

PRAXIS ET HISTORICITÉ CHEZ LOUIS ALTHUSSER : UN ENJEU DE L'ANTI-HÉGÉLIANISME

Jean-Baptiste Vuillerod¹

Résumé :

Cet article cherche à analyser la critique althussérienne des philosophies de la *praxis* (Gramsci, Sartre, Lukács...) afin de montrer qu'elle sert de point de départ à Althusser pour réinventer un nouveau concept de « pratique » qui soit différencié et pluralisé dans la structure sociale. Cette opposition des pratiques à la *praxis* s'appuie en réalité sur la critique de la conception hégélienne du temps et de l'histoire, caractérisée par son unité. Selon Althusser, l'unité et la simplicité du temps hégélien empêchent les philosophies de la *praxis* de penser des pratiques historiques situées et articulées les unes aux autres de manière complexe. Il convient donc de remplacer la métaphysique hégélienne du temps par une théorie concrète de l'histoire, capable d'accueillir en elle la multiplicité irréductible du monde social et historique. C'est alors que le marxisme peut trouver à s'accomplir comme philosophie de la pratique.

Mots-clé: Althusser ; praxis ; historicité

PRAXIS AND HISTORICITY IN LOUIS ALTHUSSER: A CHALLENGE OF ANTI-HEGELIANISM

Abstract:

This article seeks to analyze Althusser's critique of the philosophies of *praxis* (Gramsci, Sartre, Lukács, etc.) in order to show that it serves as a starting point for Althusser to reinvent a new concept of "practice" that is differentiated and pluralized in the social structure. This opposition of the *practices* to the *praxis* is actually based on the critique of the Hegelian conception of time and history, characterized by its unity. According to Althusser, the unity and simplicity of Hegelian time prevent the philosophies of *praxis* from thinking about the historical *practices* situated and articulated to each other in a complex way. It is therefore necessary to replace the Hegelian metaphysics of time with a concrete theory of history, capable of embracing the irreducible multiplicity of the social and historical world. It is then that Marxism can find its fulfillment as a philosophy of practice.

Keywords: Althusser; praxis; Historicity

Il peut sembler paradoxal de venir interroger la philosophie marxiste d'Althusser sur le terrain de la *praxis*. Non pas en tant que philosophie marxiste, car c'est sans doute depuis Marx, et notamment depuis les *Thèses sur Feuerbach*², que la catégorie de *praxis* s'est retrouvée au centre des interrogations de la philosophie moderne³, mais en tant que le nom d'Althusser est traditionnellement associé à un marxisme épistémologique souvent critiqué pour sa distance

¹ Jean-Baptiste Vuillerod est chargé de recherche FNRS au Centre Arcadie (Université de Namur) et chercheur rattaché au laboratoire Sophiapol (Université Paris Nanterre). Sa thèse portait sur la réception de Hegel dans la philosophie française des années 1960 ; il travaille actuellement sur le rapport entre nature et culture dans la philosophie allemande. Email: jbvuillerod@gmail.com. Orcid: [Jean-Baptiste Vuillerod \(0000-0003-4547-1175\) - ORCID](https://orcid.org/0000-0003-4547-1175)

² Les *Thèses* datent de 1845, mais ont été publiée par Engels à titre posthume en 1888 en appendice de son *Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande*.

³ Pour l'histoire du concept, on pourra se référer à É. Balibar, B. Cassin, S. Laugier, « Praxis », in: B. Cassin (org.). *Vocabulaire européen des philosophies*, Paris: PUF, 2004, p. 992.

et son détachement par rapport aux enjeux pratiques des luttes – une position théoriciste dont il aurait lui-même reconnu le caractère aporétique dans son autocritique⁴. Althusser (1972, p. 44-45) a lui-même affirmé que « *le marxisme n'est pas une (nouvelle) philosophie de la praxis, mais une pratique (nouvelle) de la philosophie* », semblant ainsi adresser une fin de non-recevoir à nos attentes sur la question.

Étienne Balibar (2014, p. 198-205) a pourtant insisté sur le fait qu'Althusser, s'il était un féroce adversaire de la catégorie de *praxis*, lui avait substitué le concept de « pratiques », au pluriel, et avait ainsi continué, à sa manière, à réfléchir aux questions ouvertes par Marx dans les *Thèses sur Feuerbach*. Nous voudrions ici prolonger cette réflexion en montrant ses enjeux pour une philosophie du temps et, plus précisément encore, pour une philosophie de l'histoire. À cette fin, nous reviendrons sur la critique althüssérienne des philosophies de la *praxis* (I), puis nous montrerons qu'elle ne prend sens qu'à l'aune de la critique de la philosophie du temps de Hegel – ce qui nous amènera à une conception pluralisée des pratiques sociales dans une théorie transformée de l'histoire et de la société (II). On parviendra alors à une pensée de la temporalité historique à partir d'un débat qu'Althusser estime devoir être mené contre Hegel et ceux qu'il considère être ses épigones du XX^e siècle.

La critique des philosophies de la *praxis*

La critique la plus directe d'Althusser à l'encontre des philosophies de la *praxis* se situe dans un excursus de « L'objet du “Capital” » intitulé « Le marxisme n'est pas un historicisme » (Althusser et al, 2008, p. 310-344). Le texte constitue une critique des interprétations historicistes et humanistes du marxisme, à partir notamment d'une discussion de la philosophie de Gramsci, mais qui touche plus généralement les pensées de Lukács, de Sartre et des humanistes du Parti Communiste Français (PCF) dans la période de déstalinisation (Roger Garaudy, Lucien Sève)⁵. Il s'agit, comme le dit Althusser, de mettre au jour une « *situation-limite* », qui vaudra comme « *le champ* de la problématique théorique de leurs réflexions » (Althusser et al, 2008, p. 327). On s'intéressera plus particulièrement ici à la critique de la notion de *praxis* dans cette thématique générale.

⁴ Cf. L. Althusser. *Éléments d'autocritique*. Paris: Hachette, 1974.

⁵ Pour une présentation générale des enjeux stratégiques liés à ce texte, voir A. Crezegut, « Althusser, étrange lecteur de Gramsci. Lire “Le marxisme n'est pas un historicisme” : 1965-2005 », *Décalages*, vol. 2, n° 1, 2016. On pourra aussi consulter l'article d'Andrea Cavazzini, « La pratique d'Althusser : d'un marxisme à l'autre », qui montre que la critique althüssérienne de la *praxis* vise à remettre en cause le vide politique et théorique d'un marxisme dogmatique qui avait noué le nécessitarisme économique et une idéologie au service d'un dirigisme centralisé et pyramidal (in P. Maniglier, dir., *Le moment philosophique des années 1960*, Paris, PUF, 2011).

C'est bien entendu le dialogue avec Gramsci qui fait intervenir le concept. Althusser cite un long extrait de ce dernier, dans lequel se trouve la phrase selon laquelle « *la philosophie de la praxis est “l'historicisme” absolu, la mondanisation et la “terrestrité” absolues de la pensée, un humanisme absolu de l'histoire* » (Althusser et al, 2008, p. 321). Il rappelle que le philosophe italien tient cet historicisme absolu propre à la philosophie de la *praxis* de Labriola et de Croce⁶, et s'emploie à en délimiter le sens et l'usage.

Althusser commence ainsi par indiquer le « sens critique et polémique » de cette pensée, qui vise essentiellement à « refuser toute interprétation métaphysique de la philosophie marxiste » et à indiquer « la direction du lieu où la conception marxiste doit s'établir, pour rompre tous liens avec les métaphysiques antérieures » (Althusser et al, 2008, p. 321). Il y a donc d'abord un sens *négatif* à la philosophie de la *praxis* : celui d'une critique de la métaphysique, cette dernière semblant se caractériser par la négation de l'histoire, ou du moins par la réduction de l'histoire au développement d'un principe anhistorique. Cette critique de la métaphysique concerne aussi le marxisme, puisqu'elle refuse de subordonner le mouvement historique aux lois de la nature, comme avait pu le faire Engels dans sa *Dialectique de la nature*⁷ et comme cela avait notamment été le cas dans le mécanisme économique de la II^e Internationale, celui de Kautsky ou de Plekhanov, qui réduisait l'ensemble de l'évolution historique au développement des forces productives et aux lois de l'économie⁸. C'est pourquoi Althusser rappelle au début de son texte le contexte dans lequel s'est développée la lecture historiciste et humaniste de Marx. Il s'agissait d'une « réaction contre le mécanisme et le fatalisme de la II^e Internationale, [qui] dut prendre la forme d'un appel à la conscience et à la volonté des hommes, pour qu'ils *fissent* enfin la révolution que l'histoire leur donnait à faire » (Althusser et al, 2008, p. 311). Contre la seule détermination économique, qui se joue des hommes comme de marionnettes, les philosophies de la *praxis* de Lukács, de Korsch et de Gramsci ont redonné au moment politique du marxisme toute son importance en redonnant à la volonté consciente des hommes toute son effectivité historique.

À côté de ce sens négatif, Althusser met en avant un « premier *sens positif* » (Althusser et al, 2008, p. 322) de la pensée gramscienne, qui consiste à souligner le renouvellement que Marx a su opérer du rapport entre théorie et pratique. Cette « *nouveauté*

⁶ *Ibid.*, p. 320 : « C'est dans la tradition marxiste italienne que l'interprétation du marxisme comme “historicisme absolu” présente les traits les plus accusés et les formes les plus rigoureuses. On me permettra d'y insister quelques instants. C'est à Gramsci, qui l'avait en grande partie héritée de Labriola et de Croce, que remonte cette tradition. »

⁷ F. Engels, *Dialectique de la nature*, tr. fr. É. Bottigelli, Paris, Éditions sociales, 1968.

⁸ Sur le contexte historique des philosophies de la *praxis*, notamment de Gramsci et de Lukács, voir M. Löwy, « Notes sur Lukács et Gramsci », *L'Homme et la société*, n° 35-36, 1975, p. 79-87.

consiste à inclure le sens pratique de sa théorie même » et par conséquent à « condamner tous les marxistes « livresques », ceux qui prétendent faire retomber le marxisme dans le sort des « philosophies individuelles » sans prise sur la réalité » (Althusser et al, 2008, p. 324). Comme le précise Althusser, « ce que *recouvre* le concept d’« historicisme », pris en ce sens, porte un nom précis dans le marxisme : c’est le problème de l’union de la théorie et de la pratique, plus particulièrement le problème de l’union de la théorie marxiste et du mouvement ouvrier⁹ ». La philosophie de la *praxis* rappelle donc au marxisme son ancrage pratique dans l’histoire des luttes ; elle lui remet en mémoire qu’il trouve dans les pratiques historiques son origine et son but. Dans *Pour Marx*, en dépit des accusations de théoricisme dont il a fait l’objet¹⁰, Althusser insiste beaucoup sur le fait, d’une part, que la dialectique marxiste n’est que la formalisation de pratiques existantes, et notamment de pratiques politiques¹¹, et, d’autre part, qu’elle a pour seul sens de revenir aux pratiques concrètes pour aider à les penser et à les résoudre¹². On peut considérer, en ce sens, que le terme de *praxis*, chez Marx, est un motif constant pour nous rappeler que la philosophie ne se déploie plus dans le seul ciel des idées et ne peut plus prétendre à une position hégémonique dans son rapport à l’activité pratique, mais doit prendre part aux batailles concrètes de l’histoire¹³.

Toute la question, pour Althusser, est de savoir si, réellement, la philosophie de la *praxis*, ou l’historicisme humaniste, qui n’en est qu’un autre nom, se donne réellement les moyens de ses ambitions. Qu’il s’agisse du sens négatif ou du sens positif précédemment

⁹ Cf. Althusser et al, 2008, p. 324, note 17.

¹⁰ Pour nuancer le théoricisme d’Althusser, on pourra lire É. Balibar, « Le concept de « coupure épistémologique » de Gaston Bachelard à Louis Althusser » (1977), in *Écrits pour Althusser*, Paris, La Découverte, 1991 ; et P. Macherey, « Althusser et le jeune Marx », *Actuel Marx*, 2002/1, n° 31, p. 159-175.

¹¹ Cf. L. Althusser, *Pour Marx* (1965), Paris, La Découverte, 2005, p. 223, note 52 : « Ceux que cette définition abstraite [de la dialectique marxiste] pourrait rebuter, voudront bien considérer qu’elle n’exprime rien d’autre que l’essence de la dialectique à l’œuvre dans le concret de la pensée et de l’action marxiste. »

¹² Althusser et al, 2008, p. 224 : « Comme tout énoncé théorique, cette définition n’a d’existence que par les contenus concrets qu’elle permet de penser. »

¹³ Emmanuel Renault souligne le fait qu’une lecture de Marx en termes de philosophie de la *praxis*, à partir notamment des *Thèses sur Feuerbach*, peut être interprétée dans la perspective d’une conception « déflationniste » de la philosophie, qu’il résume ainsi : « Abandonner les prétentions illusoires de la philosophie à se constituer en savoir hégémonique, transformer cette dernière afin d’éviter les conséquences néfastes du maximalisme philosophique sur la compréhension du monde et l’organisation des luttes pratiques et, enfin, réduire la philosophie à ses opérations théoriques fondamentales (autoréflexion méthodologique, synthèse des connaissances générales et fonction critique) tout en les associant étroitement aux dynamiques de la science positive et de la pratique sociale : ces opérations relèvent d’une conception déflationniste de la philosophie. » Cf. E. Renault, « Marx et sa conception déflationniste de la philosophie », *Actuel Marx*, 2009/2, n° 46, p. 137-149. Étienne Balibar, pour sa part, a insisté sur le fait que les *Thèses sur Feuerbach* défendaient plutôt un abandon pur et simple de la théorie philosophique au profit de la seule pratique révolutionnaire, mais que cette perspective se renversait sur elle-même en s’inscrivant dans le sillage de l’idéalisme allemand, tant et si bien que « la philosophie, chassée par la porte, rentre par la fenêtre... » (Balibar, 2014, p. 65).

indiqués, la réponse est sans équivoque pour le philosophe de la rue d’Ulm : non seulement la philosophie de la *praxis* retombe dans la métaphysique qu’elle prétend critiquer, mais loin de penser l’articulation de la théorie et de la pratique, elle nie tout simplement la possibilité même de la théorie. C’est sur ce dernier point que se concentre la critique de *Lire le Capital*, car il met en cause la possibilité même de l’entreprise althussérienne : la réaffirmation de la valeur scientifique du marxisme et l’idée corollaire d’une autonomie relative de la théorie par rapport aux déterminations économiques, aux injonctions politiques et aux errements idéologiques. Nous allons voir, en outre, que cette question a des implications essentielles quant à la persistance d’une métaphysique du sujet dans la philosophie de la *praxis*, qui met directement en cause son caractère hégélien.

Althusser relève ainsi, en plus des sens négatif et positif relevés précédemment,

un nouveau sens de l’“historicisme” gramscien, que l’on ne peut plus réduire, cette fois, à l’emploi légitime d’un concept indicatif, polémique ou critique, – mais qu’il faut bien considérer comme une *interprétation théorique* portant sur le contenu même de la pensée de Marx, et qui peut tomber, alors, sous nos réserves ou nos critiques (Althusser et al, 2008, p. 326).

Ce dernier sens vise la réduction que Gramsci opère du marxisme à une simple « conception du monde », à une « idéologie » qui, certes, est révolutionnaire, mais qui n’en reste pas moins non scientifique. Autrement dit, la philosophie de la *praxis* nie la fameuse « coupure épistémologique » que *Pour Marx* s’attache à démontrer et qui affirme la rupture de la scientificité marxiste par rapport à toutes les idéologies précédentes :

Cette « coupure » entre les anciennes religions ou idéologies même « organiques » et le marxisme, *qui, lui, est une science*, et qui doit devenir l’idéologie « organique » de l’histoire humaine, en produisant dans les masses une *nouvelle* forme d’idéologie (une idéologie qui repose cette fois sur une science, – *ce qui ne s’était jamais vu*) – cette coupure n’est pas vraiment réfléchie par Gramsci, et, absorbé qu’il est par l’exigence et les conditions pratiques de la pénétration de la « philosophie de la praxis » dans l’histoire réelle, il néglige la signification théorique de cette coupure et ses conséquences théoriques et pratiques (Althusser et al, 2008, p. 326-327).

On sait qu’Althusser ne comprend pas l’idéologie comme l’ensemble des idées de la classe dominante censée justifier sa domination (Balibar, 2014, p. 88), mais comme le rapport imaginaire, et par conséquent obscur, faussé, que les hommes entretiennent à l’égard de leurs conditions d’existence¹⁴. Il ne nie donc pas la nécessité, pour la science marxiste, de se faire idéologie pour passer dans l’action concrète et politique des masses prolétariennes. Mais il

¹⁴ Cf. Althusser, 2005, p. 240 : « L’idéologie est, alors, l’expression du rapport des hommes à leur “monde”, c’est-à-dire l’unité (surdéterminée) de leur rapport réel et de leur rapport imaginaire à leurs conditions d’existence réelles. » La conséquence en est que « *l’idéologie fait donc organiquement partie, comme telle, de toute totalité sociale* » (*ibid.*, p. 238).

refuse de payer ce *passage* de la science dans l'idéologie, propre à toute politique concrète, par l'*identification* de la science elle-même à l'idéologie. Ce qu'il perçoit en Gramsci, c'est la subordination de la théorie marxiste à la politique, qui aboutit à refuser de la juger à l'aune de critères proprement scientifique et donc à la considérer comme un simple instrument pour orienter l'action des hommes dans un horizon révolutionnaire.

L'orientation générale de Gramsci, mais également de toutes les lectures historicistes et humanistes du marxisme, est finalement de réduire l'activité scientifique du marxisme à une *praxis* politique :

Nous avons vu que pour [Gramsci] un philosophe est, en dernière instance, un « politique » ; pour lui, la philosophie est le produit direct (sous la réserve de toutes les « médiations nécessaires ») de l'activité et de l'expérience des masses, de la praxis économico-politique (...). Spontanément, Gramsci retrouve, comme une opposition indispensable à l'expression de sa pensée, les formules mêmes de Feuerbach, opposant, dans un texte célèbre de 1839, la philosophie produite par l'histoire réelle à la philosophie produite par les philosophes, – les formules opposant la praxis à la spéculation (Althusser et al, 2008, p. 331).

On verra bientôt toute l'importance, ici, de la mention de Feuerbach, mais l'on comprend déjà parfaitement en quel sens cette posture est à combattre absolument pour celui qui a fait de la réévaluation épistémologique du marxisme son cheval de bataille durant les années 1960. Althusser, on l'a rappelé, considère que la pensée marxiste trouve son origine dans les luttes politiques concrètes et doit servir à les éclairer, voire à résoudre leurs problèmes, mais elle ne doit pas, pour autant, sacrifier sa dimension proprement théorique, laisser de côté sa plus-value scientifique au profit de l'instrumentalisation politique, quand bien même cette dernière serait de nature révolutionnaire.

Ce que n'a pas vu Gramsci, c'est que la dialectique marxiste différencie des « niveaux » à l'intérieur de la structure sociale. C'est d'ailleurs en ce sens que sa lecture de Marx comporte des conséquences théoriques quant à la compréhension que l'on se fait de la dialectique marxiste :

Dans cette interprétation, la pratique théorique tend à perdre toute spécificité, pour être réduite à la *pratique historique* en général, catégorie sous laquelle sont pensées des formes de production aussi différentes que la pratique économique, la pratique politique, la pratique idéologique et la pratique scientifique. Cette assimilation, toutefois, pose des problèmes délicats (...). (Althusser et al, 2008, p. 331-332).

Ce sont précisément ces problèmes délicats qui nous font retrouver la thématique d'une persistance de la métaphysique à l'intérieur des philosophies de la *praxis*.

C'est la référence à Sartre, qui permet à Althusser de développer cette critique. Bien que la philosophie sartrienne ait de « tout autres origines » (Althusser et al, 2008, p. 333) que

celle de Gramsci, elle retrouve la négation de l'autonomie relative des différents niveaux que distingue la dialectique marxiste dans la totalité sociale :

(...) on s'étonnera moins encore de voir opérer chez Sartre la même *réduction nécessaire* des différentes pratiques (des différents niveaux distingués par Marx), à une pratique unique : chez lui, pour des raisons qui tiennent justement à ses propres origines philosophiques, ce n'est pas le concept de pratique expérimentale, mais le concept de « *praxis* » tout court, qui est chargé d'assumer au prix d'innombrables « *médiations* » (Sartre est le philosophe des *médiations* par excellence : elles ont précisément pour fonction d'assurer l'unité dans la négation des différences) l'unité de pratiques aussi différentes que la pratique scientifique et la pratique économique ou politique (Althusser et al, 2008, p. 333-334).

La mention d'une pratique « expérimentale » renvoie à la discussion du marxiste italien Coletti, qui mêlait la théorie et la pratique marxistes dans un même processus d'hypothèses et de vérifications empiriques. Mais il est ici tout à fait central qu'Althusser insiste sur le fait que Sartre se contente de la catégorie de la *praxis* « tout court ». Il pense en réalité ici au Sartre de la *Critique de la raison dialectique*, peut-être même aux dernières pages du premier tome, qui montrent comment les différentes *praxis* individuelles s'articulent dans une *praxis* historique commune, qui elle-même rend possible la *praxis* de l'historien¹⁵. C'est en tout cas le Sartre de la « *praxis* totalitaire » (Sartre, 1960, p. 754) qui est visé en cet endroit du texte althusserien, et c'est tout sauf un hasard, puisqu'il est celui qui fonde la dynamique historique dans la volonté libre d'une subjectivité humaine : « L'humanisme historiciste prend ainsi chez Sartre la forme d'une exaltation de la liberté humaine où, de s'engager librement dans leur combat, il communie avec la liberté de tous les opprimés, qui, depuis la longue nuit oubliée des révoltes d'esclaves, luttent à jamais pour un peu de lumière humaine » (Althusser et al, 2008, p. 342-343).

Voilà donc le véritable fondement de la négation des différents niveaux de la dialectique marxiste, et du nivelingement de la science et de la politique dans la *praxis* : l'idée unifiante et totalisante d'un sujet de cette *praxis*, qui n'est pas tant une subjectivité individuelle

61

¹⁵ Cf. J.-P. Sartre, *Critique de la raison dialectique. Tome I*, Paris Gallimard, 1960, p. 750-755. Dans ces pages qui ferment le premier tome de la *Critique*, Sartre prend l'exemple d'une partie d'échecs pour tenter de penser la totalisation du cours historique à partir des différentes *praxis* individuelles, extérieures les unes aux autres. Il montre que, dans le contexte de rareté auquel sont vouées les individus, ceux-ci sont conduits à s'affronter et chacun agit en intériorisant l'agir des autres, en prenant en compte les possibles actions venant d'autrui : première forme de totalisation pratique, qui émane de chaque conscience individuelle. Un jeu commun naît dont la rationalité d'ensemble provient justement du fait que chaque conscience cherche à satisfaire ses besoins et agit en conséquence, de façon que les actions des unes et des autres aient un sens dans leur agir commun : deuxième forme, qui ne dépend plus de chaque conscience prise individuellement, mais de la rationalité du combat qui les réunit. S'opère ainsi, à même le réel, une totalisation des *praxis* qui rend possible la saisie rationnelle d'une totalité historique par le regard extérieur de l'historien : troisième forme de totalisation pratique, qui est celle d'un regard extérieur, mais qui n'est rendue possible que par la totalisation réelle opérée dans la deuxième forme. On aboutit à l'idée d'une *praxis* collective ou globale, à laquelle le regard de l'historien est parfaitement adéquat.

qu'une subjectivité collective. C'est d'ailleurs la raison profonde pour laquelle l'historicisme, qui réduit la théorie à un instrument idéologique au service de l'action historique, est profondément lié à l'humanisme : « L'histoire devient alors transformation d'une nature humaine, qui demeure le vrai sujet de l'histoire qui la transforme » (Althusser et al, 2008, p. 339). Et Althusser de rappeler les philosophies de la *praxis* de Lukács et de Korsch, qui faisaient du prolétariat le sujet agissant et véritablement actif dans l'histoire, censé redonner à l'humanité tout entière son essence réifiée¹⁶ : « Cet humanisme “gauchiste” désignait le prolétariat comme le lieu et le missionnaire de l'essence humaine » (Althusser et al, 2008, p. 340). S'il est ainsi possible de nier l'autonomie relative des différentes activités dans la complexité de la totalité sociale, c'est parce que l'on a, *in fine*, ce sujet humain qui unifie dans sa main la pluralité qui, sans lui, resterait disséminée.

Althusser ne manque pas, alors, de souligner l'insistance profonde, sous cette conception de la *praxis*, de ce qu'il estime être la métaphysique hégélienne. Il y a, chez Sartre, dit-il, « la transformation de la totalité marxiste en une variation de la totalité hégélienne » (Althusser et al, 2008, p. 334). À propos de l'interprétation humaniste et historiciste du marxisme à l'encontre du mécanisme économique de la II^e Internationale, il écrit aussi : « C'est pourquoi elle proclamait un retour radical à Hegel (le jeune Lukács, Korsch), et élaborait une théorie qui mettait la doctrine de Marx en rapport d'*expression* direct avec la classe ouvrière » (Althusser et al, 2008, p. 340). Et concernant Gramsci, il met l'accent sur le fait que joue chez lui le même renversement de la philosophie hégélienne que celui qu'avait produit Feuerbach :

62

L'entreprise théorique d'interprétation du marxisme comme historicisme ne sort pas des *limites absolues* dans lesquelles s'effectue depuis Feuerbach ce « renversement » de la spéculation dans la praxis, de l'abstraction dans le « concret » : ces limites sont définies par la problématique empiriste, sublimée dans la spéculation hégélienne et dont aucun « renversement » ne peut nous délivrer (Althusser et al, 2008, p. 336).

Ces propos ne prennent tout leur sens qu'à l'aune de *Pour Marx*, où Althusser montre en quel sens le renversement feuerbachien de la dialectique hégélienne conserve sa structure et, par là, reste prisonnier de la même problématique idéologique :

(...) Feuerbach était encore un “philosophe”, qui avait certes “renversé” le corps de l’édifice hégélien, mais en avait conservé la structure et les fondements derniers, c'est-à-dire les présuppositions théoriques. Aux yeux de Marx, Feuerbach était demeuré sur

¹⁶ Cf. G. Lukács, *Histoire et conscience de classe* (1923), tr. fr. K. Axelos et J. Bois, Paris, Minuit, 1960, p. 253 : « Ainsi la pensée prolétarienne n'est d'abord qu'une théorie de la *praxis* pour ne se transformer que peu à peu (souvent par bonds, il est vrai) en une théorie pratique bouleversant la réalité. (...) Alors seulement se dégageraient les interactions dialectiques intimes entre la situation historique et sociale objective et la conscience de classe du prolétariat ; alors seulement se concrétiserait réellement l'affirmation que le prolétariat est le sujet-objet identique du processus d'évolution. »

la terre hégélienne, il en restait prisonnier bien qu'il en fit la critique, il ne faisait que retourner contre Hegel les principes mêmes de Hegel (Althusser, 2005, p. 42).

Bien que Feuerbach ait mis l'homme à la place de l'esprit hégélien, il reste pour Althusser dans le schème hégélien de l'aliénation d'un principe unique qui revient en lui-même à la fin de l'histoire ; il se maintient dans une dialectique hégélienne qui, quel que soit le sens où on la prenne, sur la tête ou sur les pieds, persiste dans une conception simpliste du temps.

La critique du temps hégélien

Dans « Le marxisme n'est pas un historicisme », la question du temps est déjà brièvement mentionnée comme enjeu véritable de la dénégation gramscienne de la coupure épistémologique et de l'autonomie relative de la science à l'égard de l'idéologie :

Quant à la science, elle peut bien naître d'une idéologie, se détacher de son champ pour se constituer en science, mais justement ce détachement, cette « coupure » inaugurent une nouvelle forme d'existence et de temporalité historiques, qui font échapper la science (au moins dans certaines conditions historiques qui assurent la continuité réelle de sa propre histoire, – ce ne fut pas toujours le cas), au sort commun d'une unique histoire : celle du « bloc historique » de l'unité de la structure et de la superstructure (Althusser et al, 2008, p. 330).

L'idée d'Althusser est qu'on ne saurait penser une quelconque forme d'autonomie pour l'activité des savants qu'à la condition de lui accorder une temporalité propre. On ne parviendra à thématiser pour elle-même la théorie que si on la découpe du temps de l'économie, du temps de la politique et du temps de l'idéologie. Tout repose donc sur la pluralisation du temps, et c'est précisément cela que vise la critique de la dialectique hégélienne.

Dans *Pour Marx*, Althusser qualifie de simple, voire de simpliste la dialectique hégélienne : « La simplicité de la contradiction hégélienne n'est en effet possible *que* par la simplicité du *principe interne*, qui constitue l'essence de toute période historique » (Althusser, 2005, p. 102). Cette dialectique simpliste réduit le divers de l'histoire à l'unité d'un principe unique qui s'aliène avant de revenir à soi : « La *totalité hégélienne* est le développement aliéné d'une unité simple, d'un principe simple, lui-même moment du développement de l'Idée : elle est donc, rigoureusement parlant, le phénomène, la manifestation de soi de ce principe simple, qui persiste dans toutes ses manifestations » (Althusser, 2005, p. 209). Que ce premier principe soit l'esprit hégélien ou la nature humaine feuerbachienne change peu de choses, puisque, dans tous les cas, on a affaire à un principe unique posé au départ, à son aliénation historique, puis au recouvrement de son identité essentielle à la fin de l'histoire.

On retrouve ici une interprétation métaphysique de la dialectique hégélienne, soumise à l'autorité d'un premier principe, à l'esprit qui préexisterait à son expression historique et qui viendrait unifier en lui les temporalités éparses du monde. Althusser donne pour raison de cette simplification extrême du multiple le primat de la conscience, le point de vue de la conscience qui unifie, à la manière du sujet transcendental chez Kant, le divers des représentations :

Cette réduction elle-même (dont Hegel a emprunté à l'idée à Montesquieu), la réduction de *tous* les éléments qui font la vie concrète d'un monde historique (institutions économiques, sociales, politiques, juridiques, mœurs, morale, art, religion, philosophie, et jusqu'aux *événements* historiques : guerres, batailles, défaites, etc...) à *un principe d'unité interne*, cette réduction n'est elle-même possible qu'à la *condition absolue* de tenir toute la vie concrète d'un peuple pour l'exteriorisation-alienation (*Entäusserung-Entfremdung*) d'un *principe spirituel interne*, qui *n'est jamais rien d'autre en définitive que la forme la plus abstraite de la conscience de soi de ce monde : sa conscience religieuse ou philosophique, c'est-à-dire sa propre idéologie* (Althusser, 2005, p. 102).

Qu'il s'agisse de l'unification d'une période historique – que Hegel aurait repris à Montesquieu¹⁷ – ou de l'unification de l'histoire dans sa totalité, c'est bel et bien la conscience qui constitue le centre unificateur de la dispersion du temps. Elle est ce point fixe en lequel, comme dans le sujet transcendental kantien, viennent se nouer les moments du temps pour échapper à leur dissémination dans le pur chaos : « *Cercle de cercles, la conscience n'a qu'un centre*, qui seul la détermine (...) » (Althusser, 2005, p. 101).

64

Il faut noter qu'Althusser reprend l'argument déployé dans le mémoire de fin d'études supérieures de son grand ami de jeunesse, Jacques Martin, qu'il avait rencontré à la rue d'Ulm après la guerre et auquel il a dédicacé *Pour Marx*, afin de lui rendre hommage après son suicide, en 1963¹⁸. On se contentera de rappeler ici que le projet du mémoire de Martin, intitulé « *Remarques sur la notion d'individu dans la philosophie de Hegel* »¹⁹, était de montrer que Hegel avait préfiguré la critique marxiste de la conception bourgeoise de l'individu, comme individu autonome, libre et parfaitement transparent à lui-même dans la conscience de soi. Il y a, selon lui, un « effort continu de Hegel pour dégager les implications de la réalité homme, dévoilant l'abstraction de l'individualisme de l'*Aufklärung*, et, plus profondément, de

¹⁷ L. Althusser, *Montesquieu, la politique et l'histoire* (1959), Paris, PUF, 2003, p. 49 : « Hegel, qui a donné à la catégorie de totalité une prodigieuse portée dans sa philosophie de l'histoire, savait bien quel était son maître quand il rendait grâce de cette découverte au génie de Montesquieu. »

¹⁸ Sur Jacques Martin, on pourra se reporter à ce qu'en dit Yann Moulier Boutang dans *Louis Althusser, une biographie*, tome 2, Paris, Grasset, 1992.

¹⁹ J. Martin, *Remarques sur la notion d'individu dans la philosophie de Hegel* (1947), Institut Mémoires de l'Édition Contemporaine (IMEC), fonds Althusser, ALT2. A33-04 ; publié sous le titre *L'individu chez Hegel*, éd. J.-B. Vuillerod, préface d'É. Balibar, Lyon, ENS éditions, 2020.

l’individualisation par le cogito cartésien » (Martin, 2020, p. 41). Une lecture mêlée de Hegel et de Marx permettait à Martin de mettre au jour une conception concrète de l’individu, celui-ci devant être compris non pas depuis la solitude de son solipsisme, mais à l’aune de l’ensemble des médiations sociales et historiques qui le constituent²⁰ :

Hegel, critiqué par Marx, a lui-même contribué à rendre possible la pensée de Marx, en dégageant certaines implications constitutives de l’individu réel et – peut-être inséparablement – en apportant certains types de pensée sans lesquels les implications dégagées ne pouvaient se manifester à la conscience (Martin, 2020, p. 65).

Martin remarquait cependant que Hegel, particulièrement dans les œuvres de la maturité, trahissait cette critique de l’individu bourgeois en réinstaurant celui-ci à l’échelle du tout. Dans la philosophie hégélienne, « l’esprit universel sera le seul individu réel et vrai, puisque seul il réalise le rapport constitutif du moi ou de l’individualité » (Martin, 2020, p. 132). Et Martin d’expliquer que ce retour de l’individu autonome sous la forme de la totalité spirituelle est dû, premièrement, au primat de la conscience philosophique chez Hegel : « la recollection de l’esprit absolu, selon la *Phénoménologie*, c’est l’histoire conçue, c’est-à-dire l’histoire qui se développe simultanément comme savoir de l’histoire, c’est-à-dire comme le Système hors duquel le vrai ne peut s’exposer comme effectivement réel » (Martin, 2020, p. 127) ; deuxièmement, au fait que cette totalité pensée est projetée sur la réalité, *réalisée* au sens littéral du terme : « La position de l’Idée comme réalité ne cesse de se trahir tout au long du développement de la pensée de Hegel (...) ; sa dialectique ne dépasse pas réellement la simple représentation » (Martin, 2020, p. 128). Tout se passe comme si Hegel avait totalisé l’ensemble de la réalité dans la conscience unifiée du philosophe, puis avait projeté cette synthèse de la conscience dans le monde pour penser ce dernier depuis l’unité de l’esprit. C’est exactement le même argument que l’on retrouve chez Althusser dans *Pour Marx*, dans l’idée selon laquelle la simplicité de la dialectique hégélienne est due au primat du point de vue de la conscience sur le monde.

On retrouve ici, dans ce sujet qui file le temps en une trame unique, le sujet métaphysique de la *praxis* que nous avions rencontré plus haut – sujet de la *praxis* qu’il vient d’ailleurs éclairer en retour, puisque c’est en tant que sujet dans lequel règne le point de vue de la conscience qu’il peut réduire la complexité sociale à l’unité d’un même temps. Là contre, la

²⁰ Martin, 2020, p. 87 : « Certes depuis toujours Hegel n’a conçu le concret que sous la forme de la totalité : non pas totalité de qualités ou de talents dont la mise en œuvre et l’épanouissement suffiraient à définir l’individualité, mais totalité des rapports de l’individu avec le monde qui le définit et le constitue et que réciproquement il contribue à constituer et définir. Cette totalité sera justement ce qui permet de situer l’individu universellement (...). »

dialectique marxiste, en opposition à la dialectique hégélienne, réintroduit la complexité qui abolit l'unité de la *praxis*. Elle ne le fait pas en abolissant purement et simplement le concept de « *praxis* », mais en le pluralisant, de façon à obtenir *des* « pratiques », une série de pratiques différenciées qui ont chacune leur temporalité propre :

[Marx] remplace les anciens postulats (empirisme-idéalisme du sujet, empirisme-idéalisme de l'essence) qui sont à la base, non seulement de l'idéalisme, mais aussi du matérialisme prémarxiste, par un matérialisme dialectique-historique de la *praxis* : c'est-à-dire par une théorie des différents *niveaux* spécifiques de la *pratique humaine* (pratique économique, pratique politique, pratique idéologique, pratique scientifique) dans leurs articulations propres, fondée sur les articulations spécifiques de l'unité de la société humaine. Disons d'un mot qu'au concept « idéologique » et universel de la « pratique » feuerbachienne, Marx substitue une conception concrète des différences spécifiques qui permet de situer chaque pratique particulière dans les différentes spécifiques de la structure sociale (Althusser, 2005, p. 235-236).

Cette pluralisation des pratiques a bien sûr une résonnance bergsonienne, en tant qu'elle redonne à chacune sa durée propre, mais elle ne s'enracine pas dans une métaphysique du temps. Cette différence n'est pas minimale ou insignifiante, elle est en réalité décisive, puisqu'elle oblige à penser la temporalité de pratiques sociales déterminées (économiques, politiques, idéologiques, scientifiques²¹) et non des *êtres* ou des *étants* en général, mais surtout elle oblige à apprécier l'articulation différenciée des diverses pratiques à tel ou tel moment de l'histoire²². Elle constraint donc de prendre en compte ce qu'Althusser appelle ailleurs la « hiérarchie des instances » de la « complexité structurée » (Althusser, 2005, p. 215).

Analyser un moment de l'histoire et une processualité historique, par conséquent, ce sera situer chacune des pratiques dans la totalité sociale complexe, comprendre la temporalité propre à chaque pratique et cerner la manière dont chaque temporalité singulière communique avec les autres. Où en est le combat idéologique ? Où en est le développement de la théorie ? Où en est l'organisation politique des masses et de ses adversaires ? Où en est le développement des forces productives ? Et comment l'idéologie, la science, l'économie et la

²¹ Althusser, 2005, p. 168 : « Outre la production, la pratique sociale comporte d'autres niveaux essentiels : la pratique politique – qui, dans les partis marxistes, n'est plus spontanée mais organisée sur la base de la théorie scientifique du matérialisme historique, et qui transforme sa matière première : les rapports sociaux, en un produit déterminé (de nouveaux rapports sociaux) ; la pratique *idéologique* (l'idéologie, qu'elle soit religieuse, politique, morale, juridique ou artistique, transforme elle aussi son objet : la “conscience” des hommes) ; et enfin la *pratique théorique*. »

²² Il n'est pas certain que cette articulation hiérarchisée des durées soit thématisée pour elle-même dans la métaphysique bergsonienne du temps, qui semble plutôt osciller entre la dissémination des durées – le premier Bergson, celui de l'*Essai* qui invite chacun à plonger en lui pour retrouver sa durée propre dans le sentiment intime de soi – et leur unification dans un temps global : le dernier Bergson, celui de *L'évolution créatrice* et des *Deux sources*, chez qui se fait jour une pensée dynamique du Tout divin. Sur ce passage du point de vue psychologique au point de vue cosmologique chez Bergson, voir J.-L. Vieillard-Baron, *Bergson*, Paris, PUF, coll. « Que sais-je ? », 2007, p. 73 sq.

politique entrent-elles en relation à tel moment de l'histoire, et notamment au moment de l'événementialité révolutionnaire, lorsque les contradictions internes à chaque pratique se condensent dans le renversement du monde – ce qu'Althusser nomme une « *unité de rupture* » (Althusser, 2005, p. 98) ? Lénine, tant par sa vie que par son œuvre, sert ici de modèle au philosophe de la rue d'Ulm : « L'irremplaçable des textes de Lénine est là : dans l'analyse de la structure d'une *conjoncture*, dans les déplacements et les condensations de ses contradictions, dans leur unité paradoxale, qui sont l'existence même de ce “*moment actuel*”, que l'action politique va transformer, au sens fort, d'un février en un octobre 17 » (Althusser, 2005, p. 181).

C'est précisément cette analyse minutieuse de l'histoire que rend impossible « la » *praxis* et la conception hégélienne « du » temps. L'histoire ne se réduit pas à l'écoulement d'un temps unique dans lequel serait à l'œuvre une unique *praxis*. Elle est faite d'une temporalité feuillettée, de durées éparses qui sont autant de pratiques dont il faut chaque fois comprendre les relations plurielles et hiérarchisées dans la totalité sociale complexe. « Le » temps, « la » *praxis* sont des abstractions produites par la conscience, dont la fonction, pour le dire dans une perspective transcendantale kantienne, est de synthétiser le divers spatio-temporel et de réduire le multiple à l'un. Mais le point de vue de la conscience reste idéologique, au sens précis qu'Althusser donne à ce terme : c'est un point de vue imaginaire, perceptif et représentatif sur le réel. Ce point de vue est inévitable : le sujet produit à chaque instant l'unification du temps dans la conscience de soi et ressaisie en permanence dans cette unité les temporalités diffuses de l'espace social. Il ne doit cependant pas nous faire oublier sa partialité et son obscurité, qui font que la complexité sociale reste dérobée à la conscience et se soustrait à sa tendance naturelle à l'unification dans son rapport immédiat au monde.

De là l'importance qu'Althusser accorde à la théorie. Seule, elle peut s'adonner à l'étude patiente du monde qui permet d'en restituer la complexité, de comprendre les différents niveaux de pratiques articulées qui sont inatteignables par la simple saisie d'un regard simplificateur, mais qu'il est possible de saisir à travers un modèle théorique qui en retrouve l'agencement pluriel : « Ce concept [de surdétermination] est bien essentiel au marxisme justement parce qu'il n'est pas un concept empirique : le constat de ce qui existe... C'est au contraire un concept *théorique*, fondé dans l'essence même de l'objet : le tout complexe toujours-déjà-donné » (Althusser, 2005, p. 212-213) Ce que la perception ne peut me fournir, elle qui unifie les temporalités dans la temporalité unique de ma conscience, c'est à la réflexion théorique de le produire en redonnant à chaque pratique sa durée propre, sa singularité, son autonomie relative.

Conclusion

L'enjeu de la critique de la *praxis* et du temps hégélien, chez Althusser, n'est donc autre que la possibilité même d'une pensée rigoureuse de l'histoire. Il s'agit, pour lui, de passer du temps à l'histoire, de la *praxis* aux pratiques, de façon à rejoindre la réalité concrète et complexe que constitue le monde social. Non seulement se maintiennent ainsi les exigences que porte en lui, à l'intérieur du marxisme, le concept de *praxis* : la critique de la métaphysique et la nécessité de penser l'articulation de la théorie et de la pratique ; mais ces exigences peuvent enfin se trouver véritablement réalisées, puisque la pluralisation des pratiques permet de se passer d'un sujet métaphysique de l'histoire et d'une abolition pure et simple de l'entreprise théorique mise au service des tâches politiques. La profonde remise en cause althussérienne des philosophies de la *praxis*, par conséquent, doit aussi bien être comprise comme leur accomplissement.

Ce n'est cependant pas tout à fait innocemment que nous avons rappelé l'importance de Jacques Martin, l'ami de jeunesse de la rue d'Ulm, dans l'élaboration de l'argumentaire d'Althusser. Tout le projet de Martin tenait dans une critique immanente de l'hégelianisme ; il s'agissait pour lui de revenir à Hegel pour expliciter la critique marxiste de l'individu, mais aussi, en retour, de purger la philosophie hégélienne de ses tendances idéalistes grâce à la perspective matérialiste de Marx. Or, c'est précisément cette lecture croisée du marxisme et de l'hégelianisme qui disparaît dans le dispositif de *Pour Marx* et de *Lire le Capital*. Contrairement à Martin, Althusser ne pense pas que Hegel puisse servir le moins du monde à une analyse concrète de la société. C'est pourquoi il ne retient du mémoire de son camarade que le versant critique et non les nombreuses pages où la philosophie hégélienne se trouve louée pour avoir esquissé les analyses marxistes. Le respect de la lettre du texte de Martin nous rappelle néanmoins que rien n'appelait de manière aussi radicale la « coupure » qu'Althusser tient coûte que coûte à instaurer entre Hegel et Marx, et qu'une lecture plus fine et plus nuancée de la philosophie hégélienne était aussi possible. Althusser lui-même est revenu par la suite de manière beaucoup plus subtile sur ce point, affirmant même en janvier 1968, alors qu'il était invité au séminaire de Jean Hyppolite, le grand commentateur hégélien : « Tout ce que nous avons publié sur Hegel laisse en effet de côté l'héritage positif dont Marx est, de son propre aveu, redevable à Hegel » (Althusser, 1970, p. 98). Il ouvrait ainsi la voie à une pensée de l'histoire dans laquelle les apports de Marx et de Hegel ne seraient pas aussi opposés qu'on pourrait le croire.

Quoi qu'il en soit de ce rapport entre marxisme et hégélianisme, on peut considérer que la critique althussérienne de l'idéalisme et de la philosophie de l'histoire et de la société qui sont inhérents aux philosophies de la *praxis*, n'a rien perdu de son actualité. Son exigence de différenciation des pratiques sociales, qui ne sauraient être réduites à l'expression d'une idée ou d'une vision du monde (d'une « ontologie »), et son refus de confondre entre elles les pratiques politiques et les pratiques scientifiques au nom d'un usage « stratégique » des concepts, indépendamment de leur valeur théorique pour la connaissance de la réalité sociale et historique – cette exigence et ce refus restent des gestes profondément actuels et donnent à la lecture d'Althusser tout son sens pour nous, aujourd'hui, dans le contexte des problématiques théoriques et pratiques qui sont les nôtres.

Bibliographie

- ALTHUSSER, Louis. “Sur le rapport de Marx à Hegel” (1968). in: J. d'Hondt (org.), *Hegel et la pensée moderne*. Paris: PUF, 1970.
- ALTHUSSER, Louis, *Lénine et la philosophie, suivi de Marx et Lénine devant Hegel*. Paris: 69
Maspero, 1972.
- ALTHUSSER, Louis. *Éléments d'autocritique*, Paris: Hachette, 1974.
- ALTHUSSER, Louis. *Montesquieu, la politique et l'histoire* (1959), Paris: PUF, 2003.
- ALTHUSSER, Louis. *Pour Marx* (1965), Paris: La Découverte, 2005.
- ALTHUSSER, Louis. Balibar, Étienne, Establet, Roger, Macherey, Pierre, Rancière, Jacques, *Lire le Capital* (1965), Paris: PUF, 2008.
- BALIBAR, Étienne. “Le concept de ‘coupure épistémologique’ de Gaston Bachelard à Louis Althusser” (1977), in *Écrits pour Althusser*, Paris: La Découverte, 1991.
- BALIBAR, Étienne ; Cassin, Barbara ; Laugier, Sandra, « Praxis », in: B. Cassin (org.), *Vocabulaire européen des philosophies*, Paris: PUF, 2004 p. 988-1002.
- BALIBAR, Étienne. *La philosophie de Marx* (1993), Paris: La Découverte, 2014.
- CAVAZZINI, Andrea. “La pratique d'Althusser : d'un marxisme à l'autre”. In: P. Maniglier (org). *Le moment philosophique des années 1960*, Paris: PUF, 2011, p. 237-253.
- CREZEGUT, Anthony. “Althusser, étrange lecteur de Gramsci. Lire ‘Le marxisme n'est pas un historicisme’ : 1965-2005”. *Décalages*, vol. 2, n° 1, 2016.
- ENGELS, Friedrich. *dialectique de la nature*, tr. fr. É. Bottigelli, Paris: Éditions sociales, 1968.

- MARTIN, Jacques. *L'individu chez Hegel*, éd. J.-B. Vuillerod, préface d'É. Balibar. Lyon: ENS éditions, 2020.
- LÖWY, Michael. "Notes sur Lukács et Gramsci", *L'Homme et la société*, n° 35-36, 1975, p. 79-87.
- LUKÁCS, Georg. *Histoire et conscience de classe* (1923). tr. fr. K. Axelos e J. Bois. Paris: Minuit, 1960.
- MACHEREY, Pierre. "Althusser et le jeune Marx", *Actuel Marx*, 2002/1, n° 31, p. 159-175.
- MOULIER Boutang, Yann. *Louis Althusser, une biographie*, tome 2, Paris: Grasset, 1992.
- RENAULT, Emmanuel. "Marx et sa conception déflationniste de la philosophie", *Actuel Marx*, 2009/2, n° 46, p. 137-149.
- SARTRE, Jean-Paul. *Critique de la raison dialectique. Tome I*, Paris: Gallimard, 1960.
- VIEILLARD-BARON, Jean-Louis. *Bergson*, Paris: PUF, coll. "Que sais-je ? ", 2007.