

UN PROTOCOLE DE LECTURE DANS *SUR LE JEUNE MARX*

Diego Lanciote¹

Résumé:

Cet article propose une relecture de *Sur le jeune Marx* d'Althusser, où il propose une différence entre les œuvres de jeunesse et celles de maturité de Marx à travers le problème de la distinction entre *science* et *idéologie*, notamment énoncé par la question sur le *commencement* de la science, en l'espèce, la science du marxisme. Néanmoins, à mesure que la science ne peut pas être comprise comme l'autre de l'idéologie, et la science ne peut donc pas se référer à l'idéologie comme son autre, ainsi que le vrai n'est pas l'autre du faux et vice-versa, Althusser tombe dans un grand embarras qui le force à se décaler de ce problème. Parallèlement, lire Marx et opérer la distinction entre les œuvres marxistes et celles idéologiques ne peut pas se faire par un rapport établi entre intériorité et extériorité, notamment entre le lecteur et l'écriture, ce qui résulte en un problème homologue à celui antérieur. D'où le geste d'Althusser qui insiste sur l'évasion de toutes les mutuelles références entre des représentations et qui va de pair avec celui de Hegel, particulièrement dans sa *Science de la logique*, à la différence que l'idéologie chez Althusser s'identifie pleinement à la *conscience de soi*, d'après l'héritage kantien ou le *concept* chez Hegel, dans une sorte de circulation permanente. Et la science, ou le problème du commencement du marxisme, apparemment en s'installant en dehors de cette circulation, tel un troisième qui ne s'inscrirait pas dans cette circulation, court le risque d'instaurer une extériorité suffisante pour rétablir la circulation idéologique, ce qui force Althusser à opérer une certaine tournure spéculative à travers Spinoza et sur la notion même de *conscience de soi*, organiquement liée à la notion de *problématique* en construction et dont le résultat est un certain impasse concernant le dédoublement analytique du devenir *en réel* et *idéologique* qu'exige la notion de *déformation* afin de traduire l'un en l'autre.

Mots-clés: idéologie; conscience de soi; problématique; écriture; déformation

A READING PROTOCOL IN *ON THE YOUNG MARX*

33

Abstract:

This article proposes a rereading of *On the Young Marx* by Althusser, where he introduces a distinction between Marx's early works and those of his maturity through the problem of the distinction between *science* and *ideology*, notably articulated through the question of the *beginning* of science, in this case, the science of Marxism. However, insofar as science cannot be understood as the other of ideology, and science therefore cannot refer to ideology as its other—just as the true is not the other of the false and vice versa—Althusser encounters a significant difficulty that forces him to distance himself from this problem. Similarly, reading Marx and distinguishing between Marxist works and ideological ones cannot be based on a relationship established between interiority and exteriority, notably between the reader and the writing, which results in a problem analogous to the previous one. Hence Althusser's gesture, which insists on the avoidance of all mutual references between representations, aligns with that of Hegel, particularly in his *Science of Logic*. The difference, however, lies in the fact that, for Althusser, ideology is fully identified with *self-consciousness*, according to the Kantian legacy or the *concept* in Hegel, within a sort of permanent circulation. Science, or the problem of the beginning of Marxism, seemingly situating itself outside this circulation, as a "third element" that would not inscribe itself within it, risks establishing an exteriority sufficient to reestablish ideological circulation. This compels Althusser to adopt a certain speculative turn through Spinoza and the notion of *self-consciousness* itself, organically linked to the notion of a *problematic* under construction, whose result is a certain impasse regarding the analytical doubling of becoming into the *real* and the *ideological*, as required by the notion of *deformation* to translate one into the other.

Keywords: ideology; self-consciousness; problematic; writing; deformation

La notion de l'*idéologie* se réfère à un certain problème invariant de la pratique philosophique qui a reçu plusieurs dénominations et qu'on peut énoncer de la manière la plus générale

¹ Doutor em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas, doutor em Scienze Filosofiche pela Università degli Studi di Napoli Federico II e pós-doutorando da Universidade de São Paulo com bolsa da Fapesp. di_lanciote@icloud.com. Registro ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0523-3984>

comme le problème de l'*illusion nécessaire*. Toutefois, comme catégorie au sens positif se désignant en tant que telle, l'*idéologie* naît proprement chez Marx. Elle naît *pour* et *contre* Marx. *Pour* Marx, car c'est Marx qui a essayé de lui donner une consistance plutôt positive, scientifique. *Contre* Marx, puisqu'il s'agit de l'*idéologie* avec laquelle Marx a dû rompre pour pouvoir justement donner suite à son projet scientifique, notamment *Le Capital*. Mais l'*idéologie* naît aussi de la distance d'une vie: d'une jeunesse à une maturité, et enfin à un décès, tel une lettre scellée. Et c'est dans cet espace d'une vie qu'Althusser se demande quelle est la consistance de cette catégorie. Cette question, à savoir *comment faire consister l'idéologie* à partir de cette distance d'une vie – la vie de Marx – devient une autre question qui s'impose tout en la présupposant. Il s'agit d'une question à laquelle est amalgamée une sorte de "non-autre-question" sous-jacente, jouant le rôle d'un *troisième*, et marquée par un certain effet de non-altérité accouplée, presque de nature parasitaire ou symbiotique, car elle ne se permet pas rigoureusement de s'inscrire dans la circulation caractéristique des opérations idéologiques.

À la différence du *in principio erat uerbum*: là où a commencé l'*idéologie*, il n'a pas commencé la *science*. Ce couple-là n'est pas, il ne peut pas se réfléchir en miroir. Toutefois, *faire consister l'idéologie*, c'est aussi répondre à la question du *commencement* du marxisme, du *commencement* de la science, et, en même temps, se rendre compte que ce *commencement* ne peut pas se constituer lui-même simplement comme l'autre de l'*idéologie*. Si se demander à propos de la consistance de l'*idéologie* va de pair avec la question du *commencement* de la *science*, à la condition apparemment paradoxale selon laquelle la *science* ne soit jamais l'autre de l'*idéologie*, un *troisième* terme s'impose alors, sous la forme d'une question affirmée par son caractère de non-altérité, trait distinctif de la *science*. En reprenant les termes opérationnels d'Althusser, on pourrait dire que si *reconnaître* et *méconnaître* forment un cercle², *connaître* ne se clôt jamais dans une quelconque forme de circulation. Et pour résumer cette thèse en une seule formule, on pourrait invoquer la sentence

² Le couple *reconnaissance-méconnaissance* constitue l'opération idéologique centrale et fondatrice de la notion de *sujet* en général, c'est-à-dire que la notion de sujet se forme immédiatement comme l'effet de cette opération. Cela n'est pas sans lien avec les lectures qu'Althusser propose à propos de la psychologie et, surtout, de son rôle par rapport à la démarche psychanalytique, où je souligne la "fonction en miroir" produisant l'effet *sujet*: "Par conséquent, si l'on veut résumer la structure fondamentale qui permet à une psychologie d'exister, je dirai que la psychologie apparaît comme jouant une double fonction. [...] La psychologie apparaît comme la pathologie soit du théorique, soit du moral, soit du politique, soit du religieux. D'une part comme [leur] pathologie, et d'autre part comme une pathologie sur laquelle [ils peuvent être fondés], c'est-à-dire comme une pathologie pouvant se renverser en normalité. La pathologie apparaît donc comme un phénomène en miroir dans lequel le sujet d'objectivité réfléchit la possibilité pour lui de ne pas être ce qu'il est, et en même temps la possibilité pour lui d'être ce qu'il est. Dans ce phénomène où est assignée à la psychologie une fonction qui est celle que le sujet théorique ne peut pas assumer, dans ces conditions où la psychologie apparaît comme chargée d'assurer la fondation, la fonction que lui délègue le sujet théorique, le sujet moral, le sujet religieux ou le sujet politique, dans tous ces cas nous avons affaire à une véritable fonction en miroir: miroir de la méconnaissance sous la forme de la reconnaissance. [...]" (ALTHUSSER, 1996, p. 121-122).

suivante de Spinoza, chère également à Althusser, en la mettant ici en scène: *uerum index sui et falsi*³, que l'on pourrait *transcrire*⁴ comme suit: « le vrai n'est pas l'autre du faux ».

*Sur le jeune Marx*⁵, dirais-je, c'est un "protocole de lecture" où l'*idéologie* joue un rôle indispensable pour l'intelligence des changements tout au long de la vie et des écritures de Marx. C'est pourquoi lire Marx devient à la fois *faire consister la catégorie de l'idéologie* suffisamment pour qu'on puisse établir avec précision le *commencement* du marxisme de Marx, car c'est à partir d'une certaine démarcation de Marx par rapport à l'*idéologie* qu'il a pu envisager et accomplir un projet scientifique, tel qu'on le voit dans *Das Kapital*.

Néanmoins, derrière ce protocole, qui ne constituerait qu'un effet de surface, et même un effet fortement performatif, on trouve encore un effort spéculatif de grande envergure. Je suggère qu'on établisse une distinction provisoire, et bien sûr artificielle, en divisant au moins deux aspects: celui *protocolaire*, visible et même immédiatement saisissable, rhétoriquement destiné à certains lecteurs, d'un côté; et, de l'autre, l'aspect *spéculatif*, certes invisible, ou plutôt agissant derrière le premier aspect, et qu'on ne pourrait appréhender qu'à travers toute une *re-opération du texte*⁶ dont certaines présences servent de liens par lesquelles des rémissions à d'autres écritures sont activées et productrices d'autres sens.

Du côté protocolaire, l'esprit programmatique s'impose tel la lumière du jour, où des notions mobilisées se permettent d'être opérationnalisables, c'est-à-dire des notions marquées par un caractère le plus souvent formulaire et suffisant pour qu'on puisse les détacher de leur écriture d'origine afin de les faire interagir avec d'autres problèmes, contextes, écritures, &c. En général, chez Althusser, il y a des écritures qui comportent cet esprit plus accentué et qui sont marquées par un fort caractère *descriptif*, parfois même pédagogique et militant. C'est à condition d'être détachables que ses formules indiquent la nature majoritairement descriptive de ces écritures. De l'autre côté de la distinction, on trouve des écritures, ou un certain niveau d'une même écriture, qui présentent un caractère plutôt *spéculatif*, mais d'une manière telle que ce caractère spéculatif est toujours mis en

³ EIIP43S (OP : 80): "Sanè sicut lux seipsam, & tenebras manifestat, sic veritas norma sui, & falsi est". Cf. le texte du jeune Marx où il s'utilise de cette expression spinoziste, MARX, 1975, p. 100: "Die Wahrheit ist so wenig bescheiden als das Licht, und gegen wen sollte sie es sein? Gegen sich selbst? *verum index sui et falsi*. Also gegen die Unwahrheit?".

⁴ Cf.: CAMPOS, 2018.

⁵ "Sur le jeune Marx" a été écrit vers décembre 1960 et est apparu en mars-avril 1961 dans la revue *La Pensée*, avant d'être repris en 1964 dans le recueil d'Althusser intitulé *Pour Marx*, publié chez Maspero.

⁶ Cf.: CAMPOS, 2013.

question dans la propre rhétorique en jeu, dont la manipulation des notions semble constamment tenter de rompre avec l'intériorité et l'extériorité de l'écriture elle-même⁷.

En ce qui nous concerne, toutefois, il ne s'agit que d'une seule et même question qui commande ces deux côtés dans *Sur le jeune Marx*, à savoir: "quand a commencé la science marxiste?". Et tout d'abord, on remarque qu'on s'en tient ici à une écriture de tonalité visiblement *descriptive*, ce qui est fort bien perceptible dans la manière dont la notion de l'*idéologie* y est présentée, comme un nœud de positions, voire un nœud théorique énoncé de manière systématisée en juxtaposition, pour rendre compte d'un certain *domaine d'application*:

1° Que chaque *idéologie* soit considérée comme un tout réel, unifié intérieurement par sa *problématique* propre, et tel qu'on ne puisse en distraire un élément sans en altérer le sens. 2° Que le sens de ce tout, d'une *idéologie* singulière (ici la pensée d'un individu) dépend, non de son rapport à une *vérité* différente d'elle, mais de son rapport au *champ idéologique* existant, et aux *problèmes* et à la *structure sociaux* qui le soutiennent et s'y réfléchissent; que le sens du *développement* d'une *idéologie* singulière dépend, non du rapport de ce développement à son origine ou à son terme considérés comme sa *vérité*, mais du rapport existant, dans ce développement, entre les mutations de cette *idéologie* singulière et les mutations du *champ idéologique* et des *problèmes* et rapports sociaux qui le soutiennent. 3° Que le principe moteur du développement d'une *idéologie*, singulière [*sic*] ne réside donc pas au sein de l'*idéologie* elle-même, mais hors d'elle, dans l'*en-deçà* de l'*idéologie* singulière: son auteur comme individu concret, et l'histoire effective, qui se réfléchit dans ce développement individuel selon les liens complexes de l'individu à cette histoire.⁸

L'*idéologie* apparaît comme un "tout", une "unité" cependant dédoublée en *idéologie singulière* – se référant à l'auteur d'un texte et à l'écriture qui lui appartient en propre (porteuse de sa pensée) – et en *champ idéologique* – où les problèmes et la structure sociale sont réfléchis, et dont les articulations distinctives s'expriment proprement à travers la notion de *problématique*. Mais il s'agit là d'une articulation *en développement*, ou plutôt *en devenir*, laquelle subit des mutations dans chacun de ses éléments constitutifs, l'*idéologie singulière* et le *champ idéologique*, et qui est mise en mouvement non par l'*idéologie* elle-même, mais par quelque chose "hors d'elle", "dans l'*en-deçà* de l'*idéologie* individuelle", c'est-à-dire par des liens complexes entre "l'individu concret" et "l'histoire effective". C'est précisément cette articulation entre l'*idéologie singulière* et le *champ idéologique* qui désigne la notion de *commencement*: "C'est ce rapport qu'il faut penser : le rapport de l'unité (interne) d'une pensée singulière (à chaque moment de son devenir) au champ idéologique existant

⁷ L'écriture la plus notable en ce sens, c'est sans doute "Le "Piccolo", Bertolazzi et Brecht - notes sur un théâtre matérialiste" (Althusser, 1996), où la rupture entre l'extériorité et l'intériorité est explicitée par le préambule ("Je veux rendre ici justice...") et la clôture ("Je me retourne") de cette écriture. Althusser doit s'inclure dans sa construction spéculative, sans quoi il tomberait entièrement dans la circulation idéologique: la "sortie" de l'*idéologie* ne peut pas être accomplie de manière ni extérieure ni intérieure.

⁸ ALTHUSSER, 1996, p. 59.

(à chaque moment de son devenir)”⁹. Ici apparaissent déjà les contours de l’aspect sous-jacent et spéculatif, marqué par la difficile tension entre l’intériorité et l’extériorité, sur laquelle Althusser s’attardera de manière implicite. On y reviendra.

Prise en tant qu’unité, l’*idéologie* est aussi comprise comme un certain “tout”, l’*idéologie* “constitue une totalité (organique)”. Cependant, Althusser nous avertit que cette appréhension de l’*idéologie* comme “totalité organique” ne demeure qu’une *description*. Contrairement à cela, faire d’une “description” une “théorie” présuppose une conversion de la *description en théorie*. Néanmoins, la preuve qui réaffirme le caractère descriptif d’une “description” — la preuve qu’une “description” ne dépasse pas, en tant que “description”, son caractère descriptif — consiste précisément à opérer cette conversion. Si l’on convertit en théorie l’*idéologie* ainsi décrite comme “totalité organique”, c’est-à-dire si l’on affirme de l’*idéologie* la “totalité organique” comme *théorie*, le résultat est “l’unité vide du tout décrit”¹⁰. Chaque fois qu’on tente d’affirmer le caractère théorique d’une description, et chaque fois qu’on l’affirme, il en résulte, de cette opération de conversion, l’unité *vide* de ce tout décrit.

Si l’on s’attarde attentivement sur cette procédure, la nature tautologique d’une description devient l’indice de sa caractéristique d’“unité vide”. Pourtant, cette “unité vide”, techniquement parlant, n’a que l’apparence de quelque chose “sans contenu” (*Inhaltslos*). Ainsi, ce qu’Althusser souligne avec cette conversion qui confirme la nature descriptive d’une description n’est autre que la surface, quelque chose apparemment *sans contenu*, propre à toute description. Mais, en termes plus généraux encore, pourrait-il exister, dans le cadre de cette opération de conversion, une “description” qui dépasserait son statut descriptif? En d’autres termes, y aurait-il un *contenu* susceptible d’être appréhendé par la pensée, c’est-à-dire un *contenu* capable d’être activé par elle?

Il y aurait un *contenu*, certes, si ce qui nous est exposé se présente comme “une structure déterminée d’unité”. Et si l’on examine la question de près, elle ne concerne pas l’unité d’une catégorie ou d’une notion, mais sa position en tant que “totalité”, sur laquelle, en s’interrogeant, la réponse pourrait tomber dans le *vide*, ou bien elle pourrait indiquer plutôt une *structure déterminée* de ce tout qui est décrit. Ce n’est pas seulement une structure, cependant, qui pose le *contenu*, c’est une structure *déterminée*, et dire “déterminée”, c’est dire “délimité”, et, en effet, *en rapport* à quelque chose d’autre qu’à soi-même, par le fait d’être soi-même une rémission à un autre, quoique toujours encore *en soi-même*. Le *contenu* est ce qui se délimite tout en se référant à un autre, ce qui est délimité par un autre aussi *en soi-même*, et ainsi, le *contenu* apparaît en comblant le *vide* et en s’opposant à

⁹ ALTHUSSER, 1996, p. 61.

¹⁰ ALTHUSSER, 1996, p. 63.

l'infini indéterminé d'une identité tautologique (en s'opposant alors à une sorte de "mauvais infini"), tout en indiquant alors sa structure à travers l'autre¹¹.

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

Penser au contraire l'unité d'une pensée idéologique déterminée (qui se donne immédiatement comme un tout, et qui est « vécue » explicitement ou implicitement comme un tout, ou une intention de « totalisation ») sous le concept de la *problématique*, c'est permettre la mise en évidence de la *structure systématique typique*, qui unifie tous les éléments de la pensée, c'est donc découvrir à cette unité un *contenu déterminé*, qui permet à la fois de concevoir le sens des « éléments » de l'idéologie considérée, - et de *mettre en rapport cette idéologie avec les problèmes légués ou posés à tout penseur par le temps historique qu'il vit*.¹²

La *problématique* est une opération unificatrice: en unifiant “tous les éléments” d'une pensée, elle met en évidence sa “structure systématique typique”. Il s'agit d'une unification qui donne du *sens*, qui permet au *sens* de tous ces éléments de se manifester à nous en tant qu'*unité de sens*, un *sens* d'une pensée vécue. Mais ce *sens*, qui est celui d'un *contenu déterminé*, est à la fois le *contenu de l'idéologie* de la pensée singulière et des problèmes du temps historique où cette pensée singulière s'inscrit. Partant, la *structure systématique spécifique*, ce sont les rapports des éléments d'une pensée singulière, y compris les deux aspects *l'idéologie* et *les problèmes historiquement donnés* au moment où cette pensée se pense. On pourrait dire plutôt que la *problématique* permet de saisir l'unité de sens d'une pensée singulière qui a vécu les problèmes de son temps historique, qui a partagé l'idéologie de ce temps-là comme l'air qu'on respire, comme un *habitat* dans lequel on vit, dont le *contenu*, qui porte en soi l'unité de sens, se détermine à travers cette tension entre un certain historiquement reçu et la pensée d'une vie vivante de cet historiquement vécu, indiquée par un état du moment où cette pensée s'inscrit, le moment donc où elle se précipite *en écriture*.

Ce sont ces tensions entre ce qui vient de l'idéologie et les problèmes qui deviennent l'indice d'un devenir de cette pensée singulière, un devenir saisissable par l'écriture elle-même. Ainsi, c'est à travers ces tensions que la description s'indique en tant qu'autre, c'est-à-dire que ces tensions

¹¹ Cette manière de lire, et même de procéder, est tout à fait inspirée par la manière dont Hegel procède, surtout dans sa *Science de la Logique* (WdL), notamment en ce qui concerne le rapport entre l'*indéterminé* et le *déterminé*, ainsi qu'à l'exigence posée par la pensée d'une médiation en tant qu'activité de la pensée.

¹² ALTHUSSER, 1996, p. 63-64.

dans l'unité de sens d'une pensée singulière amènent certains éléments et leurs articulations avec des problèmes reçus à exiger un autre, cet autre qui leur donne le sens manquant tout en les délimitant. Cet autre peut se trouver dans une seule et même écriture ou dans la distance d'une vie vécue, dans les rapports entre les écritures d'une pensée singulière en devenir.

En procurant l'unité de sens, pourtant, la *problématique* empêche précisément que les éléments soient pris isolément: donner un contenu, c'est-à-dire bien établir la structure déterminée de l'unité, revient à circonscrire les limites où opère la problématique. En réalité, la *problématique* est elle-même ces limites, qui s'établissent en tant que contenu alors déterminé, mais à condition que ses éléments soient compris dans le "tout", dans l'"unité" qu'elle-même pose. Cette manière de lire rompt avec les notions d'extériorité et d'intériorité par rapport à une pensée et, paradoxalement, elle y parvient par la détermination, par la limitation du contenu de cette pensée. Or, on sait toujours que c'est par des limites qu'on affirme qu'une chose reçoit un dehors et un dedans, et qu'on peut parler d'une extériorité et d'une intériorité relatives à cette chose même. Alors, comment serait-il possible d'affirmer que la *problématique* rompt avec la mutuelle référence entre l'extériorité et l'intériorité tout en opérant la limitation du contenu d'une pensée singulière?

Curieusement, appréhender des éléments de manière isolée nous fait retomber dans cette mutuelle référence, car isoler des éléments d'une pensée aboutit à une opération d'extraction qui instaure un dehors et un dedans pour ensuite, artificiellement, expliquer comment les éléments extraits se comportent entre eux et vis-à-vis de l'unité de sens qui leur était originaire. Dans ce cas, les éléments isolés risquent d'être saisis chacun par des contenus distincts, et l'ensemble de ces contenus ainsi pris tombe dans une confusion caractéristique. Cette confusion constitue précisément l'un des aspects d'une corrélation émulative du pair intériorité-extériorité, à savoir celui qui se dit de la "matière", en l'espèce de la "matière de la réflexion", et qui s'oppose à l'autre aspect, lequel, par la corrélation, ne serait que la "réflexion" elle-même. "Matière" et "réflexion", "matière de réflexion" et "réflexion" apparaissent alors comme des visages de l'intériorité et de l'extériorité, camouflées sous une autre forme.

Althusser, néanmoins, nous met en garde contre cette confusion possible. En effet, il écrit:

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

dans cette perspective, on reconnaîtra que tout tient à une question qui leur est préalable: celle de la nature de la problématique à partir de laquelle ils sont effectivement pensés, dans un texte donné.¹³

Maintenant, il devient assez explicite — remarquons-le — qu’il s’agit toujours d’“un texte donné”, autrement dit, *d’une écriture*. Dans la mesure où il n’est pas question de la “matière de la réflexion”, on voit Althusser nous indiquer qu’il faut, au contraire, s’en tenir aux *modalités de la réflexion*, dont la *problématique reflète les objets de la pensée*. Or, la *problématique* est la réflexion elle-même, mais il ne s’agit pas d’une simple réflexion, ni donc d’une réflexion immédiate de l’objet. Il se passe quelque chose chez Althusser qui fait que cette réflexion *ne soit jamais une simple réflexion*, qu’elle ne s’apparente jamais à un reflet comme celui d’un miroir simple et translucide. Bref, il se passe quelque chose avec ce miroir-là, qui alors s’affirme par l’écriture.

Ici, la *problématique* s’établit en équivalence avec la réflexion, produisant l’effet unificateur des éléments qui y sont inscrits, ou plutôt qui se donnent toujours à voir par une *écriture* (“un texte donné”). Le *contenu* ne pourrait y être autrement que comme *l’effet de la problématique*, bien sûr: un effet consistant en une unité de sens qui commande tous les éléments ensemble. Les objets d’une réflexion, d’une pensée singulière qui se traduisent en écriture, n’y apparaissent pas autrement qu’immédiatement donnés comme contenus. C’est cette immédiateté d’être donné en contenu qui établit la dépendance des éléments pour constituer proprement le contenu d’une écriture. Et s’il ne s’agit pas de l’immédiat comme indéterminé, c’est parce que la *problématique* joue un rôle de *médiation*, à travers laquelle le contenu se donne à voir et à lire. C’est pour cela qu’Althusser dissocie l’ordre des raisons du philosophe de l’ordre des raisons de la philosophie du même philosophe¹⁴, en l’occurrence Marx. Cette non-coïncidence constitue la brèche par laquelle la *médiation*, portée par la *problématique*, s’installe. Sans cela, tout serait donné dans l’immédiateté, et les contenus ne seraient que des objets explicitement posés en tant que “matière de la réflexion”.

¹³ ALTHUSSER, 1996, p. 64-65.

¹⁴ Je souligne la juxtaposition entre les *noms propres* de Guérout et de Husserl dans l’Avertissement écrit par Miller et Milner pour le volume 8 des *Cahiers pour l’analyse* (1967), qui traite principalement de la nature de l’*impensée*. Ce volume est presque tout entier dédié à Rousseau, où se trouve également une écriture d’Althusser sur le *Contrat Social* et ses fameuses opérations de *décalages*. Il s’agit là d’un *Avertissement* très synthétique, de presque six paragraphes, auquel les auteurs ont eu le temps d’ajouter deux notes de bas de page. La première contient une sentence de Husserl, d’après la traduction faite par Ricoeur des *Idées directrices pour une phénoménologie*, traduction pionnière et d’impact à l’époque: “L’environnement indéterminé s’étend d’ailleurs à l’infini. Cet horizon brumeux, incapable à jamais d’une totale détermination, est nécessairement là.” Tout de suite après, vient une simple référence à un travail toujours marquant, *Descartes selon l’ordre des raisons*, de GUÉROULT. La présence des deux citations et le lien qui s’établit entre elles ne sont pas arbitraires, et il vaut bien la peine de les mettre en rapport avec la référence directe d’Althusser à Guérout, qui lui-même fait référence à Husserl dans son travail de 1953 sur Descartes (cf.: GUÉROULT, 1968, p. 11; cf.: LANCIOTE, 2024, p. 289-356).

Ne perdons pas de vue que nous sommes ici face à la construction du caractère descriptif de la description, ou, en d'autres termes, face à la manipulation de l'idéologie en tant qu'idéologie, néanmoins déjà marquée par une tournure de caractère *spéculatif*. C'est dans ce contexte qu'une homologation intervient avec force: "On peut considérer qu'une idéologie (au sens marxiste strict du terme – au sens où le marxisme n'est pas une idéologie) se caractérise justement à cet égard par le fait que *sa propre problématique n'est pas consciente de soi*."¹⁵ Ce rapport entre l'*idéologie* et la *conscience*, ou plus précisément la *conscience de soi*, n'est pas, j'insiste, simplement analogique; il est tout à fait homologique. Qu'est-ce que cela signifie, sinon qu'il se passe quelque chose entre ce qui se reflète et ce qui est réfléchi? Puisque la conscience n'est rien d'autre, au moins d'après Kant, qu'une réflexion explicitée par le "soi" (le *Selbst*). Et si la *problématique* présente un comportement analogue à celui de la *conscience de soi*, cela nous conduit directement à l'hypothèse selon laquelle les deux sont une seule et même chose. Encore, rappelons que c'est cette même *conscience de soi*, ou précisément le "Je", que Hegel n'a pas mesuré en éloges dans sa doctrine du concept et dans son appréciation de l'"unité de l'aperception pure."¹⁶

Toutefois, la *problématique n'est ni simplement la conscience de soi* kantienne ni *simplement le concept* hégélien. Elle ne l'est pas, du moins au sens classique issu de Kant et ensuite modifié ou rétabli comme *concept* chez Hegel, en raison du fait qu'elle s'opère, pour reprendre la formule de Spinoza, comme une "conséquence sans prémisses."¹⁷ Car son retournement vers soi-même ne se réalise pas comme un reflet immédiat, sauf au prix de laisser de côté ce qui le rend justement possible, c'est-à-dire *ses propres conditions d'existence*. Et tandis que l'unité du *soi* inclut le reflet fondant son unité, dans la mesure où la conscience ne se reflète pas immédiatement tel un simple miroir, c'est-à-dire qu'elle ne se trouve pas immédiatement à soi-même en toute transparence, et qu'elle ne se voit pas en tant qu'égalité avec soi-même, son simple et immédiat caractère identitaire se brise¹⁸. Au contraire, l'unité du *soi*, lorsqu'elle opère avec une transparence absolue, s'installant

¹⁵ ALTHUSSER, 1996, p. 66.

¹⁶ Cf.: GW 12, 17 *passim*.

¹⁷ EIIP28Dem. (OP : 69): "Sunt ergo hae affectionum ideae, quatenus ad solam humanam Mentem referuntur, veluti consequentiae absque praemissis, hoc est, (ut per se notum) ideae confusae". Althusser a notamment utilisé cette formule spinoziste par rapport à l'art, entendu dans le domaine de l'idéologie, et en la distinguant alors de la connaissance: "Si je voulais parler ici encore le langage de Spinoza, je dirais que l'art nous donne 'à voir' des 'conclusions sans prémisses', alors que la connaissance nous fait pénétrer dans le mécanisme qui produit les 'conclusions' à partir des 'prémisses'" (Althusser, 1997, p. 563). La position subtile de cette formule, désignant l'idéologie, se trouve aussi par rapport à la relation entre Marx et Hegel: "C'est cela [le rapport profond qui relie les prémisses du matérialisme et que commande tout de la dialectique] qui me paraît important, beaucoup plus que les 'conclusions sans prémisses' que sont les quelques jugements par lesquels Marx a parlé de Hegel en soulevant seulement et pour elle-même la question de la dialectique" (ALTHUSSER, 1998, p. 212). En ce sens aussi, cf.: Althusser, 1970, p. 86.

¹⁸ Pour un approfondissement de la notion de "miroir brisé", cf.: ALTHUSSER, 1997, p. 579-580.

comme une identité parfaite de soi avec soi-même, caractérise la circulation typiquement idéologique. C'est pourquoi Althusser écrit qu'elle empêche d'avancer vers l'appréhension de la *problématique*: cette dernière se dissimule dans cette circulation, par effet de l'identité, en se donnant à voir comme un livre ouvert, immédiat, transparent¹⁹.

En ce qui concerne l'effort d'échapper à la description fait par Althusser, derrière le caractère de protocole cohérent par rapport à la nature descriptive de l'idéologie, on trouve ici précisément une authentique tournure spéculative. Si l'on se rappelle de la doctrine de l'être dans la *Science de la Logique* (*WdL*), Hegel trouve un moyen d'échapper à l'impossibilité de penser l'indéterminé. Si, à première vue, l'indéterminé se comporte comme un mauvais infini, où rien ne se pense; c'est dans la mesure où cet indéterminé se trouve simultanément comme un *contenu* du penser, c'est-à-dire que le penser le contient, qu'il devient alors lui-même déterminé. Il s'agit-là de la détermination justement de l'*indéterminé*. Et le rôle unificateur de la *problématique* chez Althusser, me semble-t-il, ne se comporte autrement. En effet, la *problématique* agit spéculativement à la manière de la détermination de l'indéterminé chez Hegel, et Althusser, de manière analogue, procède d'après cette détermination en assimilant tout son contenu, d'où la production du sens corrélé à l'unité dont la *problématique* s'exerce en unifiant tous les éléments d'une pensée.

Le fait que la circulation que nous avons exposée s'indique ferme dans une identité dont la brisure s'impose pour qu'il soit possible de rompre avec le vide idéologique, il apparaît un dédoublement assez classique, lequel fait de l'unité de la conscience de soi aussi par rapport à son autre en tant qu'objet: la réflexion et la matière de la réflexion. Mais cet autre se trouve encore immanent à la conscience de soi par la réflexion elle-même, et la circulation provoquée par son unité — par son identité avec soi-même — continue à prévaloir. Le risque d'introduire encore une certaine extériorité corrélative à son intériorité s'approfondit pourtant. Il pourrait bien s'agir du risque de poser l'écriture en tant qu'objet face à la conscience de soi de manière tout à fait extérieure à elle-même. Toutefois, si l'on regarde de près la chose, Althusser réfute ici une sorte de lecture attachée à la simple objectivité de l'écriture, au sens d'une lecture "empiriste". La "matière de la réflexion" joue alors un rôle analogue à celui de la fin de la logique objective dans la *WdL*. Spécifiquement dans la doctrine de l'être, on trouve l'insuffisance des catégories du côté de l'objet (qualité, quantité et, enfin, la mesure, celle-ci en tant que qualité quantifiée, &c.), en exigeant la dépurcation des catégories de la réflexion dans la doctrine de l'essence. C'est pourquoi la rémission à un autre qu'à soi-même,

¹⁹ ALTHUSSER, 1996, p. 66: "Une problématique ne se lit donc généralement pas à livre ouvert, il faut l'arracher des profondeurs de l'idéologie où elle est enfouie mais à l'œuvre, et le plus souvent en dépit de cette idéologie même, de ses affirmations et proclamations".

caractéristique de la *problématique*, s’opère en soi-même en tant que *réflexion*, en homologie avec la doctrine de l’essence, et non pas comme dans le cas de la doctrine de l’être, où cette rémission s’opère à travers un autre divers par rapport à soi-même²⁰.

À mesure qu’Althusser modifie le *soi*, il interfère aussi avec le dynamisme du *concept*, dont le *soi* est appréhendé par son aspect unificateur en tant que conscience de soi. Celle-ci est construite solidement par la synthèse de l’aperception pure chez Kant²¹ et thématisée par la doctrine du concept chez Hegel²². L’inclusion de la thèse spinoziste, à savoir celle portant sur les "conséquences sans prémisses", dérange dramatiquement tant le dynamisme de la conscience de soi que celui du concept, précisément en raison de la dissymétrie posée, de manière tout à fait incisive, à l’unité du *soi*. L’effet le plus immédiat, et même paradoxal, est l’impossibilité de la clôture du *soi* à travers l’unité de la conscience, qui ne peut plus jouer le rôle totalisant du dynamisme du concept, surtout sans se défaire de cette unité même, sans laquelle la construction de l’idéologie pourrait être perdue. Ainsi, le concept se présente encore comme une sorte de miroir simultanément préservé, quoique toujours et à la fois brisé. La position de la conscience de soi, en tant qu’effet dont l’unité lui est saisissable en tant que telle, exige également de rendre compte de l’"antériorité" - bien sûr *logique* - toute en fragments, ou plus précisément du jeu des prémisses qui sont constitutives et productrices de cette unité immédiate. Si cela est correct, le *concept* doit subir toutes les modifications nécessaires, étant donné qu’il se tient par l’équivalent même de la *problématique*. Notamment, c’est sur ce point qu’on voit comment Althusser avance sur une esquisse de réponse à l’énigme énoncée par Cavaillès, tout à la fin de *Sur la logique et la théorie de la science*²³.

Or, le *concept* devient la *problématique*, et cette substitution n’est pas une simple substitution des termes, mais porte en soi toutes les conséquences des modifications imposées par la brisure de l’unité de la conscience de soi. Toutefois, cela ne signifie pas du tout – j’insiste – que la conscience de soi soit méprisable ou qu’elle cesse d’être pertinente, surtout en rapport avec le *concept*. Elle continue à exercer ses effets. Néanmoins, son rôle unificateur n’apparaît plus comme la dernière gare d’où l’on part, d’où l’on *commence*. À la manière hégélienne, on dirait qu’elle ne serait qu’un *posé*. C’est par là que l’unité se maintient en tant que circulation, mais il s’agit alors d’une unité comblée, saturée de sens, et qui, à cause de la brisure la faisant consister en tant qu’unité, n’indique

²⁰ Rappelons que l’*infini positif* de la *WdL* est équivalent à la *conscience de soi* dans la *PhG*, *GW* 21, 145: “Das Selbstbewusstsein ist so das nächste Beispiel der Präsenz der Unendlichkeit (...)”.

²¹ Cf.: §16 de la *KrV*.

²² Cf.: la discussion avec Kant dans la doctrine du concept dans *WdL*, *GW* 12 : 11-28.

²³ Cf.: CAVAILLÈS, 1994, p. 560.

qu'une vacuité, qu'un vide. Ou plutôt, elle n'indique qu'une négativité opérant par horreur de soi-même (*horror vacui*), tout en cachant simultanément ce vide par le comblement de son unité, elle-même pleine de sens. Ce vide indique ainsi précisément l'endroit spéculatif de l'*idéologie*, laquelle est toujours présumée en rapport avec l'unité en miroir translucide, en identité pleine, de la conscience, du *concept*.

S'il n'y a ni dehors ni dedans, la réflexion doit se maintenir fermement dans la circulation, et il nous faut examiner de près comment Althusser échappe à l'embarras ou à une rechute dans une référence mutuelle entre l'extériorité et l'intériorité. La rémission à l'écrivain pourrait bien représenter cette rechute en divisant la conscience opérée par la pensée et, en effet, celui *qui écrit*, et le monde qui l'entoure. Ce problème est strictement identique à celui précédemment exposé: l'élément correspondant au miroir brisé, tout en conservant l'unité de la conscience de soi, est homologue au rapport entre le monde et le penseur/écrivain.

Reprenons alors la sentence d'Althusser selon laquelle l'ordre des raisons du philosophe ne coïncide pas avec l'ordre des raisons de leur philosophie, en accord avec cette précision: "(...) le philosophe pense en elle [la problématique] *sans la penser elle-même*". Or, ce que le philosophe, l'écrivain en général, fait ici, par hypothèse, ce ne serait autre qu'*impenser sa problématique*. C'est dans la pensée singulière elle-même, dans l'écriture, que l'*impensé* est toujours déjà présent; c'est l'*impensé* qui structure à la fois l'écriture et le discours, ni de l'extérieur, ni de l'intérieur, mais en l'*im-pensant*. Alors, si le contenu est *par un autre*, comme on l'a vu auparavant, cet autre n'est ni extérieur ni simplement intérieur. Du point de vue de l'écriture considérée en soi-même, la problématique permet d'appréhender le contenu déterminé par l'idéologie, l'idéologie qui se structure en tant que champ dans lequel une pensée singulière est plongée et en devenir. Cependant, avancer sur le caractère idéologique de l'idéologie immanente à une écriture signifie, avant tout, s'interroger sur l'unité de cette pensée, laquelle est présente sous la force d'un vide indiquant son contenu déterminé. C'est par réquisition de cette circulation posée par certaine vacuité, néanmoins, que la *problématique* est référencée à quelque chose d'autre par rapport à l'écriture et qui lui est en quelque sorte simultanément immanente, dehors et dedans l'écriture, et cela est proprement l'*impensé*²⁴. Ainsi, Althusser nous remet directement à la connaissance du propre champ idéologique, lequel suppose, à son tour, "la connaissance des problématiques qui s'y composent ou s'y opposent"²⁵:

²⁴ Cf.: LANCIOTE, 2024, p. 289-356.

²⁵ ALTHUSSER, 1996, p. 66.

C'est la mise en rapport de la problématique propre de la pensée individuelle considérée avec les problématiques propres des pensées appartenant au champ idéologique, qui peut décider quelle est la différence spécifique de son auteur, c'est-à-dire *si un sens nouveau surgit*. Bien entendu l'histoire réelle hante tout ce processus complexe.²⁶

Cette multiplication des problématiques à partir de la problématique initiale semble extravagante à première vue. Et il faut que l'on prenne garde de ne pas concevoir cette multiplication en tant qu'une juxtaposition de problématiques. Cette composition – en fait, ces jeux de compositions et d'oppositions – d'un champ idéologique a plutôt un caractère, dirais-je, de *constellation*: une *constellation d'écritures* "participe" en plus de celle qui est principalement visée. Dans la mesure où il n'est pas question ici d'une juxtaposition, encore moins d'une juxtaposition établie par des éléments isolés de chaque écriture de la constellation référés entre eux, ce sont leurs problématiques qui sont en jeu ici, ce sont leurs unités de sens, l'unité de chaque écriture, qui composent le *champ idéologique* à partir duquel on peut régler la lecture d'une certaine écriture envisagée. Ce n'est qu'à partir d'un champ idéologique qu'il est possible d'affirmer que quelque chose de nouveau a émergé, que quelque chose de nouveau a vraiment commencé.

Mais, à propos de ce devenir qui pourrait faire surgir un nouveau sens, il ne peut s'appréhender que *lui-même en changement*. C'est pourquoi une lecture qui juge une écriture par son origine ou sa fin est complètement inhibée, parce qu'il s'agit toujours de mouvances: tout ici est en devenir, et jamais ne se tient ferme, fixé, et cela comme condition permettant d'affirmer s'il y a quelque chose de nouveau. La ligne dont les buts se tiennent fermes est totalement écartée, surtout si on la considère comme une métaphore spatiale du devenir: la vérité de l'idéologie ne vient pas d'une série linéaire d'écritures d'un même auteur, ni simplement de la série d'écritures d'auteurs divers organisées dans un temps linéaire. Tout au contraire, il s'agit d'une vérité donnée par des constellations, c'est-à-dire par des rapports divers entre des écritures d'un champ idéologique. Ainsi, il s'agit de *constellations d'écritures en devenir*. Une fois établi le champ idéologique à travers les problématiques de chaque écriture en conjonction, des écritures se réfèrent entre elles – *en devenir*, en mouvance – de manières les plus diverses, de la composition à l'opposition, comme l'a écrit Althusser:

La *vérité* de l'histoire idéologique n'est ni dans son principe (source), ni dans son terme (fin). Elle est *dans les faits* eux-mêmes, dans cette constitution nodale des sens, des thèmes et des objets idéologiques, sur le fond dissimulé de leur *problématique*, elle-même en devenir sur le fond d'un monde idéologique 'noué' et mouvant, soumis lui-même à l'histoire réelle.²⁷

²⁶ ALTHUSSER, 1996, p. 67.

²⁷ ALTHUSSER, 1996, p. 67.

L'idéologie a une histoire, ou plutôt plusieurs histoires. Le champ idéologique est mouvant, il est en devenir, tout comme la vie d'un humain, comme celle d'un certain Karl Marx. Néanmoins, ce devenir-là, qui se dit de l'idéologie, est lui-même complexe, pluriel, impossible à soumettre à la simple unité d'un temps. C'est pourquoi Althusser a également écrit qu'il faut *scander* la nécessité d'une vie comme celle de Marx, l'écrivain: "C'est la nécessité de leur vie que nous *scandons* par notre intelligence de ses nœuds, de ses renvois, et des mutations"²⁸. *Scander* n'est pas possible sans un champ idéologique constellé *en devenir*, un devenir lui-même aussi *en constellation*. Mais comment donc pourrions-nous scander une vie, et des écritures, comme celle de Marx?

Scander une vie comme celle de Marx, rendre compte du "chemin de Marx", nous dit Althusser, exige de rendre compte de la "double absence", qui est le vrai sujet de cette intelligence: les "événements de sa pensée" et l'"histoire réelle". Toute notre attention doit se fixer sur cette construction chez Althusser, laquelle fait succomber constamment, et même toujours impitoyablement, la notion de *devenir*: la double nature qui s'impose au *devenir* et le distingue en deux, le devenir réel, référant à l'histoire réelle, et le devenir idéologique, y compris les événements de la pensée de Marx. Tous deux sont pourtant aussi conçus comme affectés par la pluralité, c'est-à-dire que tantôt le devenir réel, tantôt le devenir idéologique sont effectivement pluriels. L'unité est toujours dérivée. Et s'il y a un défi permanent dans l'écriture de la pensée d'Althusser, c'est cette distinction radicale, fondamentale; une distinction, à mon avis, intégralement *matérialiste, énoncée dans toutes les écritures de pensée matérialistes*, laquelle présente aussi la difficulté vertigineuse d'établir les rapports entre les deux natures, les deux devenirs, car ils agissent toujours ensemble²⁹. De surcroît, c'est cette distinction qu'a faite l'écriture de pensée d'Althusser être reçue majoritairement par ses lecteurs, surtout les détracteurs, sous l'insigne de la *discontinuité*. Or, cette *discontinuité* n'est qu'une métaphore sous-jacente au *problème général du devenir*, dédoublé en nature et effectivement unifié.

En ce qui concerne la lecture de Marx, c'est l'intelligence de scander ses écritures et d'attester enfin le moment où la science du marxisme est née qui est en jeu, mais surtout en constatant la double nature du devenir, laquelle apparaît en convergence et même hybridée, mélangée, impure dans une vie, la vie de Marx. La difficulté majeure n'est autre que celle d'assigner le *commencement*

²⁸ ALTHUSSER, 1996, p. 67.

²⁹ Chez Lucrèce, par exemple, on trouve la distinction entre *coniunctum & euentum*, chez Spinoza, entre *indivium & res singularis* et *conjunction & structure* dans la tradition marxiste, cf.: LANCIOTE, 2023, p. 27-60.

de cette *science*, le *marxisme*, quand Marx devient “marxiste”, en dépit du fait qu’il a toujours dit qu’il ne l’est pas³⁰:

Oui, il faut bien naître un jour, et quelque part, et commencer de penser et d’écrire dans un monde *donné*. Ce monde, pour un penseur, est immédiatement le monde des pensées vivantes de son temps, le monde idéologique où il naît à la pensée. (...) *La contingence du commencement de Marx, c’est cette énorme couche idéologique sous laquelle il est né, cette couche écrasante dont il a dû se dégager.*³¹

Or, de quelle couche s’agit-il, sinon celle d’une “écrasante *idéologie allemande*”, comme nous le dit Althusser. Toutefois, ce n’est pas une affaire de simple réflexion: Marx, dans son trajet de vie, *n’aura pas eu besoin d’une simple réflexion* pour qu’une science soit née. Partant, il ne s’agit pas d’une “prise de conscience”, laquelle échapperait à la servitude, aux illusions des couches, des sédiments et des sédiments idéologiques, pour que, enfin, tout devienne aussi clair qu’un cristal scintillant, reflétant chaque rayon en arc-en-ciel et ainsi séparant le bon grain de l’ivraie. En un mot, il ne s’agit pas de “projeter une conscience de soi sur une autre conscience de soi, mais d’appliquer au contenu d’une conscience servile les principes scientifiques d’intelligibilité historique (et non le contenu d’une autre conscience de soi) acquis ultérieurement par une conscience libérée”³². On sait déjà qu’à la “conscience de soi” est réservé le rapport intime d’identité avec l’idéologie. Ainsi, on ne peut pas faire de la vie de Marx, de ses écritures, un conflit des consciences de soi ou, pour le dire clairement, un conflit entre des idéologies dans le devenir d’une vie, comme si la science naissante pouvait éliminer l’idéologie pour toujours. Cela reviendrait à affirmer l’absurdité de la disparition de la conscience de soi. Avancer sur la question du *commencement* chez Marx, c’est faire de la science fondée par Marx le principe d’intelligibilité de la propre vie de Marx, le principe qui rend possible de scander sa vie, ses écritures et ses changements de *problématiques*.

En ce qui concerne le *commencement*, qui pose aussi le problème plus dramatique hantant le marxisme, celui des rapports entre Marx et Hegel, Althusser énonce une thèse qui ne sera exposée que plus tard, dans une autre de ses écritures, *Réponse à John Lewis*, dont les contours, ici, dans *Sur le jeune Marx*, permettent de rompre avec l’idée d’une simple “évolution linéaire” de Marx vers la naissance de la science. Marx fait un *retour en arrière*, un *retour en arrière* par rapport à l’idéologie allemande. Plus intéressant encore, affirmer ce *retour en arrière* équivaut à contester la notion hégélienne d’*Aufhebung*, ce “dépassement” qui s’affirme comme la vérité d’un moment précédent. Contre l’idée simpliste selon laquelle Marx aurait “dépassé”, au sens de l’*Aufhebung* hégélienne, les

³⁰ ENGELS, 1986, p. 436: “Tout ce que je sais, c’est que je ne suis pas Marxiste” (Traduit par l’auteur, D.L.).

³¹ ALTHUSSER, 1996, p. 71.

³² ALTHUSSER, 1996, p. 72.

illusions dont il était complètement imprégné, en les dénonçant comme les illusions qu'elles sont; contre l'idée que Marx aurait atteint une vérité ultérieure permettant de dénoncer les illusions qu'il vivait antérieurement, Althusser insiste sur le *retour en arrière*: un retour à travers l'étude des pensées philosophiques antérieures à Hegel, ainsi que des pensées économiques, de l'histoire et des événements historiques. C'est ce *retour en arrière*, constatable dans la vie de Marx, qui empêche la simple assimilation de l'"évolution" de sa pensée à l'*Aufhebung*.

Le 'dépassement' de Hegel n'est nullement une '*Aufhebung*' au sens hégélien, c'est-à-dire l'énoncé de la vérité de ce qui est contenu dans Hegel; ce n'est pas un dépassement de l'erreur vers sa vérité, c'est au contraire un dépassement de l'illusion vers la réalité; bien mieux, plutôt qu'un 'dépassement' de l'illusion vers la réalité, c'est une dissipation de l'illusion et un retour en arrière, de l'illusion dissipée, vers la réalité: le terme de 'dépassement' n'a donc plus aucun sens.³³

Spinoza joue un rôle non sans importance dans ce contexte du *retour en arrière*. Althusser le convoque dans une note de bas de page en suggérant une contre-position directe à l'*Aufhebung*. La tension Spinoza-Hegel se traduit dans la tension discontinuité-continuité, tension qui s'établit par rapport au couple Science-Ideologie. Si, du côté hégélien, par rapport à la "rupture dans la conservation", il est supposé "une continuité substantielle dans le processus", une "continuité substantielle du processus *contenant en germe, dans son intériorité même*, son propre avenir"; du côté de Spinoza, il y a "une discontinuité radicale", notamment entre "le premier genre de connaissance et le second genre" et, souligne Althusser: "Bien que le second genre permette l'intelligibilité du premier, il n'est pas *sa vérité*"³⁴. Or, cette discontinuité se traduit par "une *rupture* avec l'idéologie", dans un déplacement de terrain où la science, qui appréhende la réalité, définit "*son objet* d'une façon différente de l'idéologie", en ce sens que la science n'est nullement "la vérité de l'idéologie"³⁵.

Ces considérations, bien que descriptives, ne nous éclairent pas entièrement sur ces rapports en parallèle: Spinoza-Hegel, discontinuité-continuité et Science-Ideologie. Néanmoins, la subtilité ici réside dans la question de la *vérité*, c'est-à-dire dans la non-relation d'altérité entre science et vérité ou, en des termes classiques, entre le vrai et le faux. Encore une fois, c'est la formule *verum index sui et falsi* qui est sous-jacente à toute cette discussion. Car, de la même façon que la science n'est pas la vérité de l'idéologie, elle ne supprime pas l'idéologie, et cela est dû au fait que le vrai n'a rien en commun avec le faux. S'il existait une quelconque communauté entre le vrai et le faux, cela contredirait la notion même de vérité, puisqu'il y aurait alors quelque chose de faux dans le vrai.

³³ ALTHUSSER, 1996, p. 74-75.

³⁴ ALTHUSSER, 1996, p. 75.

³⁵ ALTHUSSER, 1996, p. 75.

Ainsi, ce qui est affirmé ici, c'est la non-mutuelle-référentialité entre le vrai et le faux, entre la science et l'idéologie. Bref, et selon la formule de Spinoza: "le vrai n'est pas l'autre du faux"³⁶. Si l'on s'en tient à ce détail, traiter de la notion de *rupture* apparaît comme une exigence impérieuse et nécessaire.

Cette notion de *rupture* invoque une autre idée sous la plume d'Althusser, une idée subsidiaire, celle d'*émergence*. Althusser écrit que le *commencement* obéit, contrairement à l'*Aufhebung*, à une "logique de l'expérience et de l'émergence réelle, qui met précisément un terme aux illusions de l'immanence idéologique". Cette "logique de l'émergence" est, en réalité, une "logique de l'irruption de l'histoire réelle dans l'idéologie elle-même"³⁷. On a déjà pu bien l'observer: tout comme le faux n'est pas l'autre du vrai, l'histoire réelle n'est pas l'autre de l'idéologie. Cela soulève cependant des questions, notamment celle du sens de l'*émergence* et de la *rupture*. Tout se tient au fait que le *commencement* de Marx ne découle pas d'un développement au sens du dépassement hégélien, et la notion d'*émergence* ou de *rupture* doit précisément s'opposer à cette construction. Il ne s'agit pas de nier qu'un devenir soit impliqué dans cette dynamique, mais plutôt de reformuler le sens même de ce *devenir*, qui ne peut plus être appréhendé par le schéma hégélien. Ce qui pourrait éclairer cette notion assez volatile qu'est celle de l'*histoire réelle*, c'est une petite note où Althusser, non seulement opère une démarcation par rapport à la notion d'*émergence* chez Bergson, mais fait également une allusion directe à *Die Deutsche Ideologie* (1845). L'idée centrale est la suivante: "l'histoire idéologique ne peut se comprendre que par l'histoire réelle, qui explique ses formations, ses déformations, et leurs restructurations, et émerge en elle"³⁸. Et le passage subsidiaire de Marx est le suivant:

La morale, la religion, la métaphysique, et toutes les autres formes de conscience qui leur correspondent, ne peuvent donc plus conserver l'apparence de l'autonomie. *Elles n'ont pas d'histoire*, elles n'ont pas de développement, mais les hommes qui développent leur production matérielle et leurs échanges matériels modifient, en même temps que cette réalité, qui est la leur, également leur pensée et les produits de leur pensée.³⁹

³⁶ Ce geste qui rompt avec l'altérité entre science (ou vérité) et idéologie (ou fausseté) est strictement le même que celui qui brise l'unité, voire le miroir de la conscience de soi.

³⁷ ALTHUSSER, 1996, p. 80.

³⁸ ALTHUSSER, 1996, p. 80.

³⁹ *Apud* ALTHUSSER, 1996, p. 80. MARX/ENGELS, 2017, p. 16: "Die Moral, Religion, Metaphysik und sonstige Ideologie und die ihnen entsprechenden Bewußtseinsformen behalten hiermit nicht länger den Schein der Selbstständigkeit. Sie haben keine Geschichte, sie haben keine Entwicklung, sondern die ihre materielle Produktion und ihren materiellen Verkehr entwickelnden Menschen ändern mit dieser ihrer Wirklichkeit auch ihr Denken und die Produkte ihres Denkens. Nicht das Bewußtsein bestimmt das Leben, sondern das Leben bestimmt das Bewußtsein".

La force de la sentence de Marx, soulignée par Althusser – “elles n’ont pas d’histoire” [*sie haben keine Geschichte*] – ne signifie rien d’autre que l’idéologie n’est pas *autonome* par elle-même. Elle dépend d’un autre, à partir duquel elle se constitue en tant qu’idéologie, et cet autre renvoie directement à l’*histoire réelle*, au développement et aux productions matérielles des humains ainsi qu’à leurs échanges matériels [*Verkehr*]. Mais pour que l’*histoire réelle* puisse émerger, la *connaissance* de la production matérielle humaine et de ses échanges est exigée. Et puisqu’il n’y a aucun rapport de communauté entre l’idéologie et l’histoire réelle, ce non-rapport prend l’appellation de *rupture* ou d’*émergence*. En effet, du point de vue idéologique, l’histoire réelle intervient de façon abrupte, non enveloppée dans le cours et la logique de l’idéologie elle-même: la science permet l’intelligibilité de l’idéologie, mais elle n’en est pas la vérité ou, ce qui revient au même, elle n’a aucun rapport ni continuité avec l’idéologie. L’*émergence* ou la *rupture* ne sont discontinues qu’en relation à l’unité de la conscience de soi, *sive* l’idéologie. Du point de vue de l’*histoire réelle*, il s’agit d’une seule et même nécessité. La “conséquence” n’apparaît comme “émergence” ou “rupture” que par l’effacement des “prémisses” qui les provoquent *nécessairement*.

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

Selon l’écriture de pensée d’Althusser, la réponse serait à la fois oui et non. Oui, car on peut toujours affirmer la nécessité de l’apparence et l’appréhender comme effective (l’illusion est *nécessaire*). Et non, car il n’est pas possible d’affirmer, selon la construction althussérienne, qu’il existerait une essence identifiée au vrai, ce qui impliquerait également d’affirmer la nécessité exclusivement du côté de l’essence, au détriment de l’apparence envisagée sous l’angle de la pluralité. Néanmoins, si l’on se déplace au point de vue de la science, serait-il possible de dire qu’elle incarne cette essence, tandis que l’idéologie, dans son ensemble, consisterait en l’apparence? Les choses, pourtant, ne peuvent pas être ainsi, en raison de la thèse suivante: la science n’est pas l’autre de

l'idéologie. De plus, la difficulté analytique devient vertigineuse si l'on revient à la thèse selon laquelle le devenir concerne également la science, en tant qu'elle est corrélative de l'histoire réelle, laquelle est elle aussi marquée par la pluralité. Du point de vue de la science, l'idéologie se comprend comme n'ayant pas d'histoire. Cependant, dans le cadre de la science, le vrai est toujours marqué par son *non-altérité*, une sorte de *troisième* si l'on le considère en relation avec la circulation idéologique. Cela signifie précisément qu'on ne peut pas le concevoir dans une perspective d'opposition à l'idéologie, ce qui conduit à écarter toute tentative de superposer les oppositions propres à la circulation idéologique, comme s'il existait une circulation fondamentale entre la science et l'idéologie.

Deux notes de *Sur le jeune Marx* peuvent venir à notre secours pour nous orienter quant à la distinction entre l'idéologie, la science et l'histoire réelle. En réalité, ces deux notes semblent avoir été écrites ensemble, peut-être dans un seul et même geste de rédaction. Dans la première, la note 30, Althusser a écrit ce qui suit:

Cette conséquence est capitale [la mise en évidence de la problématique]. Ce qui distingue en effet le concept de *problématique* des concepts subjectivistes de l'interprétation idéalistes du développement des idéologies, c'est qu'il met en évidence, à l'intérieur d'une pensée, le *système de référence interne objectif de ses propres thèmes*: le système des questions qui commandent les *réponses* données par cette idéologie. Il faut donc d'abord poser à une idéologie la *question de ses questions* pour comprendre, à ce niveau interne, le sens de ses réponses. Mais cette problématique est, *en elle-même, une réponse*, non plus à ses propres questions - problèmes - internes, mais aux *problèmes objectifs posés par son temps* à l'idéologie. C'est en comparant les *problèmes* posés par l'idéologue (sa problématique) aux *problèmes réels* posés par son temps à l'idéologue, qu'est possible une mise en évidence de l'élément proprement idéologique de l'idéologie, c'est-à-dire ce qui caractérise l'idéologie comme telle, sa *déformation* même. Ce n'est donc pas l'*intériorité de la problématique* qui en constitue l'essence, mais son rapport aux problèmes réels: on ne peut donc mettre en évidence la *problématique d'une idéologie* sans la *rappporter* et la *soumettre* aux problèmes réels auxquels elle donne, par leur énonciation déformée, une fausse réponse. Mais je ne puis anticiper sur le troisième point de mon développement (voir la note 45).⁴⁰

51

Cette note se réfère à la structure typique qui constitue le contenu déterminé d'une problématique et à son rapport avec les problèmes posés dans un temps historique délimité. L'adjectif "réel" vient qualifier "problème". L'analyse, qui nécessite de poser la *question* permettant d'unifier les éléments constitutifs de la problématique, son unité de sens, le "système de référence interne objectif de ses propres thèmes" porté par une certaine écriture de pensée, n'exige pas seulement des questions similaires concernant les autres écritures de pensées autour de celle de référence, c'est-à-dire les autres écritures situées, pour ainsi dire, dans le périmètre constellé de celle qu'on analyse pour en établir la problématique; elle exige aussi, et surtout, la "question de ses questions": une

⁴⁰ ALTHUSSER, 1996, p. 64.

interrogation qui dépasse la constellation des écritures de pensée et leurs problématiques respectives pour aborder les *problèmes réels* qui commandent l'idéologie même en jeu dans toutes ces écritures, dont ces dernières sont la réponse – des réponses déformées, certes, mais néanmoins des réponses. La mesure de la déformation de ces réponses a pour condition précisément les problèmes réels auxquels elles se réfèrent et à partir desquels elles se constituent en réponses. Ainsi, Althusser affirme que "ce n'est donc pas l'intériorité de la problématique qui en constitue l'essence, mais son rapport aux problèmes réels".

Cela déplace donc l'essence au niveau du "réel", qu'il s'agisse des problèmes réels ou de l'histoire réelle. Bref, c'est du côté de la science et de la connaissance que l'on peut conduire la recherche sur une problématique donnée. Et même si cette procédure est clairement établie, demeure encore obscure la position de ce "réel", qui entretient un *non-rapport* ou un *rapport de non-altérité* (une notion qui, bien sûr, contient une *contradictio in adjectu*) avec l'idéologie. C'est ici que la note 45 intervient en complément de la première.

Le point fondamental de cette note, c'est "la *déformation* des problèmes historiques réels en problèmes philosophiques", dont Althusser doit montrer comment les problèmes réels – et répondre également à la question de ce qu'est un vrai problème réel – sont transposés "en problèmes philosophiques". Quels sont donc les problèmes réels du temps de Marx dans les années 1840, les problèmes réels auxquels se confrontent les néo-hégéliens? Or, ce sont les problèmes *réels* "de la révolution bourgeoise, du libéralisme politique, de la liberté de la presse, de la fin de la censure, de la lutte contre l'Église &c", qui sont transposés en termes philosophiques, avec pour résultat cette transposition en un problème unique: "le règne de la Raison, dont l'Histoire doit assurer le triomphe, en dépit des *apparences* de la réalité". Et la solution au problème ainsi transposé philosophiquement serait la suivante: "si la Raison est la fin de l'Histoire et son essence, il suffit de *la faire reconnaître* jusque dans ses apparences contraires: toute la solution réside donc dans la *toute puissance* critique de la philosophie, qui doit devenir pratique en dissipant les aberrations de l'Histoire au nom de sa vérité". C'est pourquoi le problème ainsi transposé *commande ses solutions*, écrit Althusser. Il commande ses solutions, car la question posée n'est pas celle qui touche aux problèmes réels.

Néanmoins, à mesure qu'on compare les problèmes réels avec la solution proposée d'après le problème philosophiquement transposé, ce que l'on trouve n'est rien d'autre que la *non-correspondance* (ou, pourquoi pas, une non-adéquation, voire une *inadéquation*). Certes, la problématique répond à des questions réelles, mais elle le fait de manière *déformée* par transposition, une transposition qui assigne son inadéquation par rapport aux problèmes réels dont elle prétend offrir les solutions. Par la comparaison entre les problèmes réels et les solutions idéologiques proposées –

lesquelles nous permettent également de discerner les problèmes idéologiques sous-jacents –, la problématique, c'est-à-dire l'unité de chaque écriture de pensée, et la problématique des problématiques, c'est-à-dire l'unité de sens de ces écritures en constellation, tombent par leur inadéquation. De cette inadéquation apparaît la déformation idéologique propre, la mystification des problèmes, des objets et des solutions. Voilà ce qu'est la "question des questions": interroger les problèmes réels dont l'idéologie se nourrit – et qu'elle déforme par ses problèmes et solutions transposés – tout en produisant l'unité de sens d'une délimitation historique. Cette unité historique se manifeste par des pensées singulières en constellation, à partir desquelles chaque écriture de pensée singulière tire aussi son unité de sens propre: sa problématique⁴¹.

Bibliographie

ALTHUSSER, L. **Pour Marx**. Paris: La Découverte, 1996.

ALTHUSSER, L. **Psychanalyse et Sciences humaines. Deux conférences**. Paris: Le Livre de Poche, 1996.

ALTHUSSER, L. **Solitude de Machiavel et autres textes**. Paris: PUF, 1998.

ALTHUSSER, L. **Écrits philosophiques et politiques**, t. 2. Paris: Stock/Imec, 1997.

ALTHUSSER, L. "Sur le rapport de Marx à Hegel" In.: D'Hondt, J. (Org.). **Hegel et la pensée moderne. Séminaire sur Hegel dirigé par Jean Hyppolite au Collège de France (1967-1968)**. Paris: PUF, 1970.

ALTHUSSER, L. **Réponse à John Lewis**. Paris: Maspero, 1973.

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

CAMPOS, H. de. **A reoperação do texto**. São Paulo: Perspectiva, 2013.

CAVAILLÈS, J. "Sur la logique et la théorie de la science" In.: **Oeuvres complètes de Philosophie des sciences**. Paris: Hermann, 1994.

⁴¹ À propos de la notion de *déformation*, je retiens qu'elle vient d'une certaine appropriation de la notion de *Entstellung* chez Freud, bien sûr, en articulation avec des occurrences du même terme chez Marx, particulièrement dans *Die Deutsche Ideologie* (1845). De surcroît, je souligne l'importante articulation entre la *déformation* et la notion de *surdétermination*, dont la convergence entre ces deux notions, diffère des opinions interprétatives courantes qu'insistent sur la *Traumdeutung*, pointe plutôt vers l'écriture *Der Mann Moses und die monotheistische Religion* de Freud (1939), où se trouve cet important passage: "Il suffit, en fait, à notre impérative nécessité causale, quand chaque processus a une cause démontrable. Cependant, en la réalité en dehors de nous [*in der Wirklichkeit ausserhalb uns*] ce n'est guère le cas; plutôt le contraire, chaque événement [*Ereignis*] se montre y être surdéterminé [*überdeterminiert*], il se définit comme l'effet de plusieurs causes convergentes [*als die Wirkung mehrerer konvergierender Ursachen*]. Terrifiée [*geschreckt*] par l'incalculable complication des événements [*Komplikation des Geschehens*], notre recherche prend parti pour l'une concaténation [*Zusammenhang*] que l'autre, soulève des contrariétés lesquelles n'existent pas, qu'ont seulement surgis à travers la rupture avec des relations plus larges" (FREUD, 1961, p. 214-215 [Traduit par l'auteur, D. L.]).

(COL.). **Cahier pour l'analyse**, vol. 8 (1967).

DELEUZE, G. **La logique du sens**. Paris: Éditions de Minuit, 1969.

DERRIDA, J. **La dissémination**. Paris: Éditions du Seuil, 1972.

FEUERBACH, L. **Manifestes Philosophiques**. Traduit de l'allemand par Louis Althusser. Paris: PUF, 1960.

FREUD, S. "Der Mann Moses und die monotheischen Religion" In.: **Gesammelte Werke**, Band 16. London: S. Fischer Verlag, 1961.

GUÉROULT, M. **Descartes selon l'ordre des raisons. I. L'Âme et Dieu**. Paris: Aubier, 1968.

HEGEL, G. W. F. **Gesammelte Werke**. Bd. 1 - 30.1. Hamburg: Felix Meiner Verlag, c. 1968-.

HUSSERL, E. **Idées directrices pour une phénoménologie**. Trad. Paul Ricoeur. Paris: Gallimard, 1985 (1re éd. 1950).

KANT, I. **Kritik der reinen Vernunft**. Hamburg: Felix Meiner, 2023.

LANCIOTE, D. "Appendix: Le miroir de l'écriture" In.: **Surdétermination: une recherche sur le fondement et le reflet dans l'écriture due pensée de Louis Althusser**. Tesi di dottorato in scienze filosofiche. Napoli, Università degli Studi di Napoli - Federico II, 2024.

LANCIOTE, D. "Coniunctum, euentum & tempus" In: Lanciote, D.; Ázara de Olivera, H.; Osório, L. M.. (Org.). **Estudos e Ensaio em homenagem a João Quartim de Moraes**. Campinas: Centro de Memória da Unicamp (CMU), 2023, v. , p. 27-60.

LOWY, M. **As Aventuras de Karl Marx contra o Barão de Münchhausen. Marxismo e positivismo na sociologia do conhecimento**. São Paulo: Cortez, 2000.

MAR, K.; ENGELS, F. **Marx-Engels Gesamtausgabe (MEGA)**. Berlin: Dietz Verlag/De Gruyter, 1975-.

MARX, K.; ENGELS, F. **Karl Marx Friedrich Engels Werke (MEW)**. Berlin: Dietz Verlag, 1961-.

SPINOZA, B. **Opera Posthuma (OP)**. Riproduzione fotografica integrale. A cura di Pina Totaro & Prefazione di Filippo Mignini. Macerata: Quodlibet, 2008.