

L'AUTRE DE LA SCIENCE. FINITUDE ET ALTÉRITÉ CHEZ ALTHUSSER

JEAN MATTHYS

Abstract

This paper aims to show that Althusser's philosophy offers a genuine theoretical framework for thinking the finitude of practices and their relationship to alterity. Against the common image of a dogmatic thinker who tries to provide guarantees for Marxist theory and political practice, I argue that a critical thought of finitude can be found in the whole Althusserian trajectory, even in his "theoreticist" early writings, developing a theory of finitude as well as an awareness of the finitude of theory. My hypothesis is that the stakes of such a Marxist analytics of finitude are none other than the possibility for Marxism to establish, both theoretically and politically, an appropriate relationship to alterity, and the ability to revive its own emancipatory process of self-transformation.

Introduction

Au confluent du marxisme (Marx, Lénine), de l'épistémologie française (Bachelard, Canguilhem) et de la psychanalyse (Freud, Lacan), Louis Althusser (1918–1990) a mis en place un dispositif philosophique singulier au sein duquel une place centrale peut être donnée à la catégorie d'altérité, en tant qu'objet et enjeu des pratiques tant théoriques que politiques. Or, si la philosophie althussérienne offre un espace privilégié pour penser l'altérité, cela tient avant tout à ceci qu'elle est fondamentalement une pensée de la *finitude*. Théoricien de la « coupure épistémologique »¹, de la ligne de démarcation entre le scientifique et l'idéologique² ; penseur de la ligne de division intraphilosophique entre tendance matérialiste et tendance idéaliste ; penseur « *aux extrêmes* », énonciateur de « thèses-li-

¹ Althusser Louis, *Pour Marx*, Paris, La Découverte, 2005, p. 25.

² Althusser L., *Philosophie et philosophie spontanée des savants*, Paris, Maspero, 1974, p. 26.

mites »³ ; penseur, enfin, du marxisme « dans ses limites »⁴ et du « marxisme comme théorie “finie” »⁵ – Althusser est, de part en part, du début à la fin de son œuvre, un *penseur de la limite* « comme condition absolue de toute pensée et de toute action »⁶. Plus spécifiquement, on peut dire qu’Althusser s’est avant tout efforcé de penser *la limite* (.) *entre science et idéologie* – à condition de remarquer que cette expression doit se lire de deux manières : d’une part, la question de la coupure épistémologique qui sépare la science de l’idéologie ; d’autre part, si l’on ajoute une virgule après « limite », la question de la limite *en tant qu’elle est traitée par la science et par l’idéologie*. Il me semble que chez Althusser, ces deux questions tendent à s’identifier, la seconde commandant la première. Si Althusser ne cesse de poser le problème de la différence entre science et idéologie, il invite à déplacer la manière de poser la question, la rendant pour ainsi dire réflexive ou récursive : la question n’est plus tant de savoir ce qu’est et où se trouve la limite entre la science et son autre⁷, que d’interroger la *manière qu’a la science de se rapporter à sa limite et à son autre*. Ce sera donc le *rapport* à la limite et au dehors qu’il va s’agir de questionner, en tant que différence spécifique entre science et idéologie, bien plus que de déterminer le lieu de cette limite que l’on considérerait, dans un geste tout

³ Althusser L., « Soutenance d’Amiens », in : *Solitude de Machiavel*, Paris, PUF, 1998, p. 205.

⁴ Althusser L., « Marx dans ses limites », in : *Écrits philosophiques et politiques*, t. I, Paris, Stock/IMEC, 1994, pp. 369–537.

⁵ Althusser L., « Le marxisme comme théorie “finie” », in : *Solitude de Machiavel, op. cit.*, pp. 281–296.

⁶ Althusser L., *L’avenir dure longtemps*, suivi de *Les Faits*, Paris, Stock/IMEC, 2007, p. 497. Je note que cette expression est à prendre au double sens du génitif : Althusser est un penseur prenant pour objet la question de la limite, depuis une *position* elle-même située à la limite, position impossible et pourtant nécessaire à la tenue d’un tel discours à la fois dans et sur la limite. À qui demanderait ce que cela peut vouloir dire d’occuper la place de l’impossible-mais-nécessaire, il suffira de rappeler qu’Althusser a fait le pari sa vie durant qu’il était possible de produire une transformation politique dans le PCF par un travail théorique visant à fonder dans le texte marxien la nécessité de dé-dogmatiser le mouvement communiste, de relancer la puissance transformatrice de ses pratiques tant théoriques que politiques. Déstaliniser le PCF : une tâche d’autant plus nécessaire qu’elle était impossible, d’autant plus impossible qu’elle était nécessaire. Comme le dit Constanzo Preve, la « tragédie historique d’Althusser » réside dans le fait que son diagnostic était « paradoxalement, bien trop exact pour être réellement acceptable », car « celui à qui il *destinait* son message était en réalité absolument *intransformable* » (Preve Constanzo, « Louis Althusser : la lutte contre le sens commun dans le mouvement communiste “historique” au XX^e siècle », in : Lazarus Sylvain (dir.), *Politique et philosophie dans l’œuvre de Louis Althusser*, Paris, PUF, 1993, pp. 128–135).

⁷ Par exemple en identifiant certains *contenus* conceptuels déterminés comme appartenant *en soi* à la science ou à l’idéologie. Si cette conception est imputée à Althusser par Jacques Rancière (*La leçon d’Althusser*, Paris, La Fabrique, 2011), force est de constater qu’elle est pourtant explicitement récusée dans Althusser L., *Réponse à John Lewis*, Paris, Maspero, 1973, pp. 33 et 58–59. Sur ce débat, voir notamment Mancuso Eva, « Conditions, limites et conséquences de l’intervention philosophique dans la conjoncture », *Cahiers du GRM*, 4, 2013, URL : <http://grm.revues.org/315> (consulté le 17 mars 2016).

idéologique, de fixe et garanti une fois pour toutes. Il semble ainsi au final que la coupure entre science et idéologie consiste précisément en l'hétérogénéité de leurs manières spécifiques de se rapporter à leurs limites et altérités respectives.

Penseur de la limite, certes, mais il faut préférer : penseur de la *finitude*. Car si Althusser s'efforçait de penser les limites entre le marxisme et son dehors, entre la science et l'idéologie, entre le matérialisme et l'idéalisme, c'était immédiatement pour faire passer cette ligne de division au sein du marxisme lui-même⁸. Chez Althusser, le marxisme compris comme complexe théorico-pratique n'est pas préservé, garanti dans sa pureté, par une frontière étanche et définitive, mais fondamentalement divisé en son sein, dans un rapport constitutif de non-identité et d'opacité à soi, se révélant foncièrement incapable de maîtriser le champ hétérogène et contradictoire dans lequel il s'efforce de tracer sa propre voie révolutionnaire. Prise dans un tout social complexe et conflictuel, sans position de surplomb, la théorie marxiste est elle-même contradictoire, toujours inachevée et déviante, à reprendre et rectifier sans cesse⁹. C'est là l'énoncé liminaire de toute l'entreprise althusserienne, sans quoi l'idée même d'une « intervention politique dans la théorie »¹⁰ telle qu'Althusser la pense et la pratique sa vie durant n'aurait aucun sens. C'est d'élever, avec Spinoza, cette incapacité de maîtrise à un niveau ontologique¹¹, que l'on peut dire d'Althusser qu'il n'a jamais rien pensé d'autre que la finitude du marxisme, en tant que condition de tout rapport « juste »¹² à son autre.

⁸ Althusser L., *Réponse à John Lewis*, op. cit., p. 45.

⁹ Cf. la section « Une politique "finie" : déviation et dialectique », in : Cavazzini Andrea, *Crise du marxisme et critique de l'État. Le dernier combat d'Althusser*, Séminaire du GRM 2007–2008, Séance du 16 février 2008, URL : http://orbi.ulg.ac.be/bitstream/2268/112399/1/GRM_1_annee_Cavazzini_Althusser.pdf (consulté le 25 mars 2016).

¹⁰ Althusser L., « Lénine et la philosophie », in : *Solitude de Machiavel*, op. cit., pp. 131–137.

¹¹ Au sens d'une ontologie des *pratiques*, ou de « l'activité impure » dont Franck Fischbach a montré qu'elle constituait un fil souterrain reliant Marx et Spinoza (Fischbach Franck, *La production des hommes. Marx avec Spinoza*, Paris, Vrin, 2014 ; *Sans objet. Capitalisme, subjectivité, aliénation*, Paris, Vrin, 2009). Sans pouvoir développer plus avant ce point, contentons-nous de remarquer que chez Spinoza, l'essence d'une chose (*res*), qu'il s'agisse d'un mode ou de la substance elle-même, ne définit pas tant une qualité qu'elle possède, qu'un effort (*conatus*), c'est-à-dire une puissance en acte qu'elle déploie (Spinoza Baruch, *Éthique*, trad. B. Pautrat, Paris, Seuil, 1999, III, définitions 6 et 7, p. 227).

¹² Sur cette catégorie théorico-pratique de justesse, voir notamment Althusser L., *Philosophie et philosophie spontanée des savants*, op. cit., pp. 14–15 ; *Initiation à la philosophie pour les non-philosophes*, Paris, PUF, 2014, pp. 364–365.

L'altérité, entre finitude et aliénation (Spinoza)

Une première articulation de la finitude et de l'altérité peut en effet être esquissée à partir de Spinoza, dont Althusser s'est revendiqué sa vie durant¹³. Dès les premières définitions de l'*Éthique*, finitude, modalité et altérité forment un trio conceptuel serré : « Est dite finie (*finita*) en son genre, la chose qui peut être bornée (*terminari*) par une autre (*alia*) de même nature »¹⁴. « Par manière (*modum*), j'entends les affections d'une substance, autrement dit, ce qui est en autre chose (*quod in alio est*), et se conçoit aussi par cette autre chose »¹⁵. Si l'on croise ces deux définitions, le mode fini se définit par un double rapport à l'altérité : d'une part, une dépendance « verticale » au *Deus sive Natura sive substantia* dont il est une affection ; d'autre part, une hétérodétermination « horizontale » *par et sur* les autres modes de même attribut qui le limitent¹⁶. Quant à la substance, dont les caractéristiques essentielles sont l'infini et l'unicité, elle se définit *a contrario* par l'indépendance absolue à l'égard de toute « autre chose »¹⁷ : l'*ens absolute infinitum* n'a jamais affaire qu'à lui-même. Ainsi, ontologiquement parlant, seul le mode fini, en rapport de dépendance à l'égard d'un (grand) Autre¹⁸ et fonciè-

¹³ « [N]ous pouvons tenir Spinoza, du point de vue philosophique, pour le seul ancêtre direct de Marx » (Althusser L., *Lire Le Capital*, Paris, PUF, 2008, p. 288) ; « je suis spinoziste » (« Lénine et la philosophie », *art. cit.*, p. 141) ; « nous avons été spinozistes » (« Éléments d'autocritique », in : *Solitude de Machiavel*, *op. cit.*, p. 181) ; « Ce que j'ai lu dans Spinoza et Machiavel, je l'avais vécu concrètement » (*L'avenir dure longtemps*, *op. cit.*, p. 276). Rédigées ou prononcées respectivement en 1965, 1968, 1972 et 1985, ces quatre propositions, passant du registre de la thèse comme « prise de position » théorico-politique à celui de l'aveu autobiographique, témoignent du double rapport de fascination, à la fois fasciné et fascinant, qu'a entretenu Louis Althusser à l'égard de la pensée et de la figure de Spinoza.

¹⁴ Spinoza B., *Éthique*, *op. cit.*, I, définition 2, p. 15.

¹⁵ *Ibid.*, I, définition 5, p. 15.

¹⁶ Cette limitation intermodale est universelle et réciproque : « Tout singulier, autrement dit toute chose qui est finie et a une existence déterminée, ne peut exister, ni être déterminée à opérer, à moins d'être déterminée à exister et à opérer par une autre cause (*ab alia causa*) qui elle aussi est finie et a une existence déterminée, et à son tour cette cause ne peut pas non plus exister ni être déterminée à opérer à moins d'être déterminée à exister et à opérer par une autre qui elle aussi est finie et a une existence déterminée, et ainsi à l'infini » (*Ibid.*, I, proposition 28, p. 65). Cela permet de comprendre en quoi Spinoza, avant Marx, « surmonte l'opposition entre passivité et activité » : être actif et être hétérodéterminé, affecter et être affecté ne s'opposent pas en tant que tels, et il n'y a pas plus de passivité pure que d'activité pure (cf. Fischbach F., *La production des hommes. Marx avec Spinoza*, *op. cit.*, pp. 125-134).

¹⁷ « Par substance, j'entends ce qui est en soi, et se conçoit par soi : c'est-à-dire, ce dont le concept n'a pas besoin du concept d'autre chose (*alterius rei*) d'où il faille le former ». (*Ibid.*, I, définition 3, p. 15.)

¹⁸ Chez Spinoza, cet Autre doit être connu comme substance anarchique, asubjective et atéléologique, et non compris comme un grand « recteur de la nature » assujettissant (*Ibid.*, I, Appendice, p. 85). C'est précisément le rôle de la science de l'*Éthique*, et plus encore du parcours du *Traité*

rement limité par un (petit) autre, jouit de la possibilité d'un rapport à l'altérité. Cependant, si seul un mode fini peut entrer en relation avec un autre, rien n'assure la juste assumption de ce rapport, et encore moins l'effectivité transformatrice de cette relation. Dès lors que cette absence de garantie tient justement à la finitude d'un fini toujours susceptible de se méprendre imaginativement quant à sa propre condition, force est de caractériser le mode fini comme cet être qui, en vertu même de ce qui possibilise son rapport à l'altérité, peut tout aussi bien refouler ou raturer cette possibilité la plus intime d'un rapport à l'extime.

Or pour Spinoza, l'impuissance de penser et d'agir par soi, avec les autres et dans le monde, est à comprendre à la fois comme la cause et l'effet d'une forme de vie mutilée et servile, dont la pauvreté des pouvoirs intellectuels, affectifs et pratiques s'accompagne d'une « espèce de délire (*delirii species*) »¹⁹ imaginaire consistant à se croire « comme un empire dans un empire »²⁰, c'est-à-dire à se penser comme un sujet souverain, à la fois libre, maître et conscient de soi. Confronté à sa finitude radicale, le sujet servile produit une illusion de toute-puissance ayant vocation à suturer imaginativement la non-identité de soi à soi ainsi que la béance de son rapport au réel. Le malheur réside en ce que, à être l'objet d'une dénégation, la finitude n'en disparaît pas pour autant : seulement, elle se voit d'autant plus bloquée dans une forme étriquée que le sujet refuse de l'assumer en tant qu'elle est ce qui fonde tant la nécessité de son impuissance relative²¹ (dont la mort constitue le point limite), que l'exigence de la relance productive de ses pouvoirs affectifs, théoriques et pratiques²². On a suggéré ailleurs l'intérêt de repenser

théologico-politique, de faire le vide de ce grand Sujet imaginaire en lui substituant l'image d'une infinie et immanente productivité de la nature. Cf. Tosel André, *Spinoza ou le crépuscule de la servitude. Essai sur le Traité théologico-politique*, Paris, Aubier, 1984 ; Bruschi Fabio, « Faire le vide. Intervention intellectuelle et idéologie entre Spinoza et Althusser », *Cahiers marxistes*, 244, février-mars 2015, pp. 67-83.

¹⁹ Spinoza B., *Éthique*, op. cit., IV, proposition 44, scolie, p. 429.

²⁰ *Ibid.*, III, préface, p. 209. L'expression est reprise dans Spinoza B., *Traité politique*, trad. Ch. Ramond, Paris, PUF, 2005, II, §6, p. 97.

²¹ « Il n'y pas de chose singulière, dans la nature des choses, qu'il n'y en ait une autre plus puissante et plus forte. Mais, étant donnée une chose quelconque, il y en a une autre plus puissante par qui la première peut être détruite » (Spinoza B., *Éthique*, op. cit., IV, axiome, p. 361). « Nous pâtissons en tant que nous sommes une partie de la Nature qui ne peut se concevoir par soi sans les autres » (*Ibid.*, IV, proposition 2, p. 365). « La force avec laquelle l'homme persévère dans l'existence est limitée, et la puissance des causes extérieures la surpasse infiniment » (*Ibid.*, IV, proposition 3, p. 365). « Il ne peut se faire que l'homme ne soit pas une partie de la Nature, et puisse ne pâtir d'autres changements que ceux qui peuvent se comprendre par sa seule nature et dont il est cause adéquate » (*Ibid.*, IV, proposition 4, p. 365).

²² « Ce qui dispose le Corps humain à pouvoir être affecté de plus de manières, ou ce qui le rend apte à affecter les corps extérieurs de plus de manières, est utile à l'homme » (Spinoza B., *Éthique*, op. cit., IV, proposition 38, p. 421).

la catégorie hégéliano-marxiste d'*aliénation* à partir de cette conjonction biface et paradoxale entre une impuissance réelle de penser et d'agir, et un délire imaginaire d'illimitation²³. Dans cette perspective, l'aliénation comme défaut de finitude se décline à la fois comme illusion de toute-puissance propre à un sujet souverain qui se pense « comme un empire dans un empire », et comme « conscience malheureuse » d'une finitude vécue négativement sur le mode résigné d'une nostalgie de l'infini. Le sujet est alors pris dans une structure « bipolaire », voué à osciller entre le constat mélancolique de son impuissance et un phantasme de maîtrise. Ce qui assure l'unité de cette structure contradictoire réside en ceci que dans les deux cas, le sujet se constitue dans et par l'opération d'une *dénégation de sa finitude*, en tant que cette dernière, dans son acception spinoziste, implique tant l'idée d'une limitation radicale que celle d'une variation productive indéfinie. Chez Spinoza, en effet, c'est par sa finitude même, en vertu son inscription dans la substance qui seule jouit du privilège ontologique de la suicausalité²⁴, que le mode peut « devenir actif », au sens d'une effectuation élargie de ses pouvoirs d'agir, de sentir et de penser²⁵. Or, refoulant sa finitude, c'est la possibilité même pour le sujet d'entretenir un rapport actif à l'altérité, assumée dans toute sa *problématicité*, qui se voit biffée.

Problématique, en effet, car l'un des enjeux de l'*Appendice* à la première partie de l'*Éthique* consiste à montrer comment le sujet aliéné entretient en réalité un rapport doublement aliéné et aliénant à l'altérité. D'une part, le percevant toujours depuis son propre champ imaginaire « narcissique », le sujet est incapable de penser l'autre en tant qu'autre, ne pouvant que le reconnaître comme Même, c'est-à-dire le méconnaître dans son hétérogénéité²⁶. D'autre part, au même moment et par là même, une figure assujettissante de l'altérité fait retour sous une forme non questionnée et non questionnable : le (grand) Autre théologico-politique, d'autant plus assujettissant que le sujet pense répondre librement à l'interpellation qui le constitue comme tel²⁷. Absence de véritable rapport théorico-pratique à l'autre, et assujettissement maximal à l'Autre, garant de l'unité

²³ Matthys Jean, « Finitude et aliénation. Spinoza dans la critique contemporaine du capitalisme », in : *Interpretationes. Studia Philosophica Europeanea*, vol. 3, no. 2, Prague, 2013, pp. 107–126.

²⁴ C'est-à-dire de la liberté au sens strict et absolu (Spinoza B., *Éthique*, op. cit., I, définition 7, p. 17 et proposition 17, corolaire 2, p. 49.)

²⁵ Sévéric Pascal, *Le devenir actif chez Spinoza*, Paris, Honoré Champion, 2005. Voir également la note 16 ci-dessus.

²⁶ C'est la question du mécanisme imaginaire de la projection anthropomorphe sur la nature comme moment du finalisme dont la critique constitue l'objet principal de l'*Appendice*.

²⁷ Cette identification dialectique et tendancielle entre liberté et nécessité, propre à la « société de normes » capitaliste, est au centre de l'étude récente de Pierre Macherey, au croisement de Spinoza, Althusser et Foucault (Macherey Pierre, *Le sujet des normes*, Paris, Amsterdam, 2014).

de la structure idéologique et de son opération de suture imaginaire, sont ainsi solidaires au sein d'une même structure subjective d'impuissance.

L'enquête matérialiste doit dès lors se tourner vers les formes imaginaires aussi bien que pratiques, théoriques autant que politiques, qui vont permettre l'assomption, la prise en compte et en charge de la finitude et de l'altérité, ou au contraire leur refoulement ou forclusion. En ce qui concerne la suite du présent article, je voudrais essayer de montrer en quoi cette problématique traverse l'ensemble de la pensée d'Althusser et ce, dès la période « théoriciiste »²⁸ des années 1960–1967 où s'élabore la théorie de la coupure épistémologique dans sa version apparemment la plus tranchée. Je voudrais essayer de montrer que la thèse fondamentale du « matérialisme dialectique » comme « Théorie générale des pratiques »²⁹, loin de garantir la toute-puissance de la théorie (et de la politique qu'elle guide), pose qu'une hétéronomie et un inachèvement radical définit toute production théorique et, plus généralement, toute pratique qui, pour être effective, assume sa finitude comme condition d'un juste rapport à l'altérité et à la perspective de son auto-altération émancipatrice.

Finitude et altérité, entre science et idéologie (Althusser)

On l'a vu, cette conception de la finitude d'obéissance spinoziste qu'Althusser va réactiver pour penser la pratique théorique se révèle fondamentalement biface : elle renvoie à l'idée d'une *limite* de la théorie qui, loin d'être incompatible avec la nécessité d'un développement *indéfini*, la fonde au contraire. En effet, chez Althusser, la « radicalité impure de la différence »³⁰ entre science et idéologie tient précisément au caractère fini, ouvert et interminable de la pratique théorique, opposé à la clôture du champ idéologique. À la pure répétition ou reconnaissance du donné propre à l'idéologie – qui n'est pas sans rapport avec une autre de ses

²⁸ Althusser L., « Éléments d'autocritique », *art. cit.*, p. 163.

²⁹ La définition du matérialisme dialectique comme « Théorie de la pratique en général » (Althusser L., *Pour Marx, op. cit.*, p. 169) est nuancée dans *Lire Le Capital*, où Althusser s'en prend violemment et sans équivoque au « mythe égalitariste de la pratique », pour lui substituer l'analyse *des* pratiques distinctes et spécifiques (*Lire Le Capital, op. cit.*, pp. 63–67).

³⁰ Badiou Alain, « Louis Althusser. Le (re)commencement du matérialisme historique », in : *L'aventure philosophique de la philosophie française depuis les années 1960*, Paris, La Fabrique, 2012, p. 124. On nous a fait remarquer que, conformément à son contenu, le titre original de l'article publié en 1967 dans la revue *Critique* parlait bien d'un « (re)commencement du matérialisme *dialectique* ».

caractéristiques, à savoir sa fonction de (re)production des sujets et de leur « adaptation aux conditions existantes »³¹ – s’oppose l’ouverture productive de la science.

La première, en effet, est caractérisée par une structure spéculaire et « narcissique », dont les réponses imposées d’avance par des intérêts extra-théoriques se reconnaissent dans la production de questions elles-mêmes « mystifiées », de sorte à ce qu’elles ne puissent à leur tour que se reconnaître dans les solutions imposées. « Dans l’idéologie toutes les questions sont ainsi réglées *d’avance*, par essence [...]. Les questions y sont donc des questions feintes qui ne sont que le reflet spéculaire des réponses qui préexistent aux questions »³². Ce jeu de double « *reconnaissance en miroir* » ne signifie rien moins qu’une forme d’impuissance relative à penser, à voir, c’est-à-dire à *produire* certains objets et certaines questions, par définition invisibilisées, exclues du champ clos de la problématique idéologique, incapable d’autocritique. Bien plus, pour filer la « métaphore spatiale » d’Althusser, l’idéologie ne se contente pas d’exclure, mais *intériorise* son « dehors » de sorte à pouvoir s’y reconnaître sans jamais le rencontrer comme une altérité pouvant faire vaciller les fondements de sa problématique théorique idéologique³³ – raison pour laquelle je pense que l’on peut parler d’un « narcissisme » propre à toute idéologie³⁴. On devra ainsi dire à la fois que l’idéologie ne connaît d’altérité que toujours-déjà intériorisée et informée par la structure idéologique, c’est-à-dire niée comme altérité ; et que tout rapport à l’altérité est rendu impossible par effet d’exclusion et d’invisibilisation de la figure de l’autre dans un dehors radical. C’est par ce double mouvement contradictoire d’intériorisation-extériorisation que la structure idéologique se voit préservée dans son identité à soi, l’altérité étant rendue inoffensive tantôt par réduction à du toujours-déjà connu, tantôt par rejet dans l’extériorité absolue. Dans un cas, s’il y a rapport, c’est à quelque chose qui est nié comme altérité ; dans l’autre, l’altérité n’est préservée qu’à la condition d’exclure tout rapport avec elle. Le vide gnoséologique, l’impuissance théorique (relative) qui caractérise l’idéologie depuis la perspective de la science³⁵, se révèle donc l’envers négatif d’une fausse

³¹ Althusser L., « Psychanalyse et sciences humaines », in : *Solitude de Machiavel*, op. cit., p. 53.

³² Althusser L., « Trois notes sur la théorie des discours », in : *Écrits sur la psychanalyse. Freud et Lacan*, Paris, Stock/IMEC, 1993, p. 137.

³³ Cf. Althusser L., *Lire Le Capital*, op. cit., pp. 17–22.

³⁴ « [C]’est ce champ lui-même qui se voit dans les objets ou les problèmes qu’il définit » (*Ibid.*, p. 19).

³⁵ C’est un des enjeux de la reprise par Althusser de la théorie spinozienne du *verum index sui et falsi* (Lettre 76 à A. Burgh, in : Spinoza B., *Correspondance*, trad. M. Rovere, Paris, Flammarion, 2010, p. 372). Définie par la clôture totalisante de son champ, l’idéologie est incapable d’autocritique autant que de critique externe, puisqu’elle ne connaît ni au-dedans, ni en dehors de soi, d’altérité. Seule la science, établie « sur un autre terrain » (Althusser L., *Pour Marx*, op. cit., p. 75, note 40), produisant de nouvelles questions et un nouveau savoir pouvant rendre compte rétrospectivement de la méconnaissance idéologique, la confronte à ses limites et la renvoie à ce qu’elle est réellement,

plénitude, délire de clôture imaginaire sans altérité : l'idéologie (et son sujet) ne reconnaît que du Même, sa pseudo-production n'est que reproduction, répétition.

La science, à l'inverse, est décrite comme un « cercle ouvert », fonctionnant « comme un dispositif conceptuel “de base” ouvert sur “l'infinité” (Lénine) de son objet, c'est-à-dire destiné à poser et affronter sans cesse des problèmes pour produire sans cesse de nouvelles connaissances »³⁶. La structure de la science est celle d'un « cercle perpétuellement ouvert par ses clôtures mêmes, le cercle d'une connaissance fondée »³⁷. L'opposition structurale entre science et idéologie ne se jouera donc pas au niveau de la forme circulaire de leurs champs problématiques respectifs. Seulement, à l'autoréférentialité spéculaire et inconsciente propre à l'idéologie dont les questions mêmes sont taillées sur mesure pour aboutir nécessairement aux réponses « imposées d'avance » par des « “intérêts” pratiques, religieux, moraux et politiques »³⁸, s'oppose la circularité assumée, réflexive³⁹ et productive d'une science finie qui opère par « coupure continuée », c'est-à-dire par un effort constant de réouverture⁴⁰. Aussi Althusser oppose-t-il la *finitude* de l'objet propre à la science comme pratique indéfinie portant de l'autre hétérogène au-dedans de soi⁴¹, à la clôture sur soi de l'idéologie dont rien d'« autre » ne sort jamais. C'est précisément en raison de cette finitude, qui est synonyme de son impureté, que la science peut et doit être *indéfinie*, à l'inverse de l'idéologie qui, se présentant comme un savoir achevé et totalisant, ne fait que répéter le jeu de miroir entre questions et réponses mystifiées. Là où l'idéologie intériorise son dehors en le conformant *a priori* à sa problématique, la science intériorise son dehors sous

à savoir une privation sous des apparences de plénitude. Cela étant, cette privation n'est que relative, et non absolue : il y a pour Althusser une forme de positivité théorico-pratique de l'idéologie qui, sous la forme du *symptôme* et de l'*indication*, fait « illusion/allusion » et opère par « reconnaissance/méconnaissance » (cf. *Pour Marx*, *op. cit.*, pp. 177, 183, 229, 246-247 et 254 ; *Lire Le Capital*, *op. cit.*, pp. 76, 305 et 399 ; *Philosophie et philosophie spontanée des savants*, *op. cit.*, pp. 20-21 ; *Initiation à la philosophie pour les non-philosophes*, *op. cit.*, p. 259). Seulement, cette positivité n'acquiert son véritable statut que depuis la perspective de la science qui en critique les « prétentions » à se faire connaissance totale de son objet (*Lire Le Capital*, *op. cit.*, p. 364), alors qu'elle n'en est, pour parler comme Spinoza, qu'une forme « mutilée et confuse », « comme des conséquences sans prémisses ».

³⁶ Althusser L., « Sur l'évolution du jeune Marx », in : *Éléments d'autocritique*, Paris, Hachette, 1974, p. 111.

³⁷ Althusser L., *Lire Le Capital*, *op. cit.*, p. 79.

³⁸ *Ibid.*, pp. 56-57 et 341.

³⁹ Althusser L., *Pour Marx*, *op. cit.*, p. 66.

⁴⁰ Althusser L., *Lire Le Capital*, pp. 270-271, note 4.

⁴¹ Dans le cas de la science marxiste, cet « autre » en elle n'est autre, en dernière instance, que le réel de la politique, c'est-à-dire la lutte des classes, source de sa productivité autant que de la possibilité de son échec et de ses déviations idéologiques. *A contrario*, l'idéologie se caractérise de manière constitutive par l'exclusion imaginaire de toute forme de conflictualité – ce qui est bien entendu sa manière de fonctionner réellement au service de la lutte de la classe dominante.

la forme de sa propre limite interne, d'une distance à soi impliquant l'interminabilité de son effort de production d'« idées vraies »⁴². Comme le soutiendra Althusser dans un texte de 1978, c'est en vertu de son caractère profondément fini et de la « conscience aigüe de sa finitude » que la théorie marxiste peut être « réellement ouverte aux tendances contradictoires qu'elle décèle dans la société capitaliste, et ouverte sur leur devenir aléatoire [...] ouverte donc attentive, et capable de prendre au sérieux et [en] compte à *temps* l'incorrigible imagination de l'histoire »⁴³. Le « vrai » produit par cette science est à l'image du réel dont il est la connaissance objective : fini et béant, résultat provisoire d'une incessante *emendatio intellectus* irréductible à toute forme de Vérité totale et achevée, dont la clôture phantasmée comme étanche serait le plus sûr indice de la présence « en personne » de l'idéologie⁴⁴. Althusser nous permet ainsi de distinguer deux formes similaires mais distinctes, sinon opposées, de la dialectique du fini et de l'infini à l'œuvre au sein de l'« espace *infini* parce que *défini* »⁴⁵ de la théorie : d'une part, l'indéfinitude productive d'une science qui assume la finitude de son objet et de sa propre pratique et, d'autre part, le jeu de miroir improductif entre l'illimitation imaginaire de l'idéologie et sa définition totalisante, sans reste, dans le cadre de laquelle l'« autre » de la problématique est toujours-déjà informé et homogénéisé comme « son » autre, c'est-à-dire dénié comme tel.

⁴² « L'abstraction d'une science donnée n'est pas "totalisante", car elle ne prétend pas expliquer le "tout". Elle est universelle, mais dans son genre [...] Toute[s] science[s] particulière[s] [...] sont finies : elles ont affaire à un objet *limité*. Que la recherche scientifique sur cet objet limité soit infinie, ou plutôt indéfinie, c'est-à-dire sans fin, est une chose. Mais autre chose est le caractère "fini" de l'objet de toute science » (Althusser L., *Initiation à la philosophie pour les non-philosophes*, op. cit., p. 144).

⁴³ Althusser L., « Le marxisme comme théorie "finie" », art. cit., p. 286.

⁴⁴ « A science that repeats itself, without discovering anything new, is a dead science – no longer a science, but a fixed dogma. A science lives only in its development – that is, from its discoveries. [...] [A] completed knowledge is a non-sense that sooner or later leads to a non-science » (« Theory, Theoretical Practice and Theoretical Formation: Ideology and Ideological Struggle », in : Althusser L., *Philosophy and The Spontaneous Philosophy of the Scientists & Other Essays*, London/New-York, Verso, 1990, pp. 16–17). Il s'agit de la traduction anglaise du texte ronéotypé de 1965 intitulé « Théorie, pratique théorique et formation théorique. Idéologie et lutte idéologique », demeuré inédit en français et dont la version anglaise est intégralement consultable en ligne sur <http://www.marx2mao.com/Other/PSPS90.html> (consulté le 30 mars 2016). Cet extrait montre à quel point pour Althusser la science ne se réduit ni ne se mesure aux contenus qu'elle produit, mais est avant tout à saisir comme pratique. Sur cette question, nous nous permettons de renvoyer à notre article : Matthys Jean, « "Dans le principe, les idées vraies servent toujours le peuple". Science et émancipation chez Althusser », *Cahiers du GRM*, 7, 2015, URL : <http://grm.revues.org/585> (consulté le 31 mars 2016).

⁴⁵ Althusser L., *Lire Le Capital*, op. cit., p. 21.

La science n'est donc pas plus répétition du Même qu'elle n'est création *ex nihilo*, ou critique *ex Veritate*, opérée depuis le lieu même de la Vérité enfin découverte, ayant définitivement quitté les mers obscures de l'erreur idéologique. À la répétition, elle oppose la production de problèmes et de concepts neufs par « changement de terrain »⁴⁶, et à la création *ex nihilo* ou *ex Veritate*, la transformation d'éléments théoriques antérieurs qu'elle transforme en les faisant jouer les uns sur et contre les autres, dans un procès conditionné, sans sujet ni position de surplomb⁴⁷. La production théorique telle que nous invite à la penser Althusser est une *critique immanente et réellement productive*, à l'image paradoxale d'une *clôture qui ouvre par sa clôture même*, capable de produire de la différence, de nouvelles choses à penser, à partir de son champ propre. La productivité de ce champ (relativement) autonome tient à ce qu'il est toujours-déjà et toujours-encore non unifié, non totalisé en fait et non totalisable en droit, en raison du fait qu'il porte de l'autre hétérogène au-dedans de soi, comme la réflexion interne du tout complexe dans lequel il est lui-même pris – c'est-à-dire en vertu de sa finitude irréductible, assumée comme telle.

Le matérialisme dialectique comme Théorie de la finitude

C'est cette lucidité sur ses propres limites et sur la nécessité qui en découle de devoir poursuivre indéfiniment son effort de production théorique qu'Althusser pense pouvoir trouver, sous une forme encore à constituer, dans la philosophie implicite de Marx⁴⁸, instruite des enseignements du matérialisme historique, science de l'histoire et des formations sociales. C'est la tâche de cette philosophie qu'il nomme alors « matérialisme dialectique », « Théorie de la pratique théorique », ou encore « Théorie de la pratique en général », dont l'objet n'est autre que la finitude radicale des pratiques en tant qu'elles sont inscrites dans un tout complexe hétérogène, non totalisant, grevé « d'une distance, d'un décalage intérieur au réel, inscrits dans sa *structure* »⁴⁹, produisant ses effets par « surdétermination »⁵⁰ ou « causalité structurale »⁵¹. Cette nouvelle forme de causalité se distingue tant de la causalité mécanique et transitive que du « concept leibnizien de l'*expression* »

⁴⁶ *Ibid.*, p. 22.

⁴⁷ Cf. la section « Processus de la pratique théorique », in : Althusser L., *Pour Marx, op. cit.*, pp. 187–197.

⁴⁸ Althusser L., *Lire Le Capital, op. cit.*, p. 31.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 8.

⁵⁰ Cf. Althusser L., *Pour Marx, op. cit.*, pp. 85–116 et 206–224.

⁵¹ Cf. Althusser L., *Lire Le Capital, op. cit.*, pp. 401–411.

« qui domine toute la pensée de Hegel »⁵² – et, à travers lui, l’orthodoxie marxiste dominante, dans ses variantes économistes, technologistes et humanistes. L’effet immédiat de cette prise de distance à l’égard de ces deux modèles de causalité est d’interdire toute homogénéisation et réduction de la structure à l’aune d’un principe essentiel simple. En résulte l’impossibilité pour quelque pratique que ce soit (développement économique des forces productives ou *praxis* humaniste) de se présenter comme Cause, Centre, Origine ou Sujet d’un procès historique dont elle maîtriserait en droit le cours téléologiquement orienté. Dès lors, si le matérialisme dialectique est inséparablement « théorie générale de la pratique », et théorie générale de la causalité structurale ou surdétermination qui opère *par et sur* ces mêmes pratiques⁵³, elle est *une théorie de la finitude des pratiques*, au double sens de leur limite et de leur productivité. Le « privilège historique » et le caractère révolutionnaire du matérialisme dialectique, à savoir ce qui fonde précisément son caractère de « philosophie scientifique » pour l’Althusser de la période théorici- ciste, consisterait ainsi en ce qu’il s’agit d’une pratique théorique qui s’est donnée pour la première fois des outils pour penser la finitude des pratiques, la manière dont elles sont conditionnées par l’histoire et les autres pratiques sociales, et par là même agissent en retour sur elles⁵⁴.

Si cette idée s’avère correcte, elle inviterait à reconsidérer la thèse théorici- ciste – qui fera l’objet d’une autocritique dès 1967 – selon laquelle Marx a fondé non seulement une science de l’histoire (matérialisme historique), mais également une *philosophie à caractère scientifique* (matérialisme dialectique). Armé de cette « science des sciences », Althusser espérait relancer la politique communiste, en rectifiant sa pratique théorique, en élucidant ses limites, sa finitude constitutive, comme condition de sa productivité. Si une rectification de la théorie marxiste, sous forme d’une reprise de la coupure épistémologique opérée par Marx était politiquement nécessaire pour Althusser, c’est parce que cette coupure initiait un

⁵² *Ibid.*, p. 402.

⁵³ Dans un texte de 1966, Althusser range explicitement « dans le domaine du matérialisme dialectique » la « question stratégique » de la causalité structurale (Althusser L., « Conjoncture philosophique et recherche théorique marxiste », in : *Écrits philosophiques et politiques*, t. II, Paris, Stock/IMEC, 1994, pp. 422–424). De même, dans *Pour Marx* : « Cette Théorie est la *dialectique* matérialiste qui ne fait qu’un avec le matérialisme dialectique » (Althusser L., *Pour Marx*, *op. cit.*, p. 169).

⁵⁴ Cf. « Théorie, pratique théorique et formation théorique. Idéologie et lutte idéologique » dont il a déjà été question plus haut. La même idée se trouve exprimée dans cet autre texte de la période théorici- ciste : « Matérialisme historique et matérialisme dialectique », *Cahiers marxistes-léninistes*, 11, avril 1966, dont une retranscription est consultable en ligne sur [http://adlc.hypotheses.org /archives-du-seminaire-marx/cahiers-marxistes-leninistes/cahiers-marxistes-leninistes-n11](http://adlc.hypotheses.org/archives-du-seminaire-marx/cahiers-marxistes-leninistes/cahiers-marxistes-leninistes-n11) (consulté le 30 mars 2016).

rapport inédit à la finitude des pratiques, dont il s'agissait de pouvoir produire la théorie scientifique. On pourrait alors suggérer d'interpréter cette idée à la lumière de la thèse de l'« intériorité radicale du critère de la pratique à la pratique scientifique »⁵⁵. La thèse épistémologique fondamentale du projet du premier Althusser deviendrait alors : la théorie marxiste est puissante et « a pu être appliquée avec succès » parce qu'elle est vraie⁵⁶ (au sens d'une production d'« idées vraies » en développement indéfini) et ce, *parce qu'elle peut et à condition qu'elle puisse continuer à se faire la théorie de ses propres limites*. Dès lors que la philosophie est identifiée au matérialisme dialectique, ou Théorie générale de la finitude des pratiques, et que cette connaissance réflexive de la finitude constitue le critère spécifique et interne de la scientificité de la science fondée par Marx, alors il n'y a pas de raison de refuser à cette philosophie le caractère de scientifique.

Ainsi, au faite de son théoricisme, Althusser essaye en réalité de lier l'impossibilité pour la théorie marxiste de se démarquer une fois pour toutes de l'idéologie, et la nécessité de sa relance, de sa productivité, dans sa spécificité de pratique théorique. C'est tout l'enjeu du thème de l'« autonomie relative » ou de l'« efficace spécifique » de la science⁵⁷, qui signifie ces deux choses contraires mais solidaires : le fait que la science produise dans un champ propre et limité, selon des manières spécifiques, est ce qui fait sa puissance ; sa limite coïncide avec sa productivité, son historicité avec son autonomie, sa détermination par la politique avec ses effets sur la politique. Ce sera par conséquent dans et par la connaissance de ses limites que la science pourra faire ce qu'elle a à faire, c'est-à-dire non pas *garantir* son développement⁵⁸, mais sor-

⁵⁵ Althusser L., *Lire Le Capital*, op. cit., p. 66. Notons que pour Althusser « cette intériorité radicale du critère de la pratique à la pratique scientifique n'exclu[t] nullement, dans les sciences où il vaut sans restriction, des rapports organiques avec d'autres pratiques, qui fournissent à ces sciences une bonne partie de leur matière première, et vont parfois jusqu'à provoquer des remaniements plus ou moins profonds dans la structure théorique de ces sciences » (*Ibid.*, pp. 66–67).

⁵⁶ *Ibid.*, p. 66.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 65.

⁵⁸ Le refus althussérien de fournir quelque forme de garantie à la théorie et la politique marxistes est explicite dès les premiers écrits (notamment Althusser L., *Lire Le Capital*, pp. 60–63). Néanmoins, force est de constater qu'Althusser a parfois transgressé sa propre leçon de finitude, attribuant de fait une fonction de garantie à la science marxiste guidant par la main la pratique politique, science elle-même guidée et garantie par le matérialisme dialectique. Voir par exemple, ce passage de *Lire Le Capital* : « C'est pour cette raison que nous pouvons anticiper l'avenir, et faire la théorie non seulement de cet avenir, mais aussi et surtout des voies et moyens qui nous en assureront la réalité » (*Ibid.*, p. 417). Mais, de façon symptomatique, suit immédiatement comme la réintroduction d'une clause de finitude, en guise de retour du refoulé ou d'autocritique immédiate, dans un texte qui constitue, je souligne ce point, le *dernier mot* de la première contribution d'Althusser à *Lire Le Capital*. Tout dans ce dernier paragraphe – où l'*assurance* d'un *droit* à l'anticipation historique peine à émerger d'un texte où les « conditions » et les « limites » semblent peser plus que jamais, depuis la mesure de l'écart entre les « tâches » et les « capacités », jusqu'aux guillemets ironiques

tir de « l'errance de l'impuissance »⁵⁹ dans laquelle elle se trouve bloquée au moment même où la dogmatique stalinienne prétend avoir atteint les plateaux lumineux de la science, et être sortie de l'idéologie une fois pour toutes⁶⁰.

Signification politique de l'intervention althussérienne

Dans son effort pour introduire une pensée – et, à l'horizon, une pratique et une organisation – de la finitude dans le mouvement communiste, Althusser vise simultanément deux cibles théorico-politiques : d'une part la dogmatique du kautsko-stalinisme, et d'autre part les critiques humanistes, historicistes et relativistes qui, au moment même où elles s'opposent à la première, en reconduisent spéculativement la problématique théorique générale. En effet, entre l'évolutionnisme – cet « l'hégélianisme du pauvre »⁶¹ – caractérisant la problématique théorique kautsko-stalinienne, et le retour à Hegel des critiques humanistes et historicistes – hégéliano-marxistes à la Lukacs, Korsch, Gramsci et Sartre dont

de la « transparence » (*Ibid.*, pp. 417–418) – tout cela constitue une dure leçon de finitude. L'erreur théoriciste est ici d'avoir cru qu'une juste connaissance de la finitude des pratiques (fournie par le matérialisme dialectique) pourrait garantir la vérité de la science (matérialisme historique), et cette dernière garantir la justesse révolutionnaire de la politique marxiste – alors que précisément, et de façon assez évidente, à condition qu'elle fût assez conséquente pour s'appliquer à elle-même sa propre découverte, cette théorie générale de la finitude invalidait radicalement toute prétention théorique à fournir des garanties définitives à quelque forme de pratique que ce soit, théorique ou politique. Le contenu profond de la pensée althussérienne entraine ainsi en contradiction directe avec la forme de son projet théoriciste : ce contenu était une théorie de la finitude des pratiques, et cette forme était celle d'un discours visant à fournir des garanties à la théorie et à la politique marxiste. On en conclura que l'autocritique est une *conséquence* du théoricisme non seulement au sens où son dépassement était un effet nécessaire de sa contradiction interne entre forme et contenu, mais au sens où c'est l'application « conséquente » du contenu de son discours à sa forme qui produit le décalage autocritique vers le réel de la lutte des classes, marqué par « la nécessité de sa contingence » (*Ibid.*, p. 46), voire, selon l'expression plus tardive, son caractère radicalement « aléatoire ».

⁵⁹ « On peut appeler [...] “souffrance” l'errance de l'impuissance. Non pas tant l'impuissance elle-même, car si elle n'était qu'elle-même, on pourrait faire avec, et d'ailleurs on fait toujours avec. On est toujours impuissant par quelque biais. C'est l'errance de l'impuissance qui est la dévastation. Donc le premier temps de la conduite de la cure, c'est au moins que soit interrompue l'errance de l'impuissance, ce qui veut dire qu'elle soit située » (Badiou A., *Lacan. L'antiphilosophie* 3. 1994–1995, Paris, Fayard, pp. 201–202).

⁶⁰ On saisit alors mieux le sens et la cible directe de l'intervention politique d'un Althusser posant en 1964 la thèse selon laquelle l'idéologie « est une structure essentielle à la vie historique des sociétés », raillant « l'idée utopique d'un monde où l'idéologie (et non telle de ses formes historiques) disparaîtrait sans laisser de trace, pour être remplacée par la science » et ce, y compris dans la société communiste (Althusser L., *Pour Marx, op. cit.*, p. 239).

⁶¹ Althusser L., « Avertissement aux lecteurs du Livre I du Capital », in : Marx Karl, *Le Capital (Livre I)*, Paris, Flammarion, 1969, p. 32.

l'opération de critique du positivisme aboutit à « jeter le bébé » (la science) « avec l'eau du bain » (positiviste) –, Althusser dégage une complicité inconsciente, un jeu de miroir⁶². Dans les deux cas, le schéma est hégélien : l'histoire est pensée comme un procès avec Sujet (les forces productives, le prolétariat, l'Homme) dont le développement conduira inévitablement au communisme, que ce soit par l'effet d'une progression linéaire des forces productives, ou par celui de la *praxis* humaine traversant les phases contradictoires du procès dialectique de l'aliénation-réappropriation de son essence générique. Si Althusser reconnaît aux néo-hégéliens de gauche le mérite historique d'avoir pu produire des effets politiques salutaires, dont l'idéalisme, le relativisme et le volontarisme faisaient entrer un peu d'air dans un mouvement communiste dominé par la doctrine fataliste de la Deuxième internationale, ils n'en sont pas moins coupables de traiter la science « comme la première idéologie venue »⁶³, dès lors réduite à une forme superstructurelle, expression d'un sujet de classe plus que connaissance d'un objet⁶⁴ : une science sans autonomie ni efficace spécifique. Mais au-delà de l'hégélianisme qui fonde leur matrice théorique commune quand il s'agit de penser l'histoire, quel est le lien entre, d'une part, la *doxa* kautsko-stalinienne, héritant de la prétention engelsienne à la possession d'une science rigoureuse des lois de la dialectique immuable de l'histoire, de la nature et de la pensée, et, d'autre part, les entreprises humanistes de déconstruction de ce positivisme ?

C'est justement que ces deux positions théorico-politiques opposées sont deux formes symétriques, et par là même complices, de dénégation de la finitude, chacune incarnant un pôle de la structure « maniaco-dépressive » de l'aliénation. Entre l'occultation idéologique des limites de la science par la vulgate kautsko-stalinienne qui en rend précisément impossible le développement au moment

⁶² Il n'entre pas dans le cadre de la présente étude de juger de la pertinence, ou plutôt du caractère résolument « impertinent » de la pratique althusserienne consistant à systématiquement rapprocher et rejeter en bloc des auteurs sur base de jugements théoriques ou politiques à l'emporte-pièce. Au-delà des noms, c'est bien plutôt le geste philosophique d'Althusser qui nous importe ici. Notons juste que pour ce dernier, toute forme de « renversement » – en l'occurrence, du positivisme à l'historicisme relativiste – ne fait que reproduire une même structure problématique, dont la rotation à 180 degrés n'affecte en rien le caractère proprement idéologique de centrément sur une essence simple et homogène, quel qu'en soit le contenu. À la figure du renversement unilatéral, Althusser préfère la transformation comme production du « tout autre » au sein d'une structure complexe, et ce, dans le champ des révolutions théoriques (scientifiques et philosophiques) autant que dans celui de l'idéologico-politique. Sur le rejet de la figure du renversement théorico-philosophique, cf. Althusser L., *Pour Marx, op. cit.*, pp. 70 et 195–197. Sur la spécificité de l'idéologie et des formes d'organisation du prolétariat, irréductibles à la simple « inversion » de leurs homologues bourgeoises, cf. Althusser L., *Sur la reproduction*, Paris, PUF, 2011, pp. 259–262.

⁶³ Althusser L., *Pour Marx, op. cit.*, p. 13.

⁶⁴ Elliott Gregory, *Althusser. The Detour of Theory*, Chicago, Haymarket Books, 2009, p. 66.

même où elle est pensée comme toute-puissante sous la forme de l'achèvement, et d'autre part, la mélancolie de ceux qui, découvrant avec effroi ces mêmes limites, abandonnent tout projet scientifique digne de ce nom pour se retrancher dans l'idéalisme ou le relativisme, c'est-à-dire l'impuissance de la théorie, Althusser refuse de choisir. En ce sens, ce à quoi la Théorie du matérialisme dialectique pouvait contribuer – et ce pour quoi elle était politiquement requise pour Althusser – c'était une mise au jour des impensés du mouvement communiste, une élucidation de l'inconscient communiste travaillé par un *complexe de finitude*, d'un côté sous la forme du phantasme de toute-puissance et de maîtrise tant théorique que politique, coïncidant avec son impuissance réelle à se transformer en transformant le monde et à transformer le monde en se transformant ; de l'autre sous la figure de ceux qui, pour critiquer le positivisme stalinien, se réfugiaient dans l'historicisme-relativisme qui n'en est que l'envers théorique pessimiste, résigné et non moins impuissant. Décelant l'identité de contraires entre un phantasme de toute-puissance et l'impuissantisation théorico-pratique des masses, Althusser posait les bases d'une analytique marxiste de la finitude des pratiques, en tant que condition d'une transformation du marxisme. L'intervention philosophique althussérienne, que ce soit dans son versant épistémologique ou politique, visait ainsi à penser les conditions d'une « nouvelle pratique politique »⁶⁵ de la finitude, opposée tant aux phantasmes de toute-puissance qu'à la résignation mélancolique, qui soit aussi une politique de l'altérité, opposée à toute politique de l'identité comprise comme phantasme de la pleine coïncidence de soi à soi, qui ne peut manquer de bloquer les processus politiques d'auto-altération émancipatrice, de transformation de soi et des rapports sociaux.

Subjectivité, imaginaire et organisation (Conclusion)

Contre l'image trop répandue d'un penseur dogmatique s'efforçant de fournir des garanties à la théorie et à la politique marxistes, j'ai essayé de montrer qu'il existe une pensée critique de la finitude, à la fois théorie de la finitude et conscience de la finitude de la théorie, opérant à l'état pratique dans toute l'œuvre d'Althusser, en ce compris dans la phase théoriciste où l'on a plutôt coutume de déceler

⁶⁵ L'idée d'une « nouvelle pratique de la politique », dont la nécessité se fera de plus en plus pressante dans les écrits althussériens des années 1970, se trouve notamment dans Althusser L., *Réponse à John Lewis, op. cit.*, p. 47, où l'auteur dit reprendre l'expression à Balibar Étienne, « La rectification du Manifeste communiste », *La Pensée*, août 1972, repris in : *Cinq études du matérialisme historique*, Paris, Maspero, 1974, pp. 65–101. (L'expression se trouve en p. 99.)

un délire de toute-puissance de la théorie⁶⁶. L'enjeu de cette analytique marxiste de la finitude n'est autre que la possibilité d'un juste rapport théorico-pratique à l'altérité, et la relance du processus d'auto-altération émancipatrice de la politique marxiste. En conclusion de quoi, l'on pourra proposer la reconstruction schématique suivante des quatre aspects distincts mais solidaires de l'« autre » de la science qui donne son titre au présent article : (1) l'idéologie avec laquelle la science rompt mais qui reste toujours présente, jamais totalement évacuée, creusant cette dernière d'une radicale non identité de soi à soi ; (2) le processus d'auto-altération de la science comprise comme production indéfinie d'« idées vraies » ; (3) le réel conflictuel et hétérogène qu'elle connaît comme tel, substituant à la figure assujettissante du grand Autre l'image d'une structure complexe, sans Origine, ni Sujet, ni Fin ; enfin, (4) par effet de retour sur l'idéologie, l'altération que la science, médiée par la philosophie⁶⁷, produit sur les sujets et l'organisation, résultat de l'« évidement » du grand Autre, par où l'idéologie prolétarienne devient « tout autre »⁶⁸, parce que pour la première fois de l'histoire, il s'agit d'un imaginaire tendanciellement désaturé, « travaillé » de l'intérieur par une science⁶⁹, par un effort de déclôture de son champ. Je voudrais terminer, en guise de clôture ouvrante, avec quelques remarques sur ce dernier point, à savoir la question du support subjectif et organisationnel de cette finitude.

La question serait la suivante : est-il possible de produire un sujet qui, comme tel, échappe à la clôture imaginaire, fût-ce tendanciellement, pour faire droit à l'altérité et à la finitude des pratiques ? Si oui, comment un sujet et une organisation politique peuvent-ils assumer et « gérer » la finitude, c'est-à-dire s'installer dans ce nœud aporétique d'hétéronomie et de puissance de la politique, dans ce que cela implique de contingence et de risque, sans se réfugier dans les garanties imaginaires de l'assujettissement à un grand Autre théologico-politique – Dieu, État ou Parti ? Si cette question sans réponse était celle du « dernier combat d'Althusser »

⁶⁶ La forme générale de ma stratégie est celle d'un argument *a fortiori* : si même l'Althusser de *Pour Marx et Lire Le Capital*, toujours-déjà suspect de vouloir fournir des garanties définitives de scientificité à la théorie marxiste, se révèle en réalité être un penseur de la finitude, alors cela ne pourra valoir qu'*a fortiori* pour son œuvre ultérieure, où le geste de déconstruction des garanties métaphysiques de la mythologie du communisme historique se radicalise.

⁶⁷ À partir de l'autocritique, la philosophie ne sera plus définie comme la Théorie de la pratique théorique, garante de la scientificité de la science et de la coupure entre le théorique et l'idéologique, mais comme « en dernière instance, lutte de classe dans la théorie » (Althusser L., *Réponse à John Lewis*, *op. cit.*, p. 11), « tierce instance » représentant la politique auprès des sciences et la scientificité dans la politique, « auprès des classes engagées dans la lutte des classes » (« Lénine et la philosophie », *art. cit.*, p. 134).

⁶⁸ Althusser L., *Sur la reproduction*, *op. cit.*, p. 262.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 231.

s'affrontant aux choix théoriques et politiques désastreux d'un PCF entré dans une phase de décomposition qui s'avérera sans retour⁷⁰, elle est aussi celle qui persiste dans son invitation intempestive à penser un *communisme de la finitude après la fin du communisme historique*. Le parcours d'Althusser, prolongé par certains de ses proches collaborateurs, nous invite en effet à passer de la critique déconstructrice de la finitude du communisme existant, à la nécessité d'un « communisme de la finitude »⁷¹ ; c'est-à-dire à passer du constat matérialiste de la limitation de toute pratique inscrite dans un tout social complexe surdéterminant et non maîtrisable, à la nécessité d'une pratique théorique et politique qui prenne en charge de façon explicite cette finitude pour en faire plus qu'une limite : un enjeu de l'émancipation, à la fois cause et effet, sujet et objet, condition de possibilité mais aussi d'impossibilité, de l'émancipation⁷².

Quant à savoir ce qui caractériserait l'idéologie, le mode d'organisation et de subjectivation correspondant à cette politique de la finitude, on ne pourra ici aller au-delà d'un tableau formel, peint en négatif à partir des indications d'Althusser que nous avons essayé de reconstruire. Il devrait s'agir d'une idéologie non subjectiviste, non finaliste, non « superstitieuse » au sens spinoziste ; une idéologie qui ne se structurerait pas comme un Tout centré, opérant la forclusion de toute altérité, ne reconnaissant que du Même, se reconnaissant partout, tout en se méconnaissant soi et l'autre, assujettissant ses sujets prétendument libres à l'Autre Sujet de l'interpellation ; une idéologie produisant un sujet « spinoziste ou marxiste » qui serait capable de dire « je suis dans l'idéologie »⁷³ ; une idéologie « anti-humaniste » de la productivité et de la finitude des pratiques, s'assumant et se connaissant comme telles, c'est-à-dire à la fois finies et interminables, mais capables de progrès théoriques et politiques réels. Il s'agirait par conséquent d'un imaginaire qui fasse naître un désir de savoir au-delà des évidences d'où l'idéologie tire toute

⁷⁰ Althusser L., *22^e congrès*, Paris, Maspero, 1977 ; *Ce qui ne peut plus durer dans le parti communiste*, Paris, Maspero, 1978.

⁷¹ Tosel A., *Études sur Marx (et Engels). Vers un communisme de la finitude*, Paris, Kimé, 1996.

⁷² Balibar ne désigne sans doute rien d'autre lorsqu'il invite à penser, au-delà de « l'autonomie » et de « l'hétéronomie de la politique », « l'hétéronomie de l'hétéronomie de la politique » (Cf. Balibar É., « Trois concepts de la politique : Émancipation, transformation, civilité », in : *La crainte des masses. Politique et philosophie avant et après Marx*, Paris, Galilée, 1997, pp. 17-53).

⁷³ « [L]'idéologie ne dit jamais "je suis idéologique", il faut être hors de l'idéologie, c'est-à-dire dans la connaissance scientifique, pour pouvoir dire : je suis dans l'idéologie (cas tout à fait exceptionnel) ou (cas général) : j'étais dans l'idéologie. On sait fort bien que l'accusation d'être dans l'idéologie ne vaut que pour les autres, jamais pour soi (à moins d'être vraiment spinoziste ou marxiste, ce qui sur ce point, est exactement la même position) » (Althusser L., *Sur la reproduction*, op. cit., p. 224).

sa force⁷⁴, qui présuppose lui-même un désir de type sceptique⁷⁵ préfigurant en quelque sorte le vide de « la déchirure produite dans l'idéologie dominante par le surgissement subversif de la science »⁷⁶. Cela ne serait rien moins, à la lettre, qu'une *idéologie non-idéologique*, dès lors que pour Althusser, fidèle à la leçon de Spinoza, la structure « omni-historique » de « l'idéologie en général »⁷⁷ est celle, suturée et suturante, de l'imaginaire théologico-juridique, à la fois humaniste, subjectiviste et finaliste. Dans un tel cadre, un sujet non assujéti, subjectivé par une structure d'interpellation décentrée et dé-spécularisée⁷⁸, ce n'est rien moins qu'une *contradictio in adjecto*. Le désassujétissement ne semble pouvoir prendre que la forme négative d'une déssubjectivation, dont une éventuelle contrepartie re-subjectivante⁷⁹ ne fera que reconduire une autre forme d'assujétissement.

Il semble ainsi qu'au final, chez Althusser, la conscience de la finitude radicale des pratiques, condition d'un « juste » rapport à l'altérité, se révèle être *un point d'impossibilité constitutif pour le sujet*. En effet, faute de distinguer entre le moi et le sujet, comme le fait notamment Lacan, chez qui le sujet se définit justement comme l'impossibilité radicale de toute suture imaginaire⁸⁰, Althusser se prive de la possibilité de définir positivement la forme subjective correspondant à la pratique révolutionnaire marxiste, autrement que par la formule aporétique d'un sujet « tendanciellement » désassujéti, expression reproduisant sur le plan de la subjectivité révolutionnaire, le problème organisationnel de l'« État non-État »⁸¹. Le sujet chez Althusser, réduit au moi imaginaire de l'idéologique caractérisé par la dénégation théorico-pratique de sa finitude, se définit simultanément par un délire de totalisation et de maîtrise d'une part, et par une incapacité d'autoaltéra-

⁷⁴ *Ibid.*, p. 255.

⁷⁵ Comme l'a suggéré Balibar dans un récent entretien : Balibar É. – Duroux Yves – Bruschi F. – Mancuso E., « Althusser : une nouvelle pratique de la philosophie entre politique et idéologie. Conversation avec Étienne Balibar et Yves Duroux (Partie II) », *Cahiers du GRM*, 8, 2015, URL : <http://grm.revues.org/722> (consulté le 18 mars 2016), §51.

⁷⁶ Althusser L., *Être marxiste en philosophie*, Paris, PUF, 2015, p. 297.

⁷⁷ Althusser L., *Sur la reproduction*, *op. cit.*, pp. 208–209.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 231.

⁷⁹ Par exemple sous la forme du « sujet-militant » (*Ibid.*, p. 259).

⁸⁰ « [L]e sujet en question reste le corrélat de la science, mais un corrélat antinomique puisque la science s'avère définie par la non-issu de l'effort pour le suturer » (Lacan Jacques, « La science et la vérité », in : *Écrits II*, Paris, Seuil, 1999, p. 341). Cf. également Gillot Pascale, *Althusser et la psychanalyse*, Paris, PUF, 2009, pp. 135–150.

⁸¹ On pourrait suggérer que la nécessité aporétique d'une idéologie prolétarienne « tout autre » car désassujétissante serait l'une des expressions du concept de *dictature du prolétariat* dont G. M. Goshgarian a soutenu qu'il était le concept central de toute l'œuvre d'Althusser (Goshgarian G. M., « Introduction à L. Althusser, *Philosophy of the Encounter. Later Writings, 1978–1987*, Londres, Verso, Juillet 2006 », *Cahiers du GRM*, 8, 2015, URL : <http://grm.revues.org/679> (consulté le 16 mars 2016) ; « Préface », in : Althusser L., *Être marxiste en philosophie*, *op. cit.*, pp. 34–41).

tion créatrice d'autre part. Nulle place dans ce cadre pour une pensée du « sujet productif »⁸², ou d'un sujet dont le rapport au savoir serait « ponctuel et évanouissant »⁸³. L'absence d'une telle figure ouverte du sujet chez Althusser n'en recèle pas moins un enseignement philosophique positif pour penser les conditions d'une politique d'émancipation. C'est dire, en effet, que de productivité en général, il ne peut être question que de la part d'une pratique s'assurant comme finie, inscrite dans un tout complexe non totalisable, et non depuis la position imaginaire d'un moi fixe, sans écart à soi, dont la fonction est de reproduction, et le fonctionnement de répétition. C'est pourquoi ce qui vient prendre la place impossible d'un « sujet de la science » chez Althusser⁸⁴ ne peut être qu'une structure collective de recherche théorique⁸⁵. Il n'y a pas à proprement parler de lieu individuel, subjectif ou intersubjectif du scientifique qui vienne désaturer l'imaginaire en l'ouvrant à la béance du réel conflictuel : ce lieu ne peut être qu'une *expérience théorique collective*, sédimentée en une organisation⁸⁶. Le pseudo-sujet de la théorie, chez Althusser, opérateur de la trouée symbolique-réelle dans l'imaginaire⁸⁷, est une structure pratique, productive et sans sujet, un travail d'intellectuel collectif semblable à un « automate spirituel »⁸⁸, « machinerie théorique, où le vrai se machine et se produit »⁸⁹. Cela suppose certes une organisation, mais cette cristallisation organisationnelle ne peut être, en tant que telle, que le lieu et la condition d'une expérience symbolique de désobjectivation, et non cette expérience elle-même. Car du point de vue de ce qu'elle est, l'organisation est de l'imaginaire, produisant un « effet de colle » ou « d'École »⁹⁰, sécrétant endogènement de l'idéologie, de la

⁸² Sibertin-Blanc Guillaume – Legrand Stéphane, *Esquisse d'une contribution à la critique de l'économie des savoirs*, Reims, Le Clou dans le fer, 2009, p. 25.

⁸³ Lacan J., « La science et la vérité », *art. cit.*, p. 338.

⁸⁴ Althusser L., « Trois notes sur la théorie des discours », *art. cit.*, p. 117 ; *Sur la reproduction*, *op. cit.*, p. 221.

⁸⁵ Mancuso E., « L'indication comme concept. La logique des "groupes althussériens" (1965–1968) », *Cahiers du GRM*, 7, 2015, URL : <http://grm.revues.org/597> (consulté le 31 mars 2016). Cf. également le chapitre « Théorie et Appareils Théoriques de Groupes (ATG) », in : Sibertin-Blanc G. et Legrand S., *Esquisse d'une contribution à la critique de l'économie des savoirs*, *op. cit.*, pp. 47–90.

⁸⁶ Notons qu'en parallèle de cette voie théoricienne pure, Althusser a esquissé une réflexion sur les puissances (dé)subjectivantes de l'expérience esthétique, notamment théâtrale, qui reste encore à explorer. Cf. « Le "Piccolo", Bertolazzi et Brecht. (Notes sur un théâtre matérialiste) », in : Althusser L., *Pour Marx*, *op. cit.*, pp. 129–152, ainsi que la section « Écrits sur l'art », in : Althusser L., *Écrits philosophiques et politiques*, t. II, Paris, Stock/IMEC, 1997, p. 551–620, reprenant notamment « Sur Brecht et Marx », « Lettre sur la connaissance de l'art » et « Cremonini, peintre de l'abstrait ».

⁸⁷ Badiou A., *Lacan*, *op. cit.*, p. 145.

⁸⁸ Spinoza B., « Traité de la réforme de l'entendement », in : *Premiers écrits*, trad. M. Beyssade, Paris, PUF, 2009, §85, p. 119.

⁸⁹ Tosel A., *Spinoza ou le crépuscule de la servitude*, *op. cit.*, p. 118.

⁹⁰ Badiou A., *Lacan*, *op. cit.*, p. 144.

méconnaissance, de la subjectivation, qui est derechef assujettissement. De même et par conséquent, le sujet ne peut être que le « porteur », mais non l'origine d'une telle expérience de dessaisie de soi par et dans l'organisation théorique collective.

Or, dès lors que l'idéologie se clôt par essence et qu'aucune sortie absolue hors de l'idéologie n'est envisageable, il ne peut que s'agir d'un effort, d'un processus indéfini et non garanti – en fait *voué* à dévier, car il y a une contradiction inconciliable entre science et idéologie, sans jamais que la première ne puisse supplanter la seconde. Aucune résolution dialectique à l'horizon, seule une confrontation potentiellement productive entre deux tendances : la tendance à la clôture imaginaire de l'idéologie, fondement de toute subjectivité et de toute organisation, et la tendance scientifique à la décloison qui, pour être effective, ne peut qu'avoir lieu dans une organisation et avoir pour support des sujets concrets avec lesquels elle entretient un rapport irréductiblement contradictoire – avec ce que cela implique comme résistance de la part de ces derniers.

Jean Matthys est doctorant en philosophie au Centre de Philosophie du Droit et à l'Institut Supérieur de Philosophie de l'Université catholique de Louvain. Titulaire d'un mandat « Aspirant » du F.R.S-FNRS, il travaille sur la réception française de Spinoza et sur les théories politiques marxistes du XX^e siècle.

E-mail : jean.matthys@uclouvain.be