 1972: 42)

Ainsi, la philosophie représente la politique dans la théorie. Mais notre question reste toujours sans réponse. D'où peut bien originer la tendance idéaliste si elle n'est pas le produit d'une classe ou d'une clique? A notre avis, il faut mettre le caractère "éternel" de la tendance idéaliste en philosophie en rapport avec la construction théorique

de l'auteur concernant l'idéologie en général, construction qui formulerait une anthropologie. Puisque l'animal humain est toujours-déjà-sujet, nous dirions que les éléments qui obligent l'individu à se constituer en sujet ont des effets jusque dans la tendance idéaliste en philosophie. L'idéalisme, comme le souligne Pêcheux, ne serait pas d'abord une position épistémologique, mais une réalité spontanément issue du fonctionnement de la forme-sujet.

L'humanisme est idéaliste. Or, le fonctionnement spontané de la forme-sujet produit la base (pratique) de l'idéalisme. Ainsi rend-il compte du caractère éternel de l'idéalisme.

Marx, dit Althusser, n'a pu produire la science de l'Histoire qu'en adoptant une position théorique anti-humaniste. La philosophie doit se battre contre toute tentative de restauration de l'humanisme dans le marxisme. Cette tâche philosophique est une lutte politique dans la théorie.

Ainsi, il faut se battre contre toute tentative d'instauration d'un humanisme théorique. Cette bataille est éternelle. Pourquoi? Nous croyons que cette lutte est considérée par Althusser comme éternelle parce qu'en étant

"toujours-déjà-sujet", l'animal humain est spontanément porté, tant dans la pratique quotidienne que dans la pratique théorique, vers une position humaniste (idéaliste).

Si tel est le cas, nous devons faire dire à Althusser plus qu'il ne dit: si l'homme est un "animal idéologique", il existe donc chez cet animal une première forme de conscience que nous appellerons conscience-inconsciente. Le sujet peut-il alors de lui-même "sortir" de cette première forme de conscience? Ne doit-il pas y avoir des agents extérieurs dont la tâche consisterait à aider à la production d'autres consciences qui se superposeraient sur la première sans pour autant l'annihiler?

Althusser dit que "la connaissance de l'objectivité "relève" d'un tout autre "âge" — entendons celui de l'état adulte où la pratique sociale implique d'autres éléments que ceux de la conscience-inconsciente — "et aussi d'une tout autre pratique". (Althusser, L. 1976: 26) Nous ajoutons: la connaissance de l'objectivité requiert une tout autre pratique que celle de la reconnaissance-méconnaissance. Mais comment sortir de cette conscience idéologique? C'est ce problème que nous devons maintenant examiner.

NOTES

- (1) Nous tenons à faire remarquer que Machery utilise le terme matérialisme comme un "concept" analogue à celui de conditions objectives, matérielles. Or, chez Althusser, le terme matérialisme ne signifie-t-il pas au départ une position philosophique?
- (2) Entendons: l'idéalisme est éternel, car la contradiction est éternelle. Un monde sans contradiction est un monde sans mouvement. Ce genre de conception du monde fut élaboré par la métaphysique. Or, le matérialisme dialectique, dit Mao Tsé-Toung, conçoit le mouvement autrement: "La cause fondamentale du développement des choses et des phénomènes n'est pas externe, mais interne; elle se trouve dans les contradictions internes des choses et des phénomènes eux-mêmes. Toute chose, tout phénomène implique ces contradictions d'où procèdent son mouvement et son développement. Ces contradictions, inhérentes aux choses et aux phénomènes, sont la cause fondamentale de leur développement (...)." (Mao Tsé-Toung 1967: 30)

CHAPITRE VII - LE PROBLEME DE LA SECONDE CONSCIENCE

a) Position du problème

Suite à l'interprétation que nous faisons d'Althusser, interprétation selon laquelle l'ensemble de l'oeuvre de ce dernier repose sur la présence d'une anthropologie importée du psychanalyste J. Lacan, nous sommes conduits à examiner le rapport qu'entretient cette anthropologie avec le problème capital posé par la théorie marxiste elle-même concernant le rapport entre la théorie et la pratique objective de la lutte des classes. Plus précisément, ce problème posé par le matérialisme historique peut se formuler de la manière suivante: quel est le rôle des idéologies existant dans une société et quelle fonction peut détenir une théorie scientifique dans la transformation de ces idéologies?

Or, il nous semble que chez Althusser, ce problème de l'idéologie relié aux classes engagées dans la lutte des classes est second par rapport à un autre concernant sa conception de l'idéologie, laquelle exclut de ses considérations toute forme de lutte de classes. Ainsi, le problème

posé par notre interprétation d'Althusser nous conduit à restreindre le champ de la problématique générale des idéologies et de leur rapport à la lutte des classes à la problématique de la fonction que peut détenir la science marxiste en regard d'une conception de l'Homme formulée chez notre auteur dans sa théorie de l'idéologie en général.

Quand Althusser produit sa théorie de l'idéologie en général, il prend comme objet l'idéologie. Mais il nous semble que cet objet "idéologie" ne concerne pas exclusivement l'idéologie comme superstructure de la structure sociale. Certes, Althusser considère les éléments par lesquels est rendue possible la reproduction des rapports de production d'un mode de production: interpellation, Sujet, sujet, assujettissement, illusion d'autonomie reliée au rapport imaginaire. Mais il faut prendre garde de ne pas oublier que ces éléments rendent possible la reproduction sociale dans toutes les sociétés. Ils sont "transhistoriques": en tant que tels, ils ne peuvent se retrouver exclusivement du côté du social. En ce sens, nous affirmons que ces éléments se retrouvent aussi du côté du sujet: ils correspondent à une manière d'être de l'homme, manière selon laquelle l'intégration à la structure sociale devient possible par une représentation du réel effectuée inéluçtablement par l'intermédiaire d'un "rapport imaginaire".

Il existe donc un état de leurre irrémédiable, état relié à la représentation du réel par l'intermédiaire d'un rapport imaginaire. Cet état produit chez le sujet une illusion d'autonomie.

Selon la lecture que nous faisons d'Althusser, nous nous croyons autorisé à affirmer que cet état représente une première forme de conscience: une conscience-inconsciente liée au fait d'être un petit d'homme appelé à l'Humain selon une structure intimement liée à l'espèce en tant qu'elle se distingue des autres espèces animales. Ainsi, s'il existe un état de première conscience lié spécifiquement à l'espèce, nous devons poser les questions suivantes:

- la) Quelle est la condition d'apparition du discours scientifique et quel rôle détient-il au niveau de la transformation de la première conscience, à savoir la consciente-inconsciente?
- lb) Cette transformation provoquée dans la conscience par la production d'une théorie scientifique produit-elle une nouvelle conscience et engendre-t-elle une nouvelle pratique?
- 2a) Peut-on affirmer que l'originalité sans précédent du discours théorique de Marx consiste à provoquer une transformation dans la conscience et dans la pratique

de telle sorte que pour la première fois une théorie scientifique rendit possible une transformation radicale, par une classe sociale, du cours "naturel" de l'Histoire? Cette question nous conduit à la formulation d'une nouvelle question.

- 2b) Une classe d'individus exploités sous le mode de la plus-value. — exploitation invisible dans le mode de production capitaliste — peut-elle d'elle-même, sans l'aide de la théorie marxiste, accéder à une seconde conscience susceptible de transformer les luttes économiques spontanées (reliées, selon nous, à la première conscience-inconsciente) en une lutte pour le renversement total d'un état social donné et instaurer ainsi un nouvel ordre social basé sur l'absence de contradictions antagonistes de classes? Cette question ne suppose pas qu'une conscience, qu'elle soit révolutionnaire ou autre, puisse changer un état social. Elle sous-entend que pour qu'il y ait une transformation sociale profonde, doit s'ajouter à la lutte de classes économique une seconde conscience susceptible d'orienter le mouvement ouvrier conformément au rôle qu'il doit tenir dans le mouvement de l'Histoire.

Si Marx a rendu à l'expérience politique du mouvement

ouvrier la théorie qui lui manquait, est-ce dire que l'expérience politique à elle seule ne peut produire la théorie de sa propre histoire, qu'il a fallu Marx et après lui Lénine pour apporter à la pratique de la lutte des classes la théorie essentielle à l'organisation politique cohérente de la classe ouvrière? Bref, si le prolétariat ne peut produire dans le présent de la pratique concrète de la lutte des classes la théorie susceptible de lui fournir la conscience de son rôle dans l'Histoire, est-ce dire que le prolétariat ne peut de lui-même dépasser le niveau de ce que nous appelons la conscience-inconsciente? Si tel est le cas, nous devons poser le problème des conditions de l'origine de la seconde conscience, à savoir la conscience révolutionnaire.

b) Anthropologie et conscience en général

Nous disons que l'oeuvre d'Althusser recèle une anthropologie dont la formulation est à chercher dans sa théorie de l'idéologie en général. Or toute anthropologie véhicule, selon les éléments qu'elle pose, une épistémologie, une certaine conception de la connaissance. Si, en raison d'une constitution biologique particulière, un univers psychique doit inéluctablement s'ériger chez l'animal humain et si cet univers psychique le constitue, par la forme-sujet qu'il

instaure, en animal idéologique, alors l'accès à la connaissance scientifique oblige, sans pourtant en dissiper la réalité, à mettre entre parenthèses cette forme spontanée de sujet.

D'ailleurs, nous avons vu dans les pages qui précèdent qu'Althusser considère la science comme un procès sans sujet. En effet, la science de l'Histoire, dit-il, n'a pu être fondée par Marx qu'au moment où ce dernier rejeta le mythe de l'Homme comme fondement, c'est-à-dire comme sujet ou centre de l'Histoire. Ce moment délimite ce qu'Althusser nomme, suite à Bachelard, la "coupure". Avant la "coupure" (1845), Marx produisait des connaissances, mais elles étaient idéologiques.

Nous avons tenté de cerner le concept de la distinction entre idéologie et science chez Althusser par le biais de sa théorie de l'idéologie en général et des éléments "transhistoriques" qui la composent, à savoir "rapport imaginaire", Sujet, sujet. Selon notre interprétation d'Althusser, si avant 1845, Marx produisait des connaissances idéologiques, c'est que cette production fonctionnait selon le modèle du rapport imaginaire. D'ailleurs, l'analyse que nous avons faite des Manuscrits de 1844 témoigne en ce sens. Marx ne faisait alors que théoriser la structure propre au rapport imaginaire et les illusions reliées à ce rapport:

aliénation, auto-détermination d'une essence-humaine-sujet qui produit l'Histoire par objectivation d'elle-même sous le mode de l'autre, d'une image inversée déformante.

Ainsi, nous disons que Marx produisait dans ses Oeuvres de Jeunesse des connaissances sous le mode spontané, centré du rapport imaginaire, mode qui caractérise toute production de connaissance lorsqu'elle n'a pas exclu de son champ d'activité la notion idéologique de sujet. Ce mode, nous le retrouvons en personne dans les idéologies théoriques (histoire, sociologie, économie politique, etc.), car ces dernières ne font que théoriser la forme spontanée reliée à la constitution nécessaire et inévitable des individus en sujets. Puisque les idéologies théoriques s'appuient sur la notion idéologique de sujet, l'effet de connaissance qu'elles produisent ne peut être qu'idéologique. En conséquence ces disciplines (qui s'acharnent malgré tout à se donner le nom de science) restent enfermées dans le cercle clos du rapport imaginaire. Ce faisant, elles servent des intérêts autres que ceux de la connaissance: elles servent, en miroir, quelque chose de pratique, à savoir la reproduction sociale.

Par ailleurs, comme toute idéologie, elles produisent bien un certain état de conscience. Elles produisent ou

plus précisément, elles entretiennent dans la théorie une conscience-inconsciente.

Selon Althusser, le discours scientifique ne peut être produit que par l'exclusion du centre-sujet sur lequel repose l'ensemble des idéologies théoriques. "(...) tout discours scientifique, dit-il, est par définition un discours sans sujet, il n'y a de "Sujet de la science" que dans une idéologie de la science (...)." (Althusser, L. 1976: 111) Mais nous avons à maintes reprises souligné dans ce travail que, pour Althusser, la science n'abolit pas l'idéologie. Si notre hypothèse selon laquelle il y aurait une anthropologie chez Althusser est exacte, alors la production d'un discours sans sujet, décentré n'annihile absolument pas et n'annihilera jamais la réalité du caractère idéologique de l'animal humain. Donc, la science n'abolit pas ce que nous appelons la conscience-inconsciente. Elle ne peut que substituer une forme de conscience à une autre. Cependant, un discours sans sujet produit-il une nouvelle conscience?

Jusqu'à maintenant, il n'y a, dit Althusser, que trois sciences humaines qui peuvent se prévaloir du titre de science: l'Histoire, la psychanalyse et la linguistique. Ces disciplines sont dites sciences non pas parce qu'elles

ne parlent pas du sujet. Au contraire, elles en parlent, et la psychanalyse, entre autres, en parle beaucoup. Ces sciences sont dites telles parce qu'elles ont exclu de leur problématique toute notion de sujet. Pour se constituer comme sciences, elles ont dû effectuer au préalable un "décentrement". Ainsi, dans la logique de la pensée d'Althusser, nous pensons devoir affirmer que le présupposé de toute science consiste en la critique radicale de la "forme-sujet". Il en résulte un état de conscience, état auquel il faut parvenir pour qu'advienne la science.

Nous avons souligné au chapitre précédent qu'Althusser considère la pratique théorique comme étant une pratique au sens fort du terme: une pratique aussi légitime que toute autre pratique dans la structure sociale. Cependant, il n'en demeure pas moins que la pratique sociale comporte d'autres pratiques: les pratiques idéologique, politique, économique.

Or, la pratique théorique de Marx ne concerne par exclusivement la théorie. La science de Marx concerne aussi la pratique économique et, au premier rang et selon la conjoncture, elle concerne la pratique politique. Ainsi, la théorie cesse d'être une pratique dont l'élément théorique serait une fin en soi. La pratique théorique fournit les moyens

à une pratique technique dont le but est la transformation sociale. En ce sens, la théorie marxiste est en étroite liaison avec ce qui se déroule dans l'histoire réelle, concrète, matérielle. Elle permet d'acquérir, d'une part, une conscience de l'histoire réelle passée, d'autre part, une conscience de l'histoire actuelle, du mécanisme de la société capitaliste et de la lutte des classes qui caractérise cette société.

La pratique théorique de Marx met donc au premier chef le problème d'une transformation du monde concret, matériel par la classe exploitée dans les formations sociales capitalistes. Quel est le rôle que détient la théorie marxiste dans l'organisation de cette classe? Ce rôle ne consiste-t-il qu'à produire une seconde conscience, conscience qui se superposerait à la première forme de conscience, la conscience-inconsciente? Si tel est le cas, la théorie marxiste est essentielle à l'organisation du mouvement ouvrier? Si tel n'est pas le cas, l'Histoire, en produisant le prolétariat, produit d'elle-même la conscience susceptible de provoquer une transformation des rapports de production de la société capitaliste. Ainsi, la ~~théorie~~ théorie marxiste, comme forme d'appoint essentielle à la lutte politique, devient superflue puisque le prolétariat, par la seule vertu de la lutte de classe économique, produit lui-même

la conscience lui permettant de renverser les rapports de production existant en société capitaliste.

Afin d'approfondir ce problème, nous examinerons d'abord la position de Lukàcs. En effet, selon ce penseur marxiste, la conscience de classe révolutionnaire est produite nécessairement par le simple mouvement de la lutte de classes en société capitaliste. A l'aide d'Althusser, nous examinerons par la suite les implications théoriques du spontanéisme. Ainsi, il nous deviendra possible de dégager la position de Lénine et l'influence certaine de ce dernier sur la pensée d'Althusser.

c) La conscience de classe chez Lukàcs

En raison du fait que Lukàcs ne conçoit pas l'idéologie comme une instance de la structure sociale dont la réalité est en rapport avec des classes politiquement dominantes et des classes politiquement dominées, cet auteur ne peut penser l'idéologie comme une instance de la structure sociale dont la réalité serait dotée d'une temporalité relative propre par rapport à l'instance économique de la structure sociale. Au contraire, l'idéologie lui apparaît comme l'expression directe (sans aucune médiation politique) de la structure économique: Ainsi, l'unité d'un mode de production ou d'une

formation sociale est réduite à une "totalité" expressive centrée sur une réalité subjective, la "classe-sujet" qui produit dans l'Histoire la possibilité d'acquérir une conscience de classe et d'accéder ainsi à la science.

Ainsi le rôle attribué à l'idéologie ou à la conscience n'est pas celui de rendre possible, sous des formes souvent contradictoires, la reproduction des rapports de production. L'idéologie ou la conscience est déterminée par la position des hommes dans le processus de production. Lukàcs dit:

"(...) la réaction rationnelle adéquate qui doit (...) être adjudgée à une situation typique déterminée dans le processus de production, c'est la conscience de classe. Cette conscience n'est donc ni la somme ni la moyenne de ce que les individus qui forment la classe, pris un par un, pensent, ressentent, etc. Et cependant l'action historiquement décisive de la classe comme totalité est déterminée, en dernière analyse, par cette conscience et non par la pensée, etc., de l'individu, cette action ne peut être connue qu'à partir de cette conscience." (Lukàcs, G. 1960: 73)

Là conscience de classe n'est pas la conscience psychologique ou immédiate du milieu sensible. La conscience de classe a rapport à la réalité économique d'une société. Or, entre la conscience de classe et la totalité économique, il existe une distance variable selon les classes et leur position dans la structure économique de la société. Cette

distance peut, en tant que distance objective, rendre impossible pour une classe la saisie de la totalité sociale. Prenons le mode de production capitaliste. Marx a dit que dans ce mode de production les rapports entre les hommes prennent l'apparence d'un rapport entre les choses. Il existe donc une illusion inhérente à ce mode de production.

"Or, dit Lukàcs, c'est la tâche d'une analyse historique très méticuleuse que de montrer clairement, grâce à la catégorie de la possibilité objective, dans quelle situation effective il devient possible de démasquer réellement l'illusion, de pénétrer jusqu'à la connexion réelle avec la totalité."
(Lukàcs, G. 1960: 74)

Si la société ne peut être conçue dans sa totalité par une classe, si la conscience d'une classe ne peut s'élever au-delà de l'immédiateté, alors cette classe ne peut, même si elle est en position de domination, solutionner, en raison justement de cette défaillance de la conscience, les problèmes posés par l'évolution des sociétés et de leur organisation.

"Donc, ce qui importe, c'est la question suivante: jusqu'à quel point la classe en question accomplit-elle "consciemment", jusqu'à quel point "inconsciemment", jusqu'à quel point avec une conscience "juste", jusqu'à quel point avec une conscience "fausse", les tâches qui lui sont imposées par l'histoire." (Lukacs, G. 1960: 76)

Selon Lukàcs, les sociétés antérieures aux formations sociales capitalistes n'étaient pas composées de classes mais d'états. Or, en raison du fait que "l'économie n'a pas atteint (...) le niveau de l'être-pour-soi", (Lukàcs, G. 1960: 81) il n'y a pas de situation possible où la totalité sociale pourrait accéder à la conscience. La "conscience d'état" est une barrière à la "conscience de classe". Entre l'économie et la conscience s'intercale une série de facteurs extra-économiques (religion, politique, etc.) qui contrecarrent toute possibilité pour la conscience de percevoir l'organisation générale de la société. C'est uniquement avec la société capitaliste, société où la structuration économique manifeste deux classes antagonistes — la bourgeoisie et le prolétariat — que la conscience de classe devient possible. La conscience joue alors un rôle essentiel dans la lutte des classes.

Cependant, dans la société capitaliste, la conscience de classe de la bourgeoisie est une "fausse conscience", car en tant que sujet de l'économie, elle ne peut que saisir d'une manière immédiate et sans distanciation possible ~~l'univers~~ mystifiant qu'elle a établi dans son mode de produire. Elle ne peut, en tant que sujet de la production, prendre conscience de l'origine de ses objets. En effet, dans le mode de production marchand, les rapports entre les

hommes se métamorphosent en rapports entre les choses; ils deviennent des rapports objectifs et la bourgeoisie ne peut que contempler l'univers réifié qu'elle a produit. En aucune façon, elle ne peut se placer du côté de l'objet. Le prolétariat, lui, est du côté de l'objet. Dans ce mode de production, il est réduit à vendre ce que le capitaliste doit acheter.

Il existe donc chez le prolétariat une scission entre objectivité et subjectivité. Au contraire, en n'étant pas objet dans le procès de production, la bourgeoisie ne peut que demeurer sujet et contempler le monde de choseité dont elle est le démiurge. Le prolétariat, lui, est sujet objectivé: en récupérant l'objet, il peut prendre conscience de lui-même comme marchandise d'une manière autre qu'une simple conscience d'un objet hors de lui, transcendant, car cet objet est lui-même en tant que sujet objectivé. Il peut donc prendre conscience de soi en prenant conscience de la société dans sa totalité sous le mode de ce qui lui est ici et maintenant présenté. Ainsi, l'intérêt immédiat, la critique limitée aux formes de la réification peut être convertie en but final dans la conscience du prolétariat. En conséquence, il lui revient la tâche d'une transformation consciente de la société en se dépassant lui-même comme classe. Cependant, la conscience du prolétariat doit franchir

différentes étapes: elles correspondent aux mouvements de l'économie capitaliste. Lukàcs dit:

"Seule la conscience du prolétariat peut montrer comment sortir de la crise du capitalisme. Tant que cette conscience n'est pas là, la crise reste permanente, revient à son point de départ, jusqu'à ce qu'enfin (...) la leçon de choses de l'histoire achève le processus de conscience dans le prolétariat et remette entre ses mains la direction de l'histoire.

(...) le prolétariat ne peut se soustraire à sa vocation.

(...) le prolétariat, en tant que produit du capitalisme, est nécessairement soumis aux formes d'existence de son producteur. Ces formes d'existence, ce sont l'inhumanité, la réification. Le prolétariat est bien, par sa seule existence, la critique, la négation de ces formes d'existence. Mais jusqu'à ce que la crise objective du capitalisme soit achevée, jusqu'à ce que le prolétariat lui-même soit parvenu à dévoiler complètement cette crise, ayant atteint la vraie conscience de classe, il est le simple critique de la réification et, en tant que tel, il ne s'élève que négativement au-dessus de ce qu'il nie."
(Lukàcs, G. 1960: 101-102)

Il est donc dans l'essence du prolétariat d'être plus que simple négativité. Dans sa conscience, théorie et praxis coïncident. Son idéologie n'est pas une simple "bannière": elle est son être. Ainsi, le prolétariat peut prendre progressivement conscience de l'univers réifié, nier cet univers et finalement nier cette négation. La possibilité, refusée même par Hegel, d'une fusion du sujet et de l'objet devient possible: la conscience de soi (et la théorie qui

lui est inhérente) devient ainsi produite par la seule pratique dans la production. L'histoire (économique) a produit une classe-sujet qui spontanément (et voire malgré elle) doit prendre conscience de son rôle historique révolutionnaire.

Ainsi, chez Lukàcs, nul n'est besoin d'importer ni la théorie ni une seconde conscience chez le prolétariat. L'accès à la conscience est un processus inéluctable créé objectivement par l'Histoire.

La théorie du matérialisme historique ne s'avère être alors qu'un reflet de la pratique devenue consciente de soi. En tant qu'idéologie révolutionnaire, elle ne peut être que science extraite du vécu et, réciproquement, qui se réalise dans le vécu.

d) Les implications théoriques du "spontanéisme"

Selon Althusser, la thèse de Lukàcs implique, au niveau théorique, une conception de l'Histoire à la manière de Hegel ou encore à la manière de Marx dans ses Oeuvres de Jeunesse, oeuvres profondément marquées par la philosophie de Hegel. Ces oeuvres excluent de leur champ toute distinction entre la théorie et la pratique; elles précisent au contraire comment,

par la seule vertu d'une genèse de l'essence de l'Homme, la pratique devient théorie.

Or, on sait avec quel acharnement Althusser lutte contre toute forme de réduction de la théorie à la pratique. L'histoire réelle est une chose, l'histoire du théorique en est une autre. En conséquence, le développement des catégories scientifiques ne suit pas nécessairement le développement de l'objet Histoire.

Pourtant, Marx lui-même aurait incité à une lecture épistémologique historiciste. En effet, tout en ayant produit à l'état pratique dans son oeuvre ce qui le distinguait de ses prédécesseurs, Marx n'a pas pensé clairement, c'est-à-dire sous la forme de l'adéquation d'un concept conforme à sa problématique, cette distinction. Pour penser cette dernière, Marx importe dans sa problématique des concepts hégéliens ou emploie des métaphores qui, en tant que telles, ne peuvent appeler les choses dans la spécificité de leur concept.

En raison de cette difficulté inhérente au travail théorique de Marx lui-même une interprétation historiciste de Marx devient possible. Althusser dit:

"(...) voici où intervient (...) le point décisif où l'on pourrait parler d'un historicisme de Marx. Ce point concerne précisément ce que Marx appelle (...) "les conditions bien déterminées de l'autocritique" d'un présent. Entendons: pour que cesse d'être subjective la rétrospection de la conscience de soi d'un présent, il faut que ce présent soit capable de s'autocritiquer, pour atteindre à la science de soi. Or que voyons-nous, si nous considérons l'histoire de l'économie politique? Nous voyons des penseurs qui n'ont rien fait d'autre que penser, enfermés dans les limites de leur présent, et ne pouvant sauter par-dessus leur temps. Aristote: tout son génie ne lui a permis que d'écrire l'égalité x objets A = y objets B, comme égalité, et de déclarer que la substance commune de cette égalité était impensable parce qu'absurde. Ce faisant, il a touché aux limites de son temps." (Althusser, L. 1968 a: 155)

En demeurant prisonnier de certains textes équivoques de Marx, on arrive à concevoir la science comme étant une réalité basée sur la notion de présent historique réel: ce qui empêchait Aristote d'aller au-delà de son temps, c'était le présent de la société grecque dans laquelle il vivait. Ainsi, Aristote n'aurait pu conceptualiser la forme valeur des marchandises comme étant réductible à du travail égal, donc abstrait, parce que le présent historique dans lequel il vivait (et par lequel il était limité) considérait le travail des esclaves comme étant inégal au travail des autres classes de la société. Puisque les rapports de production du mode de production esclavagiste impliquaient l'inégalité juridique, Aristote n'aurait pu

concevoir la forme valeur des marchandises. Il en est de même pour les Mercantilistes ou les Physiocrates: ils ne pouvaient "sauter par-dessus leur temps". Leur connaissance était limitée par ce que leur temps leur offrait sous le mode du visible. De la même manière, Smith et Ricardo n'auraient pas, eux aussi, échappé à la "conscience" de leur présent. Cependant, avec eux, l'autocritique de leur présent, donc la science, serait devenue possible "parce que cette conscience était, comme conscience, sa propre auto-critique, donc science de soi". (Althusser, L. 1968 a: 156)

Devenait alors possible la production de la science de soi dans la forme de la conscience de soi, parce que le présent avait produit le savoir absolu. Or, dans le savoir absolu, la conscience et la science sont une seule et même chose, car la science est produite spontanément dans la forme immédiate de la conscience. Alors la Vérité peut être lue dans le réel qui a généré cette conscience. Dans l'expérience même de ce réel, les abstractions sur lesquelles repose toute science sont déjà présentes: l'essence du phénomène peut alors être lue.

Ainsi, ce qui a produit les abstractions scientifiques, c'est le présent historique et une "coupe" dans ce dernier permet de voir les concepts parce qu'ils existent sous la forme du visible. La connaissance devient alors rétrospection

du présent réel sur le passé réel. Une lecture littérale du texte suivant de Marx conduit à une telle interprétation:

"La société bourgeoise, dit Marx, est l'organisation historique de la production la plus développée et la plus variée qui soit. De ce fait, les catégories qui expriment les rapports de cette société et qui permettent d'en comprendre la structure permettent en même temps de se rendre compte de la structure et des rapports de production de toutes les formes de société disparues avec les débris et les éléments desquelles elle s'est édifiée, dont certains vestiges, partiellement non encore dépassés, continuent à subsister en elle, et dont certains simples signes, en se développant, ont pris toute leur signification, etc. L'anatomie de l'homme est la clef de l'anatomie du singe. Dans les espèces animales inférieures, on ne peut comprendre les signes annonciateurs d'une forme supérieure que lorsque la forme supérieure est elle-même déjà connue. Ainsi l'économie bourgeoise nous donne la clef de l'économie antique, etc." (Marx, K. 1972 a: 169)

Si nous nous plaçons sur le terrain de la conscience, nous pourrions facilement prolonger le texte de Marx en disant: la conscience prolétarienne nous donne la clé de la connaissance des consciences (ou inconsciences) de classe antérieures. Ainsi, l'interprétation suivante devient possible: en tant que porteur de la Vérité scientifique dans le réel, en tant que dépositaire du Savoir absolu, le prolétariat comme classe universelle est la seule classe susceptible d'accéder à la pleine conscience de soi. En tant qu'il représente la forme la plus complète de la pos-

sibilité de la conscience de soi, le prolétariat nous permet de comprendre pourquoi les classes antérieures ne pouvaient accéder à cette conscience.

Or, une telle interprétation présuppose la science (ou la conscience) présente, à l'état embryonnaire, dans le mouvement réel lui-même. Puisque science et conscience coïncident, la conscience devient alors l'expression spontanée du savoir absolu dont le prolétariat, comme classe la plus achevée de l'Histoire, serait le porteur. Alors nul n'est besoin d'apporter la science de l'extérieur ni encore de produire cette science. Il en est de même pour la conscience: la conscience se révèle d'elle-même à la classe que la réalité historique a produite. Nous avons ici reconnu le fondement de l'interprétation du marxisme par Lukàcs. Althusser récuse une telle interprétation:

"Cet humanisme "gauchiste" désignait le prolétariat comme le lieu et le missionnaire de l'essence humaine (...). L'alliance de la philosophie et du prolétariat, annoncée par les textes de Jeunesse de Marx, cessait d'être une alliance entre deux parties extérieures l'une à l'autre. Le prolétariat, essence humaine en révolte contre sa négation radicale, devenait l'affirmation révolutionnaire de l'essence humaine: le prolétariat était ainsi philosophie en acte, et sa pratique politique la philosophie même. Le rôle de Marx se réduisait alors à conférer à cette philosophie agie et vécue en son lieu de naissance, la simple forme de la conscience de soi. (...)

La thèse kautskyste et léniniste de la production de la théorie marxiste par une pratique théorique spécifique, en dehors du prolétariat, et de l'"importation" de la théorie marxiste dans le mouvement ouvrier, se trouvait récusée sans égards (...)." (Althusser, L. 1968 a: 180)

Or, Althusser considère la théorie comme étant une réalité extérieure à la pratique de la lutte des classes, car cette pratique en elle-même ne produit pas de théorie. Cette précision est essentielle afin de protéger le marxisme contre le danger idéologique le plus menaçant, à savoir "(...) la création et le règne de prétendues théories qui n'ont rien à voir avec la vraie théorie, mais ne sont que des sous-produits de l'activité technique". (Althusser, L. 1974 a: 172, note 9) Or, nous savons que le "sous-produit" théorique de l'activité technique du prolétariat est, selon Lénine, le spontanéisme. C'est ce que nous devons maintenant examiner.

e) Lénine: "Sans théorie révolutionnaire, pas de mouvement révolutionnaire."

Selon Lénine, la théorie n'est pas issue directement de la lutte des classes au niveau économique. Marx, Engels ont produit le socialisme scientifique suite à l'étude de théories philosophique, historique, économique originant ~~de~~ intellectuels reliés à la classe dominante. Il fallait

donc qu'ils soient au même niveau que la bourgeoisie pour critiquer ses théories et fonder ainsi une science révolutionnaire. Il en est, dit-il, de même en Russie : "(...) la doctrine théorique de la social-démocratie surgit d'une façon tout à fait indépendante de la croissance spontanée du mouvement ouvrier (...)". (Lénine, V. 1974: 38)

Pour appuyer sa pensée, Lénine cite Kautsky:

"(...) le socialisme et la lutte de classe surgissent parallèlement et ne s'engendrent pas l'un l'autre; ils surgissent de prémisses différentes. La conscience socialiste d'aujourd'hui ne peut surgir que sur la base d'une profonde connaissance scientifique. En effet, la science économique contemporaine est autant une condition de la production socialiste que, par exemple, la technique moderne et malgré tout son désir le prolétariat ne peut créer ni l'une ni l'autre; toutes deux surgissent du processus social contemporain. Or, le porteur de la science n'est pas le prolétariat, mais les intellectuels bourgeois (souligné par K. K.): c'est en effet dans le cerveau de certains individus de cette catégorie qu'est né le socialisme contemporain (...). Aussi donc la conscience socialiste est un élément importé du dehors (...) dans la lutte de classe du prolétariat, et non quelque chose qui en surgit spontanément (...). Ainsi le vieux programme de Heinfeld disait-il très justement que la tâche de la social-démocratie est d'introduire dans le prolétariat (littéralement: de remplir le prolétariat) la conscience de sa situation et la conscience de sa mission. Point ne serait besoin de le faire si cette conscience émanait naturellement de la lutte de classe." (Kautsky, K. cité par Lénine, V. 1974: 48)

Selon Kautsky que Lénine appuie, il ne peut donc y avoir de science que les masses ouvrières produiraient d'elles-mêmes. Le seul mouvement ouvrier possible est le "trade-unionisme" et ce dernier ne sert pas les intérêts des ouvriers mais ceux de la classe dominante. Les luttes que mène la classe ouvrière contre la classe dominante ne peuvent pas d'elles-mêmes accéder au stade conscient. Tout au plus représentent-elles une "forme embryonnaire du conscient". (Lénine, V. 1974: 37) Ainsi, c'est une erreur de penser que l'idéologie reliée à la science marxiste provient des luttes ouvrières. "L'élément conscient" que doit acquérir la classe ouvrière n'est pas issu de la pratique économique ou politique de cette classe. L'expérience de la lutte de classe en Russie le démontre:

"Les ouvriers, avons-nous dit, ne pouvaient pas avoir encore la conscience social-démocrate. Celle-ci ne pouvait leur venir que du dehors. L'histoire de tous les pays atteste que, par ses seules forces, la classe ouvrière ne peut arriver qu'à la conscience trade-unioniste, c'est-à-dire à la conviction qu'il faut s'unir en syndicats, mener la lutte contre le patronat, réclamer du gouvernement telles ou telles lois nécessaires aux ouvriers, etc." (Lénine, V. 1974: 37-38)

Le seul genre de lutte que la classe ouvrière puisse d'elle-même, spontanément, mener est donc la lutte économique. Or, notons déjà que ce genre de lutte ne fait que

privilégier le "je", le moi, l'individualité, qu'il ne donne pas de conscience de classe. Lénine dit que "(...) l'instinctif est précisément l'inconscient (le spontané), auquel les socialistes doivent venir en aide (...)".

(Lénine, V. 1974: 54)

Ainsi, la position politique de Lénine nous porte à affirmer:

- 1) qu'il existe "naturellement" une première conscience-inconsciente: l'"instinctif";
- 2) que le prolétariat ne peut pas de lui-même, par la seule pratique de la lutte des classes au niveau économique, produire la théorie susceptible d'orienter un mouvement révolutionnaire;
- 3) qu'il faut obligatoirement apporter la théorie au prolétariat pour qu'advienne ce que nous appelons une deuxième conscience: conscience essentielle à la pratique révolutionnaire.

Pourquoi, selon Lénine, le prolétariat ne peut-il pas produire la théorie de sa propre pratique? Pour y répondre, il faut certes se rapporter au problème de la division de travail — travail intellectuel, travail manuel — en société capitaliste. Dans cette société, la bourgeoisie a

monopôlisé le travail intellectuel. Ainsi, le prolétariat peut difficilement accéder à l'univers théorique. Si certains individus prolétaires y accèdent, ils délaissent leur origine de classe, ils s'identifient et épousent les idées de la classe dominante.

Pourtant, attribuer seulement à la division du travail les limites reliées aux luttes ouvrières nous enferme dans un cercle. En effet, faut-il attendre une révolution socialiste pour que le prolétariat produise la théorie dont il a besoin? Mais alors que se passe-t-il avant cette révolution?

Il nous semble que Lénine ne résout pas entièrement ce problème. Du moins, la réponse qu'il apporte nous ouvre la voie à une autre question: est-ce que la théorie scientifique doit être apportée au prolétariat parce que ce dernier produit spontanément, en raison du fait qu'il est, comme tout individu, un animal idéologique, des théories idéologiques concernant sa propre histoire passée ou future?

Or, nous savons qu'Althusser exige comme préalable à la production scientifique un état de conscience, à savoir une conscience décentrée. Il faut donc qu'il y ait d'abord un "décentrement" dans la conscience pour qu'advienne une conscience révolutionnaire. Or, au départ, ce "décentrement"

ne pourrait être effectué que chez des intellectuels ayant adhéré à une position de classe prolétarienne. D'ailleurs, selon Althusser, Marx lui-même n'a pu fonder une théorie scientifique de l'Histoire que par un "décentrement" suite à une position de classe prolétarienne.

f) Théorie et conscience chez Althusser

Nous avons souligné plus haut que, selon Lénine, l'idéologie spontanée de la classe ouvrière ne peut être que du "trade-unionisme", du "réformisme", etc. En ce qui concerne la raison des limites reliées aux luttes de la classe ouvrière, Lénine affirme:

"Mais pourquoi (...) le mouvement spontané, qui va dans le sens du moindre effort, mène-t-il précisément à la domination de l'idéologie bourgeoise? Pour cette simple raison que, chronologiquement, l'idéologie bourgeoise est bien plus ancienne que l'idéologie socialiste, qu'elle est plus amplement élaborée et possède infiniment plus de moyens de diffusion." (Lénine, V. 1974: 51)

Ainsi, selon Lénine, la classe ouvrière irait spontanément au socialisme si l'idéologie bourgeoise n'était pas celle qui "spontanément (...) s'impose à l'ouvrier". Mais alors qui produit l'idéologie socialiste? Et si le problème est celui de la diffusion, cela ne signifie-t-il pas que la théorie doit parvenir du dehors du prolétariat?

Il semble donc que ce soit pour des raisons d'ordre purement empirique, c'est-à-dire un décalage dans l'ordre de l'apparition des idéologies, que Lénine préconise la nécessité d'importer la théorie chez la classe ouvrière. Ainsi, l'apport extérieur de la théorie marxiste par des intellectuels deviendrait futile dans une société où la division du travail — et en conséquence l'idéologie bourgeoise — disparaîtrait. La théorie serait alors produite par le prolétariat lui-même, seule classe habilitée à construire de la manière la plus adéquate la théorie nécessaire au maintien de sa domination. Ainsi donc le rôle des intellectuels deviendrait nettement injustifié (du moins au sens traditionnel du terme) dans une société où serait abolie la division du travail.

Pourtant nous pensons que Lénine ne résout pas entièrement le problème de la production de la théorie du matérialisme historique. En effet, il nous semble qu'il laisse la voie à une autre solution. Ainsi, nous pensons qu'Althusser, suite à une conception différente de l'idéologie, répond d'une manière différente au problème posé par Lénine concernant les limites rattachées aux luttes de la classe ouvrière.

Nous pensons qu'indirectement (ou plutôt sous le mode

de l'impensé de sa théorie de l'idéologie en général)
Althusser répond à Lénine en formulant une anthropologie illustrant pourquoi la perception du réel est toujours déformée, pourquoi, au bout du compte, toute lutte économique, seule lutte que le prolétariat peut de lui-même mener, conduit nécessairement à une surestimation du "je" (meilleure condition de vie, de travail pour soi-même — aucune conscience politique révolutionnaire), surestimation inhérente à l'idéologie juridique bourgeoise mais dont la cause n'est pas à rechercher dans cette idéologie. En effet, comme nous l'avons déjà souligné, l'idéologie juridique ne fait, selon Althusser, qu'amplifier la "forme-sujet" que revêt nécessairement tout petit de l'animal humain dans son construction en humain.

Ainsi, nous retrouvons une anthropologie chez Althusser. Fondamentalement, elle nous apprend que tout rapport aux conditions matérielles d'existence s'effectue par l'intermédiaire d'un rapport imaginaire aliénant dont l'effet consiste en la reconnaissance d'être, comme individu, un sujet libre, autonome. Par contre, cet effet-sujet produit chez lui un effet de méconnaissance, à savoir qu'il est un être déterminé par les rapports sociaux de production d'une société donnée.

En produisant une sorte de première conscience (conscience-inconsciente) sous le mode illusoire de l'autonomie du "je", le rapport imaginaire est, à notre avis, le concept utilisé par Althusser pour illustrer, d'une part, le fonctionnement théorique de l'idéologie, d'autre part, la raison de l'idéologie. L'idéologie est éternelle: elle existe dans toute société et permet la reproduction de cette société par la médiation des éléments idéologiques présents chez l'animal humain en tant qu'il est humain. L'idéologie fonctionne théoriquement selon le modèle du rapport imaginaire: les Oeuvres de Jeunesse chez Marx illustrent ce fonctionnement.

Ces effets du "rapport imaginaire" dans la théorie et la pratique sociale correspondent à une manière d'être de l'animal humain. En conséquence, ils ne peuvent absolument pas disparaître malgré les transformations sociales. C'est là l'interprétation que nous faisons de la théorie de l'idéologie en général chez Althusser.

Quelle est la conséquence déterminante de ce "rapport imaginaire"? Elle est la suivante: cette aliénation de l'individu dans une image qui fonde le social dans l'intériorité d'un sujet, d'un "moi" se croyant autonome permet à Althusser d'affirmer, suite à Kautsky et à Lénine, que la

théorie marxiste ne peut être produite par la pratique du prolétariat. Si ce dernier ne peut par sa pratique produire de théorie (et s'il en produit, elle se réduira aux effets du rapport imaginaire énumérés ci-haut), il lui est donc impossible d'accéder sans l'apport extérieur de la théorie marxiste à une seconde conscience (la première étant liée au rapport imaginaire), conscience essentielle à la prise en considération du rôle révolutionnaire qu'il doit jouer dans l'Histoire.

L'aliénation produit donc une première forme de conscience-inconsciente: elle est le lot de chaque individu qui, à la naissance, ne représente absolument pas le Genre comme le prétendait Hegel. Cette précision nous paraît essentielle pour saisir adéquatement notre interprétation.

A notre avis, le petit d'homme à la naissance ne serait pas Homme (sens générique) par la seule vertu d'être un rejeton d'humain. Il n'y aurait pas d'essence humaine transmise héréditairement. Ce qui au départ distingue le petit d'homme des autres animaux (et cette distinction nous paraît incontestable), c'est une prématuration de la naissance dont la théorie de Bolk, à sa manière, tente d'expliquer la cause. Or, la conséquence de cette prématuration est évidente (et à notre avis aussi évidente que le fait qu'un rejeton

d'homme n'est pas un rejeton d'abeille): tout petit d'homme doit nécessairement se construire, peu importe la société, un mode de subjectivité, sans lequel il ne peut pas s'inscrire dans la Norme humaine. Cette construction est reliée aux phénomènes psychiques dont Freud et par la suite Lacan nous ont ouvert la voie à la compréhension de leur causalité propre. Cette constitution d'un psychisme est essentielle (et ne relève pas d'un mode de production particulier) et elle doit se maintenir sous peine de désagrégation du sujet dans un tout océanique dont les conséquences sont suffisamment illustrées par la pratique psychanalytique.

C'est donc exclusivement au niveau des processus de constitution psychique et non au niveau d'une essence humaine (Etre générique) qu'il nous paraît possible de parler d'aliénation chez Althusser. L'élaboration du psychisme produirait une conscience-inconsciente. Cette dernière n'est pas une "fausse" conscience: elle est le moule élémentaire exigé pour l'intégration sociale sans pour autant être produite par la société. Le social n'est pour rien dans la constitution de la forme psychique (tout en l'étant certainement quant au contenu) car cette dernière est un état relié à l'inachèvement organique de tout petit d'homme.

Il nous paraît alors légitime de poser le problème de la seconde conscience, conscience politique, révolutionnaire reliée à l'acquisition de la théorie marxiste. Ce problème n'a pas explicitement été posé par Althusser en ce qui concerne le prolétariat. Cependant, nous croyons qu'il est au moins implicitement posé en ce qui concerne la petite-bourgeoisie. Parlant de ces deux classes, Althusser affirme:

"Comme tout "intellectuel", un professeur de philosophie est un petit bourgeois. (...) Tu sais ce que Lénine dit des "intellectuels". Individuellement certains peuvent être (politiquement) des révolutionnaires déclarés, et courageux. Mais dans leur masse, ils restent "indécrottablement" petits-bourgeois par leur idéologie. (...) Pour devenir des "idéologues de la classe ouvrière" (Lénine), des "intellectuels organiques" du prolétariat (Gramsci), il faut que les intellectuels réalisent une révolution radicale dans leurs idées: rééducation longue, douloureuse, difficile. Une lutte sans fin, extérieure et intérieure. Les prolétaires, eux, ont un "instinct de classe" qui leur facilite le passage sur les "positions de classe" prolétariennes. Les intellectuels au contraire ont un instinct de classe petit-bourgeois qui résiste farouchement à ce passage." (Althusser, L. 1976: 36-37)

Les prolétaires ont un instinct de classe prolétarien. Mais cet instinct est "subjectif et spontané". Ainsi, malgré cet instinct qui les privilégie, cela ne signifie pas qu'ils adhèrent automatiquement à une position de classe qui corresponde à leur situation objective dans la lutte de classes.

Les prolétaires ont bien un "instinct de classe", mais nous savons depuis Lénine que cet "instinct", laissé à lui-même, limite la lutte de classes au niveau économique. L'"instinct de classe" est "subjectif et spontané". En tant que tel, il ne relève que de l'individu et de sa réaction spontanée contre toute augmentation du temps de travail, toute diminution de salaire, etc. Au contraire, la position de classe est "objective et rationnelle", elle est axée sur une position politique dont l'objectif est le renversement du pouvoir et la formation d'un Etat socialiste.

Pour passer de l'"instinct de classe" prolétarien à une position de classe prolétarienne, les prolétaires n'ont besoin que d'être éduqués. D'une conscience inconsciente, ils accèderont à une seconde conscience qui s'inscrit dans le prolongement de leur pratique quotidienne. Contrairement aux prolétaires, l'"instinct de classe" des petits-bourgeois a besoin d'être révolutionné. Qu'est-ce que cela signifie? Nous constatons que la conscience-inconsciente des petits-bourgeois n'a, en général, aucun rapport direct avec la lutte de classes qui se déroule au niveau de la production matérielle. La petite-bourgeoisie (nouvelle ou traditionnelle) produit ou reproduit des idées qu'elle "plaque" au réel: lois, chiffres, écritures, concepts, etc., idées qui lui semblent bien plutôt émaner de son "moi" ou d'autres "moi" que de la base matérielle de la société.

Toute sa formation, tout son "savoir faire" est axé sur une sorte de culte du "moi", de la réussite, de la promotion individuelle, bref sur une valorisation du "je".

En ce qui concerne les petits-bourgeois "savants", (à l'encontre de toute une couche de la petite-bourgeoisie qui ne théorise pas) nous sommes portés à croire que leur conscience-inconsciente constitue la matière première de leur analyse théorique. Les éléments qui composent cette conscience-inconsciente, éléments que la psychanalyse nous dévoile (i.e. rapport imaginaire-illusion d'autonomie du moi), sont utilisés dans leur analyse théorique. Leurs discours basés sur l'illusoire autonomie du "je" ne font que reproduire en écho, que répéter sur le mode théorique les effets du "rapport imaginaire". Ils sont ainsi inévitablement enfermés dans le cercle d'une réflexion sur les formes spontanées du "moi", formes que l'on retrouve dans les idéologies pratiques (religieuse, esthétique, politique, juridique, etc.) et qui servent la reproduction des rapports de production. Ces formes spontanées du "moi" servent à reproduire toutes les sociétés ayant déjà existé ou qui existeront. La différence concernant la possibilité de la reproduction relève du contenu et non de la forme. Par exemple, en société capitaliste, c'est le "moi" juridique qui est déterminant. Dans le mode de production féodal,

c'était le "moi" religieux: l'âme de monsieur "x" ou de madame "y". Mais ce n'est qu'avec le mode de production marchand qu'une ampleur considérable est attachée au "moi", car la structure économique en exige une promotion inusitée jusque-là dans l'Histoire.

En ce qui concerne les petits-bourgeois "savants", ils ne font que théoriser, comme nous le disions plus haut, la structure imaginaire du "moi". Il servent ainsi, et d'une manière inconsciente, ce que la structure sociale capitaliste leur commande dans sa production et pour sa reproduction.

Isolés de l'histoire réelle, ils n'ont rien dans leurs expériences ou leur formation théorique (sinon l'habitude à la théorie, à l'abstraction) qui peut leur être d'une quelconque utilité pour briser le cercle clos de leur première conscience. La seconde conscience doit donc être en rupture complète d'avec la première. C'est en ces termes que nous interprétons Althusser lorsqu'il affirme:

"Pour "comprendre" Le Capital, il faut, ou bien (comme les ouvriers) avoir l'expérience directe de l'exploitation capitaliste, ou bien (comme les militants révolutionnaires, qu'ils soient ouvriers ou intellectuels) avoir fait l'effort nécessaire pour venir "sur les positions de la classe ouvrière". Ceux qui ne sont ni

ouvriers ni militants révolutionnaires, même s'ils sont très "savants" (comme les "économistes", "historiens" et "philosophes"), doivent savoir que le prix à payer pour cette compréhension, c'est une révolution dans leur conscience, massivement dominée par les préjugés de l'idéologie bourgeoise." (Althusser, L. 1976: 50 C'est nous qui soulignons. D.M.)

Quelles sont chez les "savants" les conditions nécessaires pour opérer cette révolution dans leur conscience? Les "savants" travaillent dans la théorie. En aucune façon et malgré la prétention de certains intellectuels petits-bourgeois gauchistes, ils n'ont la pratique directe de l'exploitation capitaliste. Ces "savants" sont dans la théorie et leurs pratiques se limitent à produire ou à reproduire la théorie. C'est donc, en dernière instance, au niveau de la théorie (Marx n'a pas échappé à cela: communiste, il servait pourtant dans ses premiers écrits des intérêts de classe bourgeois), là où il travaille, qu'une transformation de leur conscience devient possible. La pratique de la lutte de classes ne donne pas ipso facto une conscience théorique marxiste. Althusser lutte contre l'empirisme: l'expérience ne fournit pas le concept de plus-value. En tant que concept, la plus-value (contrairement au profit) n'existe pas dans un coin de l'usine ou dans un portefeuille: en conséquence elle est un produit de la pensée, produit permettant de comprendre l'origine


du profit (qui lui existe dans un portefeuille ou dans une banque).

En ce qui concerne la petite-bourgeoisie, il faut superposer la théorie marxiste-léniniste à la théorie bourgeoise dont elle est spontanément le porte-parole.

Il appartient au matérialisme dialectique de lutter contre ce qui constitue le fondement de la production idéologique. Or, à notre avis et nous croyons par là traduire le sens profond de la pensée d'Althusser, cette production idéologique s'enracine, en dernière instance, dans la "forme-sujet" que doit épouser tout petit d'homme. Cette forme constitue les éléments de la première conscience, conscience inéluctablement idéologique.

Il faut donc lutter pour produire une seconde conscience, lutte basée sur la théorie du matérialisme historique. Seule la connaissance de l'Histoire comme Histoire de la lutte des classes et non lutte de sujets (qu'ils soient individus ou classes) permet de reconnaître les discours qui puisent dans les formes idéologiques spontanées du "moi". Cette reconnaissance permet une maîtrise au niveau théorique de ce qui, au bout du compte, sert les intérêts de la classe dominante. Le travail théorique ne devient-il pas alors pratique politique dont la portée serait décisive?

La pratique théorique de Marx n'est pas une pratique qui exprime la totalité (au sens hégélien) des connaissances relevant du fonctionnement des sociétés. Dans la théorie, et Marx était, entre autres, dans la théorie, il reste beaucoup à produire. Ceux qui prétendent que le marxisme est une Bible où la Vérité (pratique) est écrite au futur antérieur, qu'il n'y a plus rien à penser parce que tout a été pensé et compris, ceux-là, croyons-nous, conduisent Marx à n'être qu'un démiurge ayant solutionné par avance tous les problèmes. Or, Marx n'était pas Dieu: il était Marx et travaillait dans la théorie. Ainsi a-t-il pu poser la base scientifique essentielle à l'organisation du mouvement ouvrier. Cette pratique théorique scientifique doit, comme toute autre pratique scientifique, être poursuivie.



CONCLUSION

Nous sommes partis de l'hypothèse selon laquelle la théorie de l'idéologie en général chez Althusser recelait une anthropologie. Dès le départ, nous nous heurtions à deux difficultés. Première difficulté: la présence d'une anthropologie dans la théorie scientifique de Marx est fortement contestée par la plupart des marxistes. En effet, l'originalité exceptionnelle de Marx ne consiste-t-elle pas dans la démonstration selon laquelle l'animal humain est un animal qui reçoit tout des rapports sociaux? Si tel est le cas, toute recherche qui se propose de dégager certains caractères immuables, transhistoriques chez l'animal humain ne risque-t-elle pas de sombrer en-deça des acquis du marxisme, de substituer à la théorie du matérialisme dialectique l'ancienne métaphysique qui explique l'homme et les phénomènes sociaux en leur attribuant une définition éternelle, immuable, reliée à une cause externe? Deuxième difficulté: Althusser est un interprète de Marx. Or, tout l'effort de cet interprète ne consiste-t-il pas à démontrer que Marx n'est devenu marxiste qu'à la suite du rejet de l'anthropologie humaniste dont il épousa la problématique jusqu'en 1845?

Cependant, nous avons aussi appris du même auteur que la science n'abolit pas l'idéologie, que l'humanisme ne meurt pas, qu'il est, en tant qu'idéologie, toujours prêt à ressurgir dans la pratique théorique scientifique. Ainsi, selon Althusser, il ne peut exister une science à l'état pur, une science sans idéologie. Nous nous sommes alors posé la question suivante: pourquoi l'humanisme ne meurt-il pas, pourquoi l'idéologie est-elle toujours présente tant dans la structure sociale que dans toute problématique théorique? Pour répondre à cette question, il nous a semblé qu'il fallait dépasser ce que fournit une simple lecture littérale d'un auteur.

En effet, suite à la lecture des notes pour une recherche émises dans l'article d'Althusser sur l'idéologie et les Appareils Idéologiques d'Etat (1970), nous avons été étonné par la similitude que l'on retrouve entre le sens du concept d'imaginaire utilisé par l'auteur pour construire sa théorie de l'idéologie en général et le sens de ce même concept d'imaginaire employé par Lacan pour rendre compte de la structuration ontologique du sujet humain. Pourtant, Althusser ne fait aucun lien entre sa théorie de l'idéologie et le système psychanalytique de Lacan. Par contre, dans un article intitulé Freud et Lacan, Althusser fait explicitement allusion au caractère le plus original de l'oeuvre de Lacan, à savoir la découverte selon laquelle le passage de l'existence biologique à

l'existence humaine s'effectuait sous l'égide de deux moments essentiels, ceux de l'imaginaire et du symbolique. (Althusser, L. 1976: 24-25) Cet article écrit en 1964. levait, à notre avis, tout doute concernant la synonymie du concept d'imaginaire chez Althusser et Lacan. D'ailleurs, Althusser souligne à la fin de cette étude que toute recherche théorique sur l'idéologie doit, pour sa propre fécondité, tenir compte de la structure de la méconnaissance imaginaire du moi puisque dans les formations idéologiques, il se reconnaît.

Nous avons pris au sérieux ces propos, car ils sont le produit d'Althusser lui-même. Suite à ce constat d'une influence certaine de Lacan sur Althusser, il nous fallait d'abord poser la question du rôle que jouait le concept d'imaginaire dans la psychanalyse lacanienne. Or, nous avons constaté qu'il sert, avec les concepts de symbolique et de réel, à la mise en place d'une anthropologie anti-humaniste. Alors, nous nous sommes posés la question s'il ne jouait pas le même rôle chez Althusser. Pour Lacan, l'imaginaire est une réalité déformante: par l'illusion d'autonomie qu'il provoque chez le sujet, il masque à ce dernier sa Vérité, à savoir d'être déterminé, agi par l'Ordre symbolique. Or, d'une certaine manière, l'imaginaire dans la théorie de l'idéologie en général chez Althusser ne joue-t-il pas le même rôle? Ne provoque-t-il pas, selon notre auteur,

l'illusion d'autonomie, de liberté chez le sujet qui, on le sait, est déterminé, c'est-à-dire "est agi" par les rapports de production de la structure sociale?

La question du sujet devint ainsi au centre de notre analyse. Au départ, il nous fallait situer la question du sujet chez Althusser par rapport au problème du sujet tel que secrété par une idéologie particulière, à savoir l'idéologie juridique. A elle seule, la sphère de la circulation des marchandises n'implique-t-elle pas la mise en scène de sujets libres et égaux? La structure économique d'un mode de production où apparaissent des rapports marchands produirait-elle la "forme-sujet"? Face à ce problème, nous avons dû prendre position contre B. Edelman qui réduit le problème de la constitution des individus en sujets à l'interpellation originant de la structure économique. Il nous semble que la notion de sujet chez Althusser déborde, en sa problématique, le simple cadre d'une analyse empirique. D'ailleurs, notre auteur ne laisse aucune équivoque à ce sujet. L'idéologie en général n'a pas d'histoire. En tant que telle, elle ne représente pas les conditions matérielles d'existence, mais le rapport imaginaire des individus à ces conditions d'existence.

Ainsi, nous étions en mesure d'insister sur la construction théorique originale du concept d'idéologie chez Althusser,

construction dont le contenu manifeste une filiation directe avec l'anthropologie de Lacan.

Suite à un tel constat, nous avons avancé un certain nombre de thèses:

1) L'anthropologie d'Althusser est présente lorsqu'il se propose d'expliquer le fonctionnement de la reproduction des rapports de production dans une société. En effet, nous avons proposé l'interprétation selon laquelle l'imaginaire constitutif de l'individu jouait un rôle dans sa relation d'identification au Sujet. Au lieu de voir dans le Sujet un Ordre symbolique transcendant le sujet et l'interpellant, nous avons tenté de concevoir le Sujet comme une réalité impliquée (investie), voire intriquée dans l'imaginaire du sujet en ce que cet imaginaire produit un effet d'Absolu analogue au caractère Absolu, transcendant de l'Ordre symbolique qui détermine le sujet et le fait agir. Nous avons apporté cette interprétation afin d'expliquer comment le rapport imaginaire est matérialisé dans les Appareils Idéologiques d'Etat. Ainsi, nous avons pensé cette matérialisation en termes de déplacement d'une image (Absolue) dans les Appareils Idéologiques d'Etat en affirmant que chacun de ces appareils idéologiques était constitué d'un Sujet absolu (imaginaire idéalisé du sujet) et d'un individu concret déjà

sujet assujetti à cette image. Ce qui est, à notre avis, le cas autant pour le juge qui représente dans l'Appareil Idéologique d'Etat juridique l'image idéalisée de la Justice (le juge = S + s) que pour le prêtre, le père, l'enseignant, le président du syndicat, etc. L'individu chez qui l'interpellation en sujet a fonctionné s'identifie à cette image (puisque cette image est son idéal) matérialisée par une personne Sujet et sujet. C'est pourquoi il voit dans le juge l'image de lui-même, sa propre image alors que nous savons qu'il s'agit de l'image d'un autre, que ce n'est pas la sienne, qu'elle masque ainsi au sujet l'assujettissement dont il est victime. Là où il croit voir sa propre image, il ne voit que l'image de l'autre. Ainsi ne perçoit-il pas sa propre soumission parce que le fonctionnement du psychisme qui le constitue en animal humain se retrouve dans les Appareils Idéologiques d'Etat. Or, en système capitaliste, ces appareils servent, à leur manière, à maintenir, par la soumission inconsciente qu'ils provoquent, la domination de rapports sociaux d'exploitation propres à ce système.

2) Nous avons aussi avancé la thèse selon laquelle l'anthropologie d'Althusser déterminait son épistémologie, c'est-à-dire sa conception de la science comme réalité dotée d'un mécanisme produisant un "effet de connaissance" différent de l'"effet de connaissance" idéologique. En effet, puisque l'idéologie

fonctionne avec la notion de sujet, la science ne peut être qu'un discours sans sujet et décentré.

Or, les Oeuvres de Jeunesse chez Marx sont considérées par Althusser comme étant idéologiques. Pourquoi? C'est qu'elles fonctionnent théoriquement avec l'effet que produit le rapport imaginaire, à savoir la forme sujet. Ainsi, nous avons pu affirmer que les Manuscrits de 1844 fonctionnaient selon le mode du double-autre-centre-aliénation de soi dans une image autre que le sujet (le prolétariat représentant le Genre aliéné), dépositaire d'une essence aliénée, n'aurait qu'à récupérer pour retrouver sa Vérité et la Vérité du Genre. Ainsi adviendrait la Vérité, la réconciliation de l'Homme avec lui-même dans la société communiste.

3) Il nous a semblé que l'anthropologie d'Althusser déterminait, en partie du moins, sa deuxième définition de la philosophie. En effet, lorsqu'Althusser définit l'histoire de la philosophie comme une lutte "éternelle" entre deux tendances, l'idéalisme et le matérialisme, il affirme par le fait même que l'idéalisme ne disparaîtra jamais de cette histoire. Pourquoi? Là encore, nous avons crû y voir l'influence d'une définition de l'animal humain comme animal idéologique. Ainsi, l'idéalisme aurait quelque chose à voir avec la "forme-sujet", avec la nécessité pour tout individu de devenir sujet.

4) En dernier lieu, nous devons soulever le problème du lien entre ce que nous appelons l'anthropologie d'Althusser et l'acquisition (ou la production) d'une conscience révolutionnaire chez le prolétariat. Nous croyons que ce problème se pose avec acuité, car si l'animal humain est un animal idéologique, le prolétariat ne peut sortir, de lui-même, de l'idéologie. Ainsi se trouve justifié le rôle des intellectuels au sein d'un parti politique.

Si notre hypothèse selon laquelle il y a une anthropologie chez Althusser est exacte, faut-il alors considérer ce projet tacite de l'auteur comme un projet qui s'inscrit en faux avec toute recherche visant à faire avancer la théorie marxiste? Nous ne le pensons pas et cela d'autant plus que Marx lui-même considérait l'étude de l'organisation corporelle de l'animal humain comme étant essentielle à une juste compréhension de l'Histoire:

"La condition première de toute histoire humaine est naturellement l'existence d'êtres humains vivants. Le premier état de fait à constater est donc la complexion corporelle de ces individus et les rapports qu'elle leur crée avec le reste de la nature. Nous ne pouvons naturellement pas faire ici une étude approfondie de la constitution physique de l'homme elle-même, ni des conditions naturelles que les hommes ont trouvées toutes prêtes, conditions géologiques, orographiques, hydrographiques, climatiques et autres. Toute histoire doit partir de ces bases naturelles et de leur modification par l'action des hommes au cours de l'histoire." (Marx, K. 1968: 45)

Quand Marx écrit en 1845 que toute science de l'histoire doit d'abord tenir compte de la complexion corporelle des individus, de leur constitution physique, il ignore, cela va de soi, un élément essentiel de la structure de l'animal humain, à savoir l'inconscient. Cinquante ans plus tard, Freud nous a démontré que la connaissance de l'origine des phénomènes culturels, art, religion, mythe, etc. exige la prise en considération de l'inconscient. Il est indéniable que Marx refuserait toute analyse qui conçoit l'idéologie (ou encore tous les modes d'appropriation du monde réel par les pratiques esthétique, religieuse, éthique, technique...) comme le symptôme d'une réalité inconsciente. Par contre, s'il faut prendre au sérieux le fait de la nécessité, pour comprendre l'histoire des sociétés, d'une étude de la complexion corporelle de l'animal humain, il est incontestable que Marx examinerait l'aspect inconscient chez ce dernier. Il nous semble que c'est un des mérites d'Althusser d'avoir esquissé une analyse de ce genre. Au bout du compte, ne nous fournit-il pas certains éléments nous permettant d'amorcer une telle analyse? Il faudra bien, un jour ou l'autre, que la théorie marxiste prenne au sérieux le fait que l'animal humain est constitué de certains éléments qui le produisent humain et non animal tout court. Nous avons plus particulièrement pensé ici à un de ces éléments: l'inconscient et ses effets chez les individus qui vivent dans des rapports sociaux déterminés.

OUVRAGES CITES

- Althusser, L., (1967) "Sur le travail théorique. Difficultés et ressources" dans La Pensée, Volume 132, 3722.
- Althusser, L., (1968a) Lire le Capital, Tome I, Petite collection Maspero, Paris, 184 pages.
- Althusser, L., (1968b) Lire le Capital, Tome II, Petite collection Maspero, Paris, 226 pages.
- Althusser, L., (1968c) Préface à la 2e édition espagnole de Pour Marx: La révolution teórica de Marx, 21e édition, Mexico-Buenos Aires, Siglo.
- Althusser, L., (1969) "Avertissement aux lecteurs du Livre I du Capital" dans Marx, K., Le Capital, Livre I, Garnier-Flammarion, Paris, 7-30.
- Althusser, L., (1972) Lénine et la philosophie suivi de Marx et Lénine devant Hegel, Petite collection Maspero, Paris, 93 pages.
- Althusser, L., (1973) Réponse à John Lewis, François Maspero, Paris, 101 pages.
- Althusser, L., (1974a) Pour Marx, François Maspero, Paris, 258 pages.
- Althusser, L., (1974b) Philosophie et philosophie spontanée des savants (1967), François Maspero, Paris, 157 pages.
- Althusser, L., (1974c) Eléments d'auto-critique, Hachette Littérature, Paris, 126 pages.
- Althusser, L., (1976) Positions (1964-1975), Ed. Sociales, Paris, 172 pages.
- Balibar, E. (1968b) Lire le Capital, Tome II, Petite collection Maspero, Paris, 226 pages.

- Bolk, L., (1960) "La Genèse de l'Homme" dans Arguments, Volume 18, 3-13.
- Clément, C., (1977) Pour une critique marxiste de la théorie psychanalytique, Ed. Sociales, Paris, 282 pages.
- Dufour, M., (1973) "Lacan et Althusser: une rencontre et des promesses" dans Leroux, G., Lacharité, N., Hébert, R., Culture et langage, Ed. Hurtubise HMH, Montréal, 167-195.
- Edelman, B., (1973) Le Droit saisi par la photographie (Éléments pour une théorie marxiste du droit), François Maspero, Paris.
- Fagès, J.B., (1971) Comprendre Jacques Lacan, Ed. Edouard Privat, Paris, 123 pages.
- Feuerbach, L., (1960) Manifestes philosophiques, Traduction de Louis Althusser, Presses Universitaires de France, Paris, 237 pages.
- Freud, S., (1968) Métapsychologie, Gallimard, Paris, 237 pages.
- Henry, M., (1979) "La rationalité selon Marx", Geraets, T.F., (Ed.), La rationalité aujourd'hui, Ed. de l'Université d'Ottawa, Ottawa, 1979.
- Ipola, E. de (1976) "Critique de la théorie d'Althusser sur l'idéologie" dans L'Homme et la Société, Volumes 41-42, 35-70.
- Karsz, S., (1974) Théorie et politique: Louis Althusser, Fayard, Paris, 340 pages.
- Labica, G., (1973) "De l'Égalité" dans Dialectiques, Volumes 1-2, 3-29.
- Labica, G., (1976) Le statut marxiste de la philosophie, Ed. Complexe, Bruxelles, 396 pages.
- Lacan, J., (1966) Écrits, Seuil; Paris, 920 pages.

- Lacan, J., (1973) Le Séminaire Livre XI: les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse (1964), Seuil, Paris, 254 pages.
- Lalande, A., (1968) Vocabulaire technique et critique de la philosophie, Presses Universitaires de France, Paris, 1968.
- Laplanche, J., et Pontalis, J.B., (1964) "Fantasme originare, Fantômes des origines, Origine du fantasme" dans Les Temps Modernes, Volume 215, 1833-1868.
- Laplanche, J., et Pontalis, J.B., (1971) Vocabulaire de la psychanalyse, Presses Universitaires de France, Paris, 525 pages.
- Lénine, V., (1974) Que faire ?, Ed. en langues étrangères, Pékin, 255 pages.
- Lévi-Strauss, C., (1958) Anthropologie structurale I, Plon, Paris, 452 pages.
- Lukàcs, G., (1960) Histoire et conscience de classe, Ed. de Minuit, Paris, 417 pages.
- Machery, P. (1976) "L'Histoire de la philosophie considérée comme une lutte de tendances" dans La Pensée, Volume 185, 3-25.
- Mao Tsé-Toung (1967) Quatre essais philosophiques, Ed. en langues étrangères, Pékin, 152 pages.
- Marx, K., et Engels, F., (1961) Etudes philosophiques, Ed. sociales, Paris, 208 pages.
- Marx, K., et Engels, F., (1968) L'Idéologie allemande, Ed. sociales, Paris, 636 pages.
- Marx, K., (1969) Manuscrits de 1844, Ed. Sociales, Paris, 174 pages.
- Marx, K., (1972a) Contribution à la critique de l'économie politique, Ed. Sociales, Paris, 305 pages.
- Marx, K., et Engels, F., (1972b) Critique des programmes de Gotha et d'Erfurt, Ed. Sociales, Paris, 154 pages.

- Marx, K., (1976a) Le Capital, Livre I, Ed. Sociales, Paris, 762 pages.
- Marx, K., (1976b) Le Capital, Livre II, Préface de F. Engels, Ed. Sociales, Paris, 524 pages.
- Pêcheux, M., (1975) Les vérités de la Palice, François Maspero, Paris, 279 pages.
- Rancière, J., (1966) "Le concept de critique et la critique de l'économie politique des "Manuscrits" de 1844 au "Capital" dans Althusser, L., Rancière, J., Machery, P., Lire le Capital, Tome I, François Maspero, Paris, 256 pages.